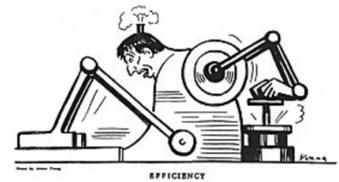


Devoir n°6 Éléments de correction



EXERCICE 1 :



« Toute action humaine exige un mobile qui fournisse l'énergie nécessaire pour l'accomplir, et elle est bonne ou mauvaise selon que le mobile est élevé ou bas. Pour se plier à la passivité épuisante qu'exige l'usine, il faut chercher des mobiles en soi-même, car il n'y a pas de fouets, pas de chaînes ; des fouets, des chaînes rendraient peut-être la transformation plus facile. Les conditions même du travail empêchent que puissent intervenir d'autres mobiles que la crainte des réprimandes et du renvoi, le désir avide d'accumuler des sous, et, dans une certaine mesure, le goût des records de vitesse. Tout concourt pour rappeler ces mobiles à la pensée et les transformer en obsessions ; il n'est jamais fait appel à rien

de plus élevé ; d'ailleurs ils doivent devenir obsédants pour être assez efficaces. En même temps que ces mobiles occupent l'âme, la pensée se rétracte sur un point du temps pour éviter la souffrance, et la conscience s'éteint autant que les nécessités du travail le permettent. Une force presque irrésistible, comparable à la pesanteur, empêche alors de sentir la présence d'autres êtres humains qui peinent eux aussi tout près ; il est presque impossible de ne pas devenir indifférent et brutal comme le système dans lequel on est pris ; et réciproquement la brutalité du système est reflétée et rendue sensible par les gestes, les regards, les paroles de ceux qu'on a autour de soi. Après une journée ainsi passée, un ouvrier n'a qu'une plainte, plainte qui ne parvient pas aux oreilles des hommes étrangers à cette condition et ne leur dirait rien si elle y parvenait ; il a trouvé le temps long. »

Simone Weil, *La Condition ouvrière*

Nous savons depuis Marx ce que le travail ouvrier, à la chaîne, est susceptible de faire aux hommes et aux femmes qui l'exécutent : une déshumanisation qui les transforme en marchandise de moindre valeur que les marchandises qu'ils produisent. L'œuvre de Simone Weil s'inscrit en partie dans cette tradition et elle en renouvelle l'approche notamment dans son texte, *La condition ouvrière*, publié en 1942. Cette œuvre a ceci de très particulier que Simone Weil se fit elle-même ouvrière pour, au-delà de l'héritage de Marx, faire directement l'expérience du travail à l'usine. Qu'est-ce qui rend le travail ouvrier si inhumain ? Que fait-il à l'âme et à la conscience des ouvriers ? Dans cet extrait, Simone Weil conclut sur une formule forte. L'ouvrier pourrait réduire à la fin de la journée sa « plainte » à l'égard des tâches qu'il vient d'effectuer à cette formule : « *il a trouvé le temps long* ». Que faut-il entendre par là et comment la question du travail, et plus précisément encore du travail à l'usine, s'articule-t-elle à celle du temps ? Pour répondre à ces questions, Simone Weil commence par interroger les « mobiles » qui peuvent soutenir le travail de l'ouvrier, dans la mesure où toute action humaine doit répondre à une motivation. Dans un deuxième temps, elle montre comment l'existence de ces mobiles conduit à une brutalité qui se retourne contre l'ouvrier même puisqu'il ne se contente pas de la subir mais en devient également un acteur. C'est ce qui conduit Simone Weil à conclure sur sa thèse : la longueur ou lenteur du temps de l'ouvrier.

Dans un premier temps, Simone Weil inscrit le travail ouvrier dans le cadre général de toute tâche ou même toute action humaine : celle-ci exige un mobile. Nous ne pouvons agir – sous quelque forme que ce soit – si nous n'y trouvons pas notre compte, si nous n'y trouvons pas un besoin à satisfaire, un intérêt à remplir, un objectif à atteindre, etc. Aussi pénible soit-il, le travail ouvrier ne saurait déroger à cette règle et si, en dépit de cette pénibilité, certains acceptent de s'y soumettre, c'est bien justement qu'ils y trouvent leur compte d'une manière ou d'une autre, nous y reviendrons dans l'analyse des lignes suivantes où Simone Weil s'emploie à détailler les mobiles possibles du travail ouvrier.

Avant d'en venir à ce détail, l'autrice précise que cette question des mobiles de nos actions a une implication morale. Il ne s'agit pas seulement d'une rationalité neutre (le mobile permet d'expliquer nos actions), ni d'une source d'énergie (le mobile nous fournit « *l'énergie nécessaire pour accomplir* » l'action, comme dit le texte) mais aussi de ce qui permet de juger de la valeur de nos actions, de déterminer si elles sont « *bonnes ou mauvaises* », selon que le mobile est lui-même « *élevé ou bas* ». Par exemple, si mon action a pour mobile une valeur morale désintéressée (l'altruisme), alors nous pourrions en conclure qu'elle est bonne. Au contraire, si le mobile est bas, par exemple un pur intérêt matériel et individuel (m'enrichir), alors, nous dirons que l'action est mauvaise. Reste à déterminer exactement ce que signifie « bas » ou « élevé », selon quel critère nous pouvons parler d'un mobile « bas » ou « élevé ». Est-ce bien un critère moral comme semble le suggérer l'utilisation des adjectifs « bonne ou mauvaise » pour qualifier l'action ? La suite du texte reprend ce vocabulaire : par exemple « *il n'est jamais fait appel à rien de plus élevé* », « *la pesanteur* ». On peut en conclure, et nous y reviendrons qu'il s'agit aussi pour Simone Weil, au-delà d'enjeux moraux, d'opposer les mobiles et préoccupations strictement matériels à ce qui relève davantage de l'esprit, comme conscience, comme pensée, comme lieu de la spiritualité.

Le texte s'emploie donc à détailler ce que peuvent être les mobiles qui rendent possibles le travail ouvrier. Le début de la phrase le dit clairement : le travail ouvrier est pénible. Cette pénibilité, paradoxalement, tient à la « *passivité* » que ce travail exige. Comme le soulignait déjà Marx, il y a dans le travail ouvrier un renversement par rapport au travail artisanal puisque l'ouvrier n'est plus maître de son ouvrage ni de son outil mais dominé par la machine au rythme de laquelle il doit se plier et qui, en quelque sorte, travaille, manipule et transforme la matière, à sa place. Et c'est précisément cette soumission à la machine qui rend le travail insupportable et le transforme en véritable torture, en le vidant de tout son sens. Simone Weil nous parle de la condition ouvrière du début du XXe siècle. On peut donc ajouter à cette pénibilité une pénibilité physique bien réelle : le bruit, la cadence imposée, les risques de blessures voire de mutilations, les positions et les gestes qui contraignent et blessent le corps, etc. L'épuisement que l'usine produit n'est pas seulement le fruit de la vacuité du travail effectué mais est aussi lié à une pénibilité physique bien réelle qu'ont montrée des ouvrages comme *L'Établi* de Robert Linhart ou encore des films comme *Ressources humaines* de Laurent Cantet.

Or, cette tâche, cette soumission que requiert le travail ouvrier se distingue de l'esclavage puisque l'ouvrier s'y plie de son plein gré : ni le fouet ni les chaînes ne sont nécessaires pour forcer l'ouvrier à effectuer ce travail. En cela, l'ouvrier n'est pas l'esclave : il entre libre dans le travail, il peut même bénéficier d'un contrat de travail qui formalise la relation qu'il entretient à son employeur. C'est bien simple : s'il n'est pas content des conditions qui lui sont faites, personne ne l'empêche de quitter son emploi et d'aller chercher du travail ailleurs. Mais ce qui peut sembler faire du travail ouvrier une meilleure situation que l'esclavage est en réalité pire, puisque le texte nous dit qu'il serait peut-être plus facile de se soumettre à des « *fouets, des chaînes* ». Comment comprendre cet apparent paradoxe ? Comment imaginer préférable d'être violenté pour se soumettre à un travail plutôt que d'y aller de son plein gré ? La réponse se trouve sans doute dans la phrase précédente : en l'absence de contrainte extérieure, c'est « *en soi-même* » que l'ouvrier doit trouver les motivations pour se soumettre à cette tâche épuisante. Or nous voyons bien ici le problème : comment, sans vendre son âme pour un salaire qui nous permet à peine de vivre, sans précisément s'en remettre aux mobiles les moins élevés et donc faire preuve de compromission avec notre propre dignité et nos propres valeurs, trouver la moindre raison de se plier à des tâches aussi aliénantes ? C'est précisément ce que va explorer la suite du texte.

La phrase suivante détaille en effet quels sont les mobiles auxquels l'ouvrier peut essayer d'adhérer pour supporter son travail. Simone Weil en propose trois : « *la crainte des réprimandes et du renvoi, le désir avide d'accumuler des sous, et, dans une certaine mesure le goût des records de vitesse.* » Les deux premières motivations apparaissent en effet comme les motivations principales du travail ouvrier et, plus généralement d'ailleurs, du travail comme activité nécessaire à la vie. Là encore, les analyses de Marx sont précieuses pour bien comprendre ce dont il s'agit puisque l'ouvrier est défini par Marx comme celui qui n'a rien d'autre à vendre que sa force de travail pour vivre (à la différence par exemple de l'agriculteur ou de l'artisan qui peut directement vendre les produits de son travail). Or il faut bien vivre. La liberté supposée dont dispose l'ouvrier par opposition à l'esclave et que le contrat de travail est supposé symboliser est donc bien fictive : d'où la crainte du renvoi qui est synonyme de misère, d'impossibilité de survie. La « *peur des réprimandes* » qu'évoque le texte peut sembler moins évidente. Comme l'avidité ou le goût de la performance qu'évoque Simone Weil, il faut y voir la manière dont le travail ouvrier contraint le travailleur jusque dans son âme en le faisant adhérer à des mobiles futiles (records de vitesse), indignes (avidité) ou qui lui font intégrer la logique hiérarchique et de contrôle que l'usine impose (« *peur de la réprimande* », on pense à la figure du contremaître qui veille à sans cesse rappeler les travailleurs à la cadence qu'ils doivent tenir, y compris par l'humiliation). C'est bien qu'il faille trouver en soi une raison de se soumettre à ce que l'usine exige comme le texte l'a déjà montré et que, comme nous l'avons vu également, on ne saurait trouver de motifs plus élevés que ceux-là.

C'est ce sur quoi conclut Simone Weil à la fin de cette partie, dans la phrase suivante : non seulement il n'est pas possible de faire « *appel à rien de plus élevé* » puisque rien dans ce travail mécanique et répétitif, rien dans les cadences imposées pour ce travail, ne mobilise l'esprit, la pensée ou l'âme et l'ouvrier est réduit à n'être qu'un simple rouage dans la gigantesque machine de la chaîne. Non seulement donc, on ne saurait trouver de mobiles plus élevés, mais de plus « *tout concourt pour rappeler ces mobiles à la pensée et les transformer en obsessions.* » Il n'est donc pas possible non plus de faire abstraction de ces basses motivations, de mobiliser son esprit pour autre chose (rêver par exemple) puisque la cadence imposée au corps contamine l'âme en exigeant une attention permanente. Impossible donc de ne pas finir par être « *obsédé* » par ces mobiles, pour satisfaire à l'exigence d'efficacité et pour trouver en soi, sur toute la journée de travail, l'énergie nécessaire pour mener à bien ces tâches et ces actions qui, selon la logique exposée au début du texte, se révèlent n'être que de basses actions, dévalorisant ainsi aux propres yeux du travailleur sa propre activité.

Dans un deuxième temps, Simone Weil en arrive aux conséquences que cela produit sur la pensée et l'âme de l'ouvrier. Alors même qu'il a son âme remplie de ces mobiles devenus obsédants, et que l'on pourrait donc imaginer une importante activité de l'esprit, c'est au contraire à une « *rétractation* » de la pensée que l'on assiste. Là encore cela soulève un paradoxe : l'esprit apparaît ici à la fois vide et plein. Nous avons vu en quoi il était plein de mobiles les plus bas. Voyons maintenant comment il se vide. Selon Simone Weil, il s'agit avant tout d'« *éviter la souffrance* ». La pensée, nous dit-elle « *se rétracte sur un point du temps* ». Que faut-il entendre par là ? On peut comprendre que le travail ouvrier exige, physiquement, matériellement d'abord, une attention permanente qui se fixe uniquement sur la tâche à effectuer afin d'éviter comme nous l'avons déjà évoqué les risques de blessure par exemple ou, tout simplement, tout ce qui pourrait ralentir la cadence. Sur la chaîne, il n'existe donc plus rien d'autre que le maintenant du geste et de la tâche présente, en train d'être effectuées. En cela, toute temporalité est réduite à un seul point, un seul instant. Cette rétractation de la pensée prend aussi une dimension spatiale en quelque sorte puisque la phrase suivante nous montre en quoi ce travail rend également insensible à la présence des autres. Chacun reste concentré, rétracté donc sur sa tâche propre, dans la totale ignorance des autres qui effectuent des tâches parfaitement similaires juste à côté. Le travail de ce point de vue là isole temporellement et spatialement. Nous retrouvons ici, comme nous l'avons évoqué, l'idée d'une « *pesanteur* » dans ce travail qui écrase l'âme et la conscience de l'ouvrier. C'est donc bien l'idée qu'il ne peut rien y avoir de « haut » ou d'« élevé » dans le travail ouvrier (tel qu'il est mis en forme à l'usine), dans les mobiles mais aussi dans la réalisation même de ce travail.

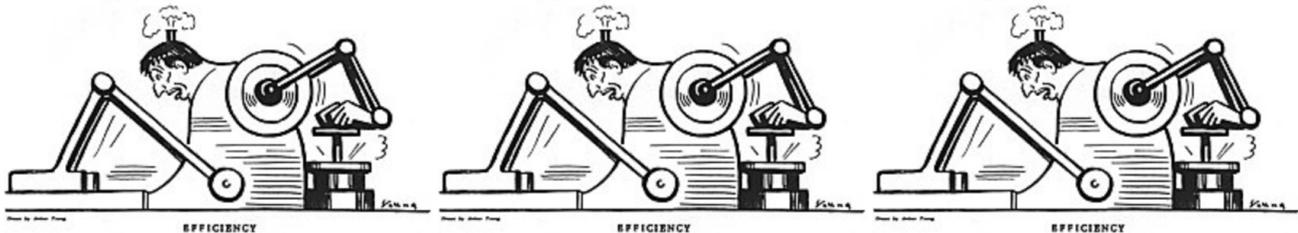
Cette dimension morale surgit d'ailleurs de nouveau dans la suite du texte puisque Simone Weil évoque alors la manière dont l'indifférence et la brutalité de ce système en quelque sorte contaminent le travailleur lui-même qui devient à son tour « *indifférent et brutal comme le système dans lequel on est pris* ». Comme nous venons de l'expliquer, les exigences des cadences imposées, l'épuisement qui écrase l'individu, la rétractation de la pensée que nous venons de décrire nous a permis de comprendre en quoi se produit dans ce cadre cet isolement de chacun à l'égard de chacun et le recours aux motivations les plus basses qui ne peuvent que produire cette indifférence morale ici évoquée. Se produit alors un jeu de miroir qui semble démultiplier à l'infini la violence de cette organisation : la brutalité du système se reflète en chacun (qui devient à son tour indifférent et brutal), chacun reflétant ensuite cette brutalité aux yeux des autres qui l'entourent, et ainsi suite à l'infini. La violence n'est pas ici symbolique puisqu'elle s'incarne bien concrètement dans les corps (« *les gestes, les regards, les paroles* ») qui constituent l'environnement dans lequel évoluent ces travailleurs. Dans *A la ligne*, Joseph Ponthus montrait ainsi comment, dans ce travail à la chaîne si particulier qu'est l'abattoir, la violence exercée à l'égard des animaux se répercutait chez les travailleurs eux-mêmes, illustrant ainsi à merveille ce que nous explique Simone Weil ici. Alors que nous pourrions nous attendre à ce que des conditions de travail aussi pénibles que celle que décrit le texte suscite entre les ouvriers une solidarité leur permettant de s'entraider et de bénéficier d'un rapport de force favorable face à ceux qui les emploient, c'est au contraire, semble nous dire Simone Weil, l'inverse qui se produit, chacun se retrouvant isolé face à un environnement où la violence semble partout.

Pour conclure cette description, Simone Weil, dans sa dernière phrase, fait surgir un nouvel élément : celui du temps. Car ce que nous venons de lire se résume ainsi, nous dit-elle, en une seule plainte : l'ouvrier « *a trouvé le temps long* ». Cette plainte nous dit-elle reste inaudible et incompréhensible à ceux qui ne partagent pas cette condition. C'est bien la raison qui la poussa à expérimenter elle-même directement la condition ouvrière, à se soumettre elle-même en se faisant ouvrière à cette situation tant seule l'expérience vécue, réelle peut ici permettre de comprendre ce dont il s'agit. Cette plainte, donc,

porte sur le temps : il ne s'agit pas de pénibilité, de l'épuisement que nous avons déjà évoqué ou des cadences imposées, mais de la longueur ressentie du temps. Là encore, cette conclusion peut avoir de quoi surprendre car la rétractation de la pensée dans l'instant du geste répété que nous avons évoqué pourrait au contraire donner l'impression que le temps s'écoule plus rapidement : lorsque nous sommes absorbés par une tâche, ne dit-on pas en effet que nous ne voyons pas le temps passer ? Mais nous comprenons bien ici que si le temps se rend si long dans ce travail, c'est, comme l'a montré le texte, l'absence totale d'élévation de l'âme : la pensée comme nous l'avons dit est à la fois pleine des mobiles les plus bas et vide de tout ce qui pourrait être source d'intérêt ou d'élévation. C'est donc, pourrait-on dire, un temps plein de vide que le travail ouvrier fait subir, comme un long ennui qui serait, en plus, pénible physiquement.

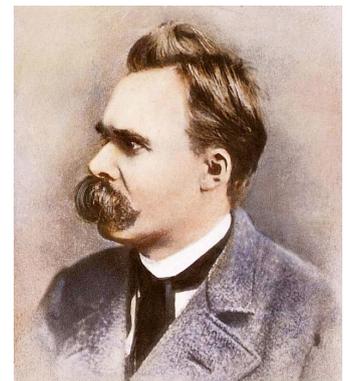
Par le détour de son argumentation sur ce que le travail fait à l'esprit plus encore qu'au corps, Simone Weil parvient donc à montrer en quoi le travail ouvrier n'est pas tant pénible parce qu'il nous épuise que parce qu'il fait à notre esprit qu'il écrase moralement en le remplissant des mobiles les plus bas tout en le vidant de la moindre possibilité d'élévation ou d'échappatoire.

Corrigé emprunté aux rédacteurs anonymes du Figaro Etudiant et amendé.



EXERCICE 2 :

« Chercher du travail en vue du salaire – voilà en quoi presque tous les hommes sont égaux dans les pays civilisés : pour eux tous, le travail n'est qu'un moyen, non pas le but en soi ; aussi bien sont-ils peu raffinés dans le choix du travail, qui ne compte plus à leurs yeux que par la promesse du gain, pourvu qu'il en assure un appréciable. Or il se trouve quelques rares personnes qui préfèrent périr plutôt que de se livrer sans joie au travail ; ce sont ces natures portées à choisir et difficiles à satisfaire qui ne se contentent pas d'un gain considérable, dès lors que le travail ne constitue pas lui-même le gain de tous les gains. A cette catégorie d'hommes appartiennent les artistes et les contemplatifs de toutes sortes, mais aussi ces oisifs qui passent leur vie à la chasse, en voyages ou dans des intrigues et des aventures amoureuses. Tous ceux-là veulent le travail et la nécessité pour autant qu'y soit associé le plaisir, et le travail le plus pénible, le plus dur s'il le faut. Au demeurant, ils sont d'une paresse résolue, dût-elle entraîner l'appauvrissement, le déshonneur, et mettre en danger la santé et la vie. Ils ne craignent pas tant l'ennui que le travail sans plaisir : ils ont même besoin de s'ennuyer beaucoup s'ils veulent réussir dans leur propre travail. Pour le penseur comme pour tous les esprits sensibles l'ennui est ce désagréable « calme des vents » de l'âme, qui précède l'heureuse navigation et les vents joyeux : il faut qu'il le supporte, qu'il en attende l'effet ; c'est là précisément ce que les natures plus faibles ne peuvent absolument pas obtenir d'elles-mêmes ! Chasser l'ennui de soi par n'importe quel moyen est aussi vulgaire que le fait de travailler sans plaisir. Peut-être est-ce là ce qui distingue les Asiatiques des Européens, d'être capables d'un calme plus long, plus profond que ces derniers ; même leurs stupéfiants agissent lentement et exigent de la patience, contrairement à la répugnante soudaineté de l'alcool, ce poison européen. »



Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 42 « Travail et ennui »

Dans le § 42 du *Gai Savoir*, Friedrich Nietzsche s'intéresse à cette activité humaine que l'on appelle le travail. Plus précisément, il s'agit pour Nietzsche de s'interroger sur son essence : qu'est-ce que le travail ? C'est en opposant une conception et une pratique élitiste et minoritaire du travail à sa conception moderne, commune et vulgaire, que Nietzsche cherche à révéler et faire surgir le sens fondamental de cette activité. Sa réflexion se constitue donc à partir d'une distinction entre deux types d'hommes et de leur rapport au travail : les peu difficiles, les vulgaires, les moindres natures, pour lesquels le travail est un moyen, sont opposés aux natures plus « rares », aux « difficiles » qui ne supportent aucune fin extérieure à l'activité elle-même. Plus fondamentalement, à travers cette distinction, c'est bien deux postures, et donc deux systèmes de valeurs qu'il s'agit pour Nietzsche de confronter ; et au travers de cette confrontation de déterminer l'essence irréductible du travail comme œuvre, c'est-à-dire comme expérience et réalisation de la liberté.

Chercher un travail pour le gain est un souci commun à presque tous les habitants des pays civilisés, écrit Nietzsche. C'est donc à une conception moderne du travail que le penseur va s'attacher, et aussi par rapport à celle-ci qu'il va développer une position critique. Autrement dit, et plus précisément, si cette relation commune au travail (« presque tous les hommes ») est d'emblée caractérisée comme une relation propre à la modernité (« pays civilisés ») elle est alors spécifique aux valeurs de celle-ci ; c'est donc bien ces valeurs que Nietzsche va examiner et dénoncer en révélant la confusion qui les fonde et l'idéologie à laquelle ces valeurs appartiennent.

Ce rapport moderne et vulgaire au travail consiste à ne se soucier de l'activité qu'en fonction du gain, c'est-à-dire de ne s'en soucier que comme un moyen : c'est évidemment l'argent qui sera visé, ce que pointe Nietzsche, mais ce pourra être aussi

bien la reconnaissance sociale. La finalité du travail apparaît donc désormais indépendante et extérieure à l'activité elle-même.

Dès lors, si le travail n'est maintenant plus qu'un moyen, comme l'écrit Nietzsche, et qu'il a cessé d'être « *un but en soi* », l'homme moderne, le vulgaire semble finalement peu soucieux de son activité, fondamentalement indifférent au travail lui-même. Activité sans intérêt et sans finalité interne, le travail ne fait plus sens. Et c'est alors précisément parce que le travail a perdu son fondement interne que l'homme vulgaire revendique les valeurs positives du courage. En effet, c'est bien parce qu'une activité apparaît dépourvue d'intérêt interne que sa réalisation, devenant proprement insensée, devient pénible (car extérieure, pour ainsi dire, et sans investissement véritable de soi) et nécessite courage et effort. Ainsi, l'homme commun peut-il s'imaginer l'homme vertueux, et il lui apparaît légitime de critiquer l'inactif ou l'oisif. Autrement dit, celui pour qui le travail a perdu son sens, celui qui le subit, devient un défenseur acharné de la pénibilité en élevant celle-ci à une forme d'impératif pratique moral.

Mais le mépris du commun pour l'oisif ne doit pas masquer, finalement, son dégoût du travail et sa secrète envie de se débarrasser de ce qui l'accable et l'aliène. La posture de l'oisif constitue en effet une réfutation permanente de la situation de celui qui, travaillant par seule nécessité et sans finalité interne, a perdu le sens de son activité. Et c'est précisément la pénibilité et le dégoût générés par cette perte, et non son activité elle-même, que l'homme vulgaire élève au mérite ; exigence de reconnaissance qui trahit en fait, comme négativement, la reconnaissance de la disparition du travail comme activité humaine possédant en elle-même son sens.

Les plus rares, quant à eux, ne se soumettent pas au travail par seul souci d'un moyen nécessaire. Ce sont la joie et l'accomplissement de soi, et non le dégoût, l'indifférence et l'inhibition, qui doivent gouverner et régler le travail. Cette fin, le vulgaire ne peut ni la soupçonner, ni la saisir : pour lui l'homme oisif ne travaille pas car il est inapte à l'effort, sans courage, incapable de se soumettre à la tâche car dépourvu des vertus que lui, le vulgaire, incarne dans son abnégation. Mais ce que le commun ne saisit justement pas, c'est le courage plus véritable, et plus radical aussi, de l'homme noble de refuser de s'asservir à une activité devenue insensée et sans joie. Finalement, c'est bien l'homme noble qui se fait du travail une haute idée, qui tient le travail en haute estime : refusant de dissoudre, de réduire ou de rabaisser cette activité humaine à une simple tâche. Pour l'homme noble, le travail doit être, en et par lui-même, « *le gain des gains* ».

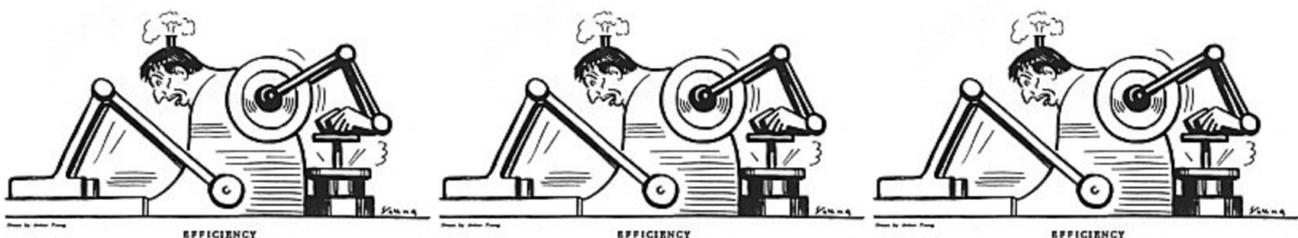
Ce sont alors, pour Nietzsche, les « *artistes et contemplatifs de toute espèce* », tout ceux qui adhèrent à des valeurs opposées à celles de l'idéologie moderne du travail, qui conçoivent leur activité non comme un moyen mais comme une fin. Les natures plus rares refusent que leur activité soit aliénée à une quelconque nécessité extérieure à cette activité elle-même : l'œuvre, comme travail véritable, se distingue de la tâche. Ces hommes cherchent le travail et la peine et s'il le faut le plus dur travail, la pire peine. Autrement dit, dénonçant l'inversion des valeurs opérées par le moderne, l'homme noble ne fuit pas le travail mais, au contraire, le recherche ; à condition cependant qu'il soit attaché au plaisir. Le travail doit donc être subordonné ou coïncider avec la joie ; passion gaie qui est affirmation, expression et déploiement de soi. Dès lors, l'homme noble est capable des plus extrêmes efforts dont le vulgaire est bien incapable puisqu'il a perdu le sens même de l'effort en perdant celui du travail. Si l'homme noble cherche à s'affirmer dans et par le travail, l'homme commun s'y inhibe, si le premier s'y réalise, le second s'y défait. Aussi, la position de l'homme noble quant au travail est bien plus radicale que celle du commun.

Mais, indépendamment du travail comme lieu de joie et d'accomplissement de soi, les hommes nobles « *sont d'une paresse résolue* ». S'il en est ainsi, c'est que, pour Nietzsche, l'activité doit être considérée comme exception à l'inactivité ; sinon celle-ci se dégrade en une activité absurde, insensée ; et, de ce point de vue aussi, procède d'une finalité extérieure à elle-même : travailler pour ne pas s'ennuyer. La paresse n'est d'ailleurs pas, pour Nietzsche, passivité : au contraire elle est volontairement et résolument acceptée, adoptée par l'homme noble pour qui le travail doit avoir du sens et doit être plus qu'une façon d'échapper à l'ennui ; refus, donc, de considérer le travail comme une thérapeutique ou un remède. La paresse de l'homme noble n'est pas facilité, lâcheté ou abandon : bien au contraire, pour actualiser ses valeurs, le noble est prêt à les assumer radicalement.

Dans une société entièrement soumise aux valeurs vulgaires du travail (endurance, pénibilité, assiduité, productivité, rentabilité), celui qui choisit les valeurs aristocratiques prend le risque, en effet, d'une existence difficile : la ruine, le déshonneur, les dangers de mort ou de maladie. Dès lors on peut envisager que l'homme vulgaire travaille en fait par souci d'évitement ; de la misère, de la honte sociale, de l'absence de reconnaissance et de l'ennui. Mais, en se jetant ainsi dans le travail par souci d'évitement, l'homme moderne y dissout son existence ; masquant ainsi le non sens de celle-ci dans l'aveuglement d'une confusion des valeurs.

A l'activité vide, stérile et aliénante, Nietzsche oppose alors la fécondité de l'ennui. Cet ennui, l'homme noble le craint moins qu'un travail sans plaisir, parce qu'en effet l'ennui est nécessaire à la réalisation de l'œuvre. L'ennui est cette épreuve du sujet qui, dépourvu d'objet d'investissement, fait l'expérience de lui-même et de ses possibilités. Cette expérience où le sujet s'éprouve comme possible, le moderne l'oblitére, incapable désormais d'accéder à la saisie de sa liberté et à son existence comme son invention. Or, l'ennui est précisément ce moment nécessaire du retrait préalable à l'action : il est écart où se prépare la création. Ainsi, l'ennui participe nécessairement du travail véritable, de l'œuvre ; et le refus moderne de l'ennui est refus d'œuvre.

« *Chasser l'ennui de soi par n'importe quel moyen est aussi vulgaire que le fait de travailler sans plaisir* » écrit Nietzsche qui s'efforce à une réhabilitation fondamentale du travail. Le travail n'est pas un moyen, une tâche dont on s'acquitte de façon lointaine, c'est une activité dans et par laquelle doit s'informer le souci de soi. Contre l'idéologie moderne du travail, et son inversion des valeurs, Nietzsche affirme alors l'essence irréductible de cette activité humaine qui est invention et affirmation de soi dans la joie, une œuvre. Aussi, le véritable courage ne consiste pas à s'efforcer dans une tâche insensée, mais à prendre le risque de la liberté ; liberté dont l'ennui constitue un moment nécessaire.



EXERCICE 3 :



« La route en lacets qui monte. Belle image du progrès. Mais pourtant elle ne me semble pas bonne. Ce que je vois de faux, dans cette image, c'est cette route tracée d'avance et qui monte toujours ; cela veut dire que l'empire des sots et des violents nous pousse encore vers une plus grande perfection, quelles que soient les apparences ; et qu'en bref l'humanité marche à son destin par tous moyens, et souvent fouettée et humiliée, mais avançant toujours. Le bon et le méchant, le sage et le fou poussent dans le même sens, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou non. Je reconnais ici le grand jeu des dieux supérieurs, qui font que tout serve leurs desseins. Mais grand merci. Je n'aimerais point cette mécanique, si j'y croyais. Tolstoï aime aussi à se connaître lui-même comme un faible atome en de grands tourbillons. Et Pangloss, avant

ceux-là, louait la Providence, de ce qu'elle fait sortir un petit bien de tant de maux. Pour moi, je ne puis croire à un progrès fatal ; je ne m'y fierais point. »

Alain, « La ruse de l'homme » (25 mai 1921), dans *Vigiles de l'esprit*

1. Déterminez la thèse du texte et les étapes de son argumentation.

Dans ce texte, Alain soutient la thèse selon laquelle l'humanité ne progresse pas de façon fatale vers le mieux. Il commence par rappeler l'image communément admise du progrès : une route qui monte en lacets, autrement dit, non pas de façon rectiligne, mais en oscillant entre le mieux et le pire, mais dans un mouvement général et global d'amélioration. Cette image fait penser aux chemins de montagne. Il y a certes des obstacles mais ils sont contournés ; le chemin suit les méandres du réel afin de s'élever toujours. En Histoire, ces obstacles sont les conflits ou les catastrophes qui bouleversent pendant un temps l'humanité. Alain analyse ensuite cette image, pour en montrer le fondement providentialiste. Il la critique, pour finir, en affirmant que le mécanisme qu'elle suppose relève d'une croyance métaphysique et d'un optimisme auxquels il n'adhère pas.

2. Qui est Tolstoï, cité dans ce texte par Alain ? Pourquoi cette référence ?

Tolstoï est un écrivain russe (1828 – 1910), auteur de romans et de nouvelles qui en font un des phares de la littérature mondiale. Dans un de ses grands ouvrages, *Guerre et paix*, à travers le récit des destinées de deux familles de la noblesse russe, les Bolkonski et les Rostov, ainsi que de celle de Pierre Bézoukhov, Tolstoï retrace l'histoire de la Russie entre 1805 et 1820. On suit les personnages dont la vie individuelle est bouleversée, ballottée par les mouvements de l'Histoire et de ses chaos. Des salons de Saint-Petersbourg, où tout n'est qu'appât et fausseté, à la vérité cruelle et souvent absurde des champs de bataille, de la vie des nobles retirés à la campagne aux scènes de rue, de l'évocation de l'immensité de la nature russe aux dissertations insérées sur le sens de l'Histoire, *Guerre et paix* charrie toutes les dimensions de la vie humaine. Tolstoï y oppose deux personnages qui incarnent différemment le rapport à l'Histoire : Koutouzov, incarnant l'idéal du Russe qui, sachant que l'individu, aussi volontaire et génial soit-il, ne peut changer le cours des événements, s'y soumet avec patience et sagesse, et Napoléon, paon vaniteux au « ventre proéminent et [à] la poitrine bombée », qui se glorifie des victoires que le jeu des circonstances a remportées pour lui.

3. Expliquez la phrase suivante : « Je reconnais ici le grand jeu des dieux supérieurs, qui font que tout serve leurs desseins. ».

Alain critique la thèse selon laquelle tous les événements – bons ou mauvais – trouvent leur place dans l'économie interne d'une amélioration globale de l'humanité. Selon cette thèse, progressions et régressions ne sont qu'apparentes et concourent ensemble à l'accomplissement d'un destin écrit à l'avance, qui dépasse les acteurs historiques. Alain refuse l'idée selon laquelle le mal est le moyen d'épanouissement et le moment transitoire d'un bien plus grand. Une telle conception fait de l'Histoire un destin, écrit à l'avance par les dieux, qui réalisent leurs projets (leurs desseins) en se servant des hommes comme de marionnettes. Un tel fatalisme ne laisse aucune place à un libre changement d'orientation. En posant l'hypothèse d'un destin écrit par avance, elle implique la réalisation de l'événement préétabli, quels que soient les moyens qu'on met en œuvre pour l'éviter.

4. Expliquez la phrase suivante : « Et Pangloss, avant ceux-là, louait la Providence, de ce qu'elle fait sortir un petit bien de tant de maux. »

Le spectacle de l'histoire de l'humanité est souvent affligeant. Les pires atrocités ont été possibles ; les hommes n'ont cessé et ne cessent de se détruire : les guerres, les génocides, la Shoah l'attestent assez. On pourrait considérer que ces moments où l'homme a oublié d'être digne du nom d'homme sont des moments nécessaires bien que dramatiques, qui prennent un sens quand on les considère avec du recul comme les étapes d'une progression plus globale. En ce sens, on considère que le progrès est une « route en lacets qui monte » : cela signifie que l'humanité progresse quoi qu'il arrive, même si parfois la route qu'elle emprunte est sinueuse et semble revenir en arrière. Accepter cette conception du progrès, c'est accepter l'idée que l'horreur est un mal nécessaire en vue d'un plus grand bien. Accepter cette idée du progrès, c'est donc se résoudre à admettre que le mal peut être un bien. Or il est moralement impossible de se résoudre à une telle assimilation. La Shoah est et demeure l'expression du mal et l'extermination des hommes ne saurait être tolérée ni moralement ni intellectuellement. Faut-il pour autant renoncer à l'idée de progrès ? Pas nécessairement, mais il faut cependant renoncer à cette idée que les hommes sont les acteurs aveugles d'un destin qui se réalise par eux, et à leur insu. On peut accepter l'idée de progrès et constater qu'il arrive que l'humanité progresse, mais on doit refuser l'idée (qui ruine l'imputation et donc la morale) selon laquelle ce progrès est inéluctable et s'accommode du mal. Le mal fait régresser l'humanité et les hommes sont responsables de ce qu'ils font. L'idée de progrès est acceptable à condition qu'on ne croie pas qu'il s'agit d'une fatalité.

Dans *Candide ou l'optimisme*, Voltaire s'attaque ouvertement à l'optimisme leibnizien et fait de Pangloss un défenseur ridicule de cette philosophie. La critique de l'optimisme est le principal thème du conte : chacune des aventures du héros tend à prouver que l'on a tort de croire que notre monde est le meilleur des mondes possibles. C'est ainsi que les épisodes s'achèvent souvent par une réflexion de Candide à propos de la théorie de Pangloss.

Cet ouvrage s'inscrit dans un débat important du XVIII^{ème} siècle sur le fatalisme et l'existence du mal. Depuis longtemps déjà, Voltaire est farouchement opposé aux idées du philosophe Leibniz au sujet de Dieu, du « *principe de raison suffisante* » et son idée d'« *harmonie préétablie* ». Pour Leibniz, Dieu est parfait, le monde ne peut pas l'être, mais Dieu l'a créé le meilleur possible. Le mal existe ponctuellement, mais il est compensé ailleurs par un bien infiniment grand. De plus, selon Leibniz, rien n'arrive sans qu'il n'y ait à cela une cause nécessaire. Cette croyance est ce que l'on appelle l'optimisme leibnizien. Voltaire voit dans cette philosophie un encouragement au fatalisme. Il oppose à cet optimisme qu'il juge béat, une vision lucide sur le monde et ses imperfections et il affiche, notamment dans ses *Lettres philosophiques* une foi optimiste envers l'homme qui est capable d'améliorer sa condition. C'est le sens de la conclusion de *Candide* : « Il faut cultiver notre jardin. »

A quelles conditions l'idée de progrès est-elle acceptable ?

Jeté dans une nature dont les périls et les dangers le menacent, seul de tous les vivants à ne pas posséder dès l'abord les moyens de sa survie, l'homme doit mettre à profit son intelligence et ses mains pour créer autour de lui un monde où soient assurés son maintien et son développement. La technique est l'ensemble des moyens que déploie l'homme pour que soient possibles les conditions de sa vie : il se fabrique un toit, un vêtement, il invente les outils lui permettant de ne pas voir dépendre sa nourriture des seules offres hasardeuses de la nature. Il crée au sein de la nature et à partir de ses ressources, un monde de sûreté. Si le propre de l'homme est de parvenir à ne pas dépendre des seules conditions naturelles en reprenant et en médiatisant ce qui l'entoure pour réaliser les fins qu'il se fixe, la technique paraît être la marque de l'humanité.

Ensemble de moyens mis en œuvre pour réaliser une fin, la technique fait état en sa définition des rapports entre la médiation et la finalité. Interroger la technique doit donc nous pousser à mettre en question ce couple moyens-fins pour saisir, non seulement ses caractéristiques, mais aussi ses tensions et ses enjeux. Or, la question de la technique se noue au cœur même de sa définition. Nous allons voir que le couple moyens-fins, envisagé sous cet angle, recèle des contradictions et des dangers. Etablissant d'abord la légitimité d'une telle caractérisation de la technique, nous envisagerons ensuite les perplexités qu'elle engendre pour examiner enfin les moyens de résoudre ces perplexités qui se changent parfois en périls, comme si la technique, censée garantir l'homme, le menaçait paradoxalement là où elle devait le sauver.

Protagoras, dans le dialogue éponyme de Platon, raconte comment, après avoir créé les êtres vivants, les Dieux chargèrent Epiméthée de leur distribuer des qualités leur permettant de résister aux « *saisons de Zeus* ». Seul de tous les vivants, l'homme fut excepté du partage par oubli. La race humaine était nue, « *sans chaussures, ni couvertures ni armes* ». L'étourdi Epiméthée fit alors appel à son frère, Prométhée, pour réparer son erreur. « *Pour donner à l'homme le moyen de se conserver* », Prométhée lui fit don du feu et de la connaissance des arts qu'il vola aux Dieux. Ainsi pourvus de la technique, les hommes purent fabriquer eux-mêmes les moyens de leur survie au sein d'une nature peu clémente et au milieu des animaux hostiles.

Ce mythe est la meilleure illustration qui soit de la spécificité humaine : parmi tous les vivants, l'homme est le seul qui ne peut pas survivre dans la nature s'il ne la transforme à son profit, faisant de la pierre une arme, du bois un toit, de la laine ou du lin un vêtement. Ce qui distingue l'homme des autres vivants est à la fois le signe de sa force et de sa faiblesse : il est nu donc il se vêt. Contrairement à l'animal que sauve l'instinct qui lui désigne sa nourriture et son gîte, l'homme n'a que la ressource de son intelligence pour transformer la nature à son avantage. Or, comme le dit Bergson dans *L'Evolution créatrice*, « *l'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils et d'en varier indéfiniment la fabrication* ». L'homme apparaît donc originellement comme un être de technique, un fabricant, un *homo faber*.

Cette définition de l'homme n'est pas seulement ethnologique ou mythique. Sa valeur et sa vérité sont fondamentales et ne reposent pas seulement sur un fantasme des origines. En effet, l'homme est le seul de tous les êtres vivants à n'être pas ce qu'il est, à ne pas avoir d'essence, à ne pas être un « *en-soi* » dirait Sartre. L'homme est un « *pour-soi* », c'est-à-dire qu'il ne coïncide jamais avec lui-même, et qu'il est un être dont les fins ne sont jamais posées que par lui. Les fins de l'animal sont déterminées dès l'abord, par l'héritage de l'espèce ; l'homme n'a pas de fins déterminées qu'il soit contraint de réaliser. On pourrait pousser la formule jusqu'au paradoxe et dire que de tous les êtres naturels, l'homme est le seul à n'avoir pas de nature.

Sans fins déterminées, l'homme s'en pose lui-même. Il existe dans la seule mesure où il se réalise, il n'est rien d'autre que l'ensemble de ses actes. Il est un être en projet, c'est-à-dire qu'il n'est jamais fixé dans une essence qui scelle ses possibilités. Au contraire des autres vivants, l'homme est ouvert aux possibles : il se pose à lui-même sa destination et il doit mettre à profit son intelligence pour créer les moyens de la réalisation de cette destination. On voit donc que le rapport de l'homme à la technique n'est pas accidentel mais fondamental. L'homme est un être de technique car il est « *condamné* » à réaliser ses fins par des moyens appropriés. Telle est bien la définition de la technique : la mise en œuvre de moyens en vue de réaliser une fin. La question de la technique est donc en ce sens la question de l'homme. La technique est la marque distinctive de l'homme : elle désigne l'ensemble des médiations mises en œuvre pour atteindre les buts qu'il se propose.

Par la technique, l'homme crée des objets issus de la transformation d'éléments naturels : il fait de la matière son matériau. Les objets ainsi fabriqués « *donnent au monde la stabilité et la solidité sans lesquelles on ne pourrait compter sur lui pour héberger la créature instable et mortelle qu'est l'homme* », remarque Hannah Arendt dans *Travail, œuvre, action*. Grâce à sa relation avec des objets dont l'identité persiste (la chaise est la même aujourd'hui et demain, la maison est la même de la naissance à la mort), l'homme érige un monde stable : l'objectivité de l'artifice humain rompt avec l'indifférence de la nature. L'homme crée un environnement artificiel dont les caractéristiques sont le pouvoir de durer et l'objectivité. Ce monde artificiel le protège, et la destruction de ses objets, bien qu'inévitable, est toujours accidentelle et est toujours partielle puisque ces objets sont renouvelables. L'*homo faber* crée donc par la technique un monde au sein de la nature, une structure organisée que fixent des objets durables et reproductibles. La technique procure à l'homme une puissance qu'il est le seul à posséder, en luttant contre l'inertie que la matière oppose à son activité.

L'homme est donc fondamentalement un *homo faber* puisque son rapport au monde (plus encore que les conditions de sa survie) est régi par la catégorie moyens-fins : il est un être qui choisit ses fins et détermine les moyens de les réaliser. La technique étant l'ensemble des moyens mis en œuvre pour réaliser des fins, il semble alors que sa neutralité est acquise et que sa valeur dépend de celle des fins auxquelles elle est soumise, dont elle est l'instrument. Mais cette neutralité présumée

de la technique annule le questionnement à son sujet en le supposant réglé dès l'abord. Pour que la technique soit une notion problématique, il faut suspendre la neutralité qui lui semble accordée, et interroger plus avant les ressorts de cette catégorie moyens-fins qui la définit. C'est alors seulement qu'apparaissent ce qu'on peut appeler le péril et la perplexité de l'*homo faber*.

Le processus de fabrication, caractéristique de la technique, est entièrement déterminé par les catégories du couple moyens-fins. En effet, la chose fabriquée est la fin du processus de fabrication qui arrive en elle à son terme et à son but. Mais la caractéristique de ce schéma moyens-fins est d'être inépuisable. En effet, bien que l'objet fabriqué soit une fin par rapport au moyen de sa fabrication, il ne peut acquérir le statut de fin en soi, c'est-à-dire de fin ultime, puisqu'il est toujours un objet d'usage. Dès lors, tout objet entre dans une chaîne ininterrompue de médiations où la fin est reportée à l'infini : la chaise, qui était la fin de l'activité technique du menuisier, devient le moyen pour lui d'une autre fin, l'enrichissement par exemple, s'il la vend. Une fois acquise, cette chaise est le moyen d'une autre fin encore, qui est le confort de celui qui l'a acquise, etc. Les fins ne peuvent être que de courte durée et le monde que dessine la technique est un monde où les fins sont sans cesse transformées en moyens pour des fins ultérieures. L'*homo faber* se trouve donc confronté à une première perplexité inhérente à l'utilité qui fonde son activité : « *il se trouve pris dans une chaîne infinie de moyens et de fins sans jamais arriver à un principe susceptible de justifier la catégorie, c'est-à-dire l'utilité elle-même* », remarque Hannah Arendt dans *Travail, œuvre, action*.

La tentation de cette catégorie moyens-fins est donc d'élargir l'instrumentalité et l'utilité de façon indéfinie. Dès lors, on voit que la technique porte déjà en elle sa perte puisqu'elle dissout son sens : en faisant des moyens et des fins des figures de métamorphose continue, la fin disparaît en étant sans cesse reconduite et le moyen devient la caractéristique ultime du processus. Toute signification semble abandonnée au cœur de l'utilité puisque celle-ci est incapable de répondre à la question que lui posait Lessing : « *Et quelle est, je vous prie, l'utilité de l'utilité ?* »

La seconde perplexité de l'*homo faber* découle également du paradoxe de la médiation et de la finalité que dessine la technique. Cette seconde perplexité révèle le péril de la technique. Loin de soumettre, comme l'apparence le laissait supposer, les moyens aux fins, la technique opère la soumission inverse. En effet, la limite des fins gît au cœur des moyens : la technologie moderne ne crée pas tant des machines pour des objets que des objets que peuvent fabriquer les machines inventées. Les objets sont conçus pour, et non seulement par, la capacité opérationnelle de la machine. Cette limite n'est pas inhérente au machinisme moderne ; elle relève bien plutôt de la technique sous toute ses formes : ainsi le menuisier construira des charpentes en plusieurs morceaux parce que sa technique lui interdit d'en concevoir en un seul bloc. Ce renversement ne se borne pas non plus aux seules techniques de fabrication : ainsi, la mnémotechnique nous en offre un bon exemple. L'*Odyssée*, pour pouvoir être retenue par cœur et chantée, est écrite selon des procédés de leitmotivs, avec une structure formelle simple et redondante : l'objet (le récit du retour d'Ulysse) dépend de la technique du récit, le récit est modifié pour pouvoir être retenu, la fin est soumise au moyen.

La technique aboutit donc au renversement de la catégorie qui la fonde. Comme le dit Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, « *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* ». Pour que la catégorie fins-moyens soit maintenue, et soutenue la technique dans ce qui semble la caractériser comme telle, il faudrait pouvoir échapper au dilemme que fait naître le renversement de la finalité et de la médiation. Une échappatoire pourrait être offerte à ce dilemme en faisant de l'utilisateur - l'homme - la fin ultime qui mettrait un terme à cette chaîne infinie des fins et des moyens. Il faudrait donc, à côté des impératifs hypothétiques reposant sur le principe analytique selon lequel « *qui veut la fin veut les moyens* », ériger un impératif catégorique, reposant sur l'idée que « *l'homme (...) existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré* », et se formulant sous la forme suivante : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen.* », comme le dit Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

Cependant, cette exigence que formule l'impératif catégorique ne semble pas contredire la technique. En effet, si, comme nous l'avons remarqué au début, la technique est le propre de l'homme et est le déploiement de moyens en vue d'assurer sa survie, son confort et son bonheur, il semble évident que sa fin ultime est toujours l'utilisateur. Une technique qui ne serait pas faite pour l'homme serait contradictoire, et la technique répondrait toujours que le kantisme ne lui apprend rien ! Bien plus, la technique se satisfait de l'impératif catégorique dans la mesure où il semble l'autoriser à user de l'homme comme moyen si en même temps il le maintient comme fin. Ainsi, dans les manipulations génétiques, la technique biologique dira qu'elle médiatise le génome humain, mais que sa fin est en vérité l'homme lui-même puisqu'il s'agit de préserver la santé de l'espèce ou le bonheur des mères.

Faut-il alors reformuler l'impératif kantien au sein de la problématique technique ? C'est ce à quoi s'essaie Hans Jonas dans *Le Principe responsabilité*, en proposant cette loi éthique fondamentale : « *Agis de telle façon que les conséquences de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre.* » Mais on peut alors objecter, d'un point de vue kantien, à Jonas, que la reformulation de l'impératif catégorique est effectuée en vertu des modifications empiriques du respect de la vie humaine, et qu'en cela cet impératif n'est pas complètement recevable, en tout cas pas sous la forme d'une loi inconditionnée. Comme le remarque Dominique Janicaud dans *La Puissance du rationnel*, « *la restriction de la sphère d'application de ladite loi aux opérations qui mettrait en danger la permanence d'une vie authentiquement humaine sur la terre peut (...) être, en fait, une concession casuistique à tous les abus techniques.* » En effet, la loi formulée par Jonas peut repousser de façon continue les limites du tolérable dans la mesure où les conditions d'une vie authentiquement humaine peuvent souffrir des définitions diverses : si on pose par exemple que la guerre mondiale ne permet pas ces conditions, alors il est légitime de bombarder Hiroshima et Nagasaki pour forcer la reddition du Japon et mettre fin à la guerre.

Il semble que tout impératif forçant la technique à se soumettre en dernier ressort à la fin en soi qu'est l'homme ne constitue pas pour elle une restriction véritable, dans la mesure où toute activité technique est orientée en vue de l'homme. Cette impossibilité se renverse en paradoxe si l'on considère que l'homme envisagé comme fin en soi peut devenir l'autorisation faite à la technique de développer sans frein son instrumentalité. En effet, élever l'homme utilisateur à la position de fin ultime, c'est réduire encore plus fortement toutes les autres fins au rang de simples moyens. Comme le souligne Hannah Arendt dans *Travail, œuvre, action*, « *non seulement la nature, traitée par la fabrication comme « le matériau sans dignité » ou presque (...) mais aussi les choses « de valeur » elles-mêmes deviennent de simples moyens et perdent par là leur propre dignité intrinsèque* ». Faire de l'utilisateur la fin en soi de l'activité technique, c'est faire de l'homme, comme dit Protagoras, « *la mesure de tous les chrēmata, de l'existence de ceux qui existent, et de la non-existence de ceux qui n'existent pas* » (le mot *chrēmata* signifiant « choses employées, demandées ou possédées par l'homme », et non pas « toutes choses », que le grec aurait désigné par *pantôn*). Or, comme le remarque Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, « *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, (...) puisqu'il est dans (sa) nature (...) 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. »

Vouloir borner la transformation incessante des moyens et des fins caractérisant la technique en assignant à l'homme le statut de fin en soi venant clore la série des métamorphoses, ne résout pas les perplexités de l'*homo faber*. C'est, au contraire, justifier un nouveau péril de la technique. En apparence, la soumission de la technique à l'homme paraît sauver l'humanité en évitant qu'elle ne puisse devenir esclave de la technique, fin soumise aux moyens. Mais cette sauvegarde cache - et permet - un péril aussi grand, laissant croire à l'homme que l'ensemble de la nature est pour lui « *comme une immense étoffe où nous pouvons tailler ce que nous voudrions, pour le recoudre comme il nous plaira* », ainsi que le dit Bergson dans *L'Evolution créatrice*. Créant, par la technique, un monde de survie au sein de la nature et à partir d'elle, l'homme risque de voir la nature devenir le monde de la technique. La prise de la nature par la technique est un rapt sans rançon possible, sans déprise possible. Une des caractéristiques de la technique tient au fait qu'elle est toujours une destruction en même temps qu'elle est une production : l'arbre est détruit dans le bois, lui-même détruit dans la table. Or, le péril qui guette l'*homo faber* est de ne plus tenir cette caractéristique pour problématique, puisque tant que n'est pas menacé l'utilisateur, l'instrumentalisation peut s'étendre à l'envi.

Dès lors, face à l'homme en surplomb, fin en soi et maître de l'activité technique, s'étend une nature objectivée, devenue matériau, réservoir d'objets et terrain d'exploitation. La conquête de l'homme et la perte de la nature sont indissociables : la technique plonge donc l'homme dans une situation de détresse. En effet, la technique est pour lui, comme nous l'avons vu, une nécessité de survie (s'il veut résister dans la nature, il faut qu'il en extraie les moyens de sa résistance), mais elle est la condition de la perte simultanée de la nature ainsi objectivée. Cette détresse est d'autant plus aiguë qu'elle découle d'une nécessité : naître homme dans la nature, c'est se donner des fins et mettre en œuvre par la technique les moyens de leur réalisation. L'homme surmonte ainsi doublement la nature : d'une part en supplantant aux manqués et aux défauts auxquels elle l'a condamné, et d'autre part en résistant à sa rigueur et à ses dangers ; mais surmonter la nature, c'est en même temps la perdre. La technique est un combat où l'homme est obligé de l'emporter sur la nature tout en sachant que cette victoire sera en même temps une défaite. Entrer dans la catégorie moyens-fins qui caractérise la technique, c'est accepter l'extension infinie de cette catégorie qui aboutit à son propre reversement : les fins sont alors soumises aux moyens, le monde humain ne considère plus la technique comme le moyen de sa réalisation, il en devient le résultat. Dès lors, le monde humain est celui de la technique, puisqu'il dépend des possibilités de celle-ci pour être. Bien plus qu'elle ne cherche à réaliser le possible, la technique fait du réel le seul possible.

La définition de la technique comme ensemble de moyens mis en œuvre pour réaliser une fin se heurte, comme on l'a vu, à une triple perplexité qui paraît remettre en cause le fondement même de cette définition. La technique conduit d'abord à l'enchaînement incessant des moyens et des fins, toute fin devenant, une fois réalisée, le moyen d'une autre fin, et ainsi à l'infini. On remarque ensuite que la technique conduit au renversement des moyens et des fins : l'impératif de la technique étant un impératif d'efficacité et d'utilité, les fins sont déterminées par les moyens existants, car la technique ne saurait supporter que le possible ne soit pas réel et demeure en suspens. Dès lors elle fait du seul réel le possible. La dernière perplexité tient au fait que la technique croit se trouver une fin ultime en l'homme - fabricant et utilisateur - mais que cette fin en soi dresse face à un sujet omnipotent une nature objectivée et maîtrisable en droit.

Cette triple perplexité montre que la conception instrumentale et anthropologique de la technique provoque de façon paradoxale la dissolution de toute idée de fin : fin reconduite en moyen, fin soumise aux moyens, fins abandonnées et méprisées. La question se pose alors de la raison de cette dissolution. Comment se fait-il que la technique porte en elle-même son impossibilité ? Comment se fait-il que sa définition soit en fait contradictoire ?

L'enchaînement infini des moyens et des fins signifie fondamentalement que l'homme est, par nature, un être qui n'a pas de fin déterminée, ou qu'il ignore sa fin suprême. Dans la mesure où il ne peut pas se penser sur le mode de l'en-soi, l'homme est condamné à n'être qu'en projet. C'est en ce sens que Sartre dit de l'homme qu'il est une « *passion inutile* » à la fin de *L'Être et le néant*. L'homme ne peut que vouloir vainement abandonner le pour-soi qui le constitue pour atteindre l'adéquation avec son essence : celle-ci lui échappera toujours. Si la technique est la reconduction continue des fins en moyens, c'est parce que la fin véritable n'existe pas, et que l'homme reconduit incessamment ses projets. L'homme est toujours affairé, mais sa nature ne lui donne jamais rien à faire c'est toujours lui qui se détermine.

La constante métamorphose de la finalité et de la médiation qui caractérise la technique ne doit donc pas être considérée comme un défaut, fruit d'une malédiction. Du fait de ce qu'est l'homme, son activité est nécessairement sans fin mais jamais sans fins. C'est le projet qui constitue tant l'homme que son activité, et si ce projet est nécessairement sans fin cela ne signifie pas pour autant qu'il doit être sans but et se résoudre à l'absurde.

L'absurde réside justement dans ce que nous avons appelé la deuxième perplexité de l'*homo faber* : celle qui constate le renversement des moyens en fins. L'hyper-concentration sur les moyens qui voudrait que ne soit possible que ce qui est réalisable, est une façon de se masquer que tout projet est déterminé en dernier ressort par une fin. L'asservissement de celle-ci aux moyens de sa possibilité est une manière d'ignorer l'essence du projet. Croire que la réalisation dépend des conditions de son effectuation, c'est accepter la préexistence de l'essence sur l'existence, c'est-à-dire accepter que toute réalisation dépende des conditions qui la précèdent et la fondent. Or, cette prééminence de l'essence oblitère le projet, en rend l'idée même impossible. Le repli sur la médiation et l'hyper-concentration sur les moyens doivent donc être considérés comme une reddition de l'homme vis-à-vis de la technique. L'homme doit avoir face à cette tentation un sursaut et s'apercevoir que si les moyens l'emportent, c'est qu'il les a laissés l'emporter. Même si les fins sont la reconduction continue d'un projet de réalisation impossible de l'homme, ces fins ne doivent pas être oblitérées : paradoxalement ici, l'impossibilité ne signifie pas l'irréalité. Au cœur de tout projet, c'est sa réalisation que l'homme vise, même s'il agit toujours en aveugle.

Dès lors, une solution se dessine pour ce qui concerne la troisième perplexité de l'*homo faber*. Comme le dit Sartre au début de la quatrième partie de *L'Être et le néant*, « *la responsabilité du pour-soi est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait qu'il y ait un monde ; et, puisqu'il est aussi celui qui se fait être (...) il doit l'assumer avec la conscience orgueilleuse d'en être l'auteur, car les pires inconvénients ou les pires menaces (...) n'ont de sens que par mon projet ; et c'est sur le fond d'engagement que je suis qu'ils paraissent.* » Cette responsabilité de tout acte et de tout projet fait que l'homme ne peut asservir la nature qu'à ses risques et périls. Il est responsable de ce qu'il fait jusqu'aux plus lointaines conséquences de ses actes. Il n'est pas question, dès lors, d'adopter une position moralisatrice qui interdirait à l'homme de réduire à néant les fins des objets dignes de valeur qui l'entourent. Il passera toujours outre si tel est son projet. L'éthique ne peut rien contre la technique puisqu'en dernier ressort, son déploiement inconsidéré lui donnera toujours raison par les faits. Il s'agit plutôt de mettre en garde l'*homo faber* pour l'inciter à la conséquence.

Dès lors, se dessinent deux corollaires inhérents au rapport de l'homme à la technique. D'une part, l'homme doit comprendre que son projet, de par sa nature même, est toujours susceptible d'être mis en suspens. En ce sens, la technique n'est pas une malédiction au développement autonome : « *ce qui m'arrive est mien* », dit Sartre. D'autre part, et en conséquence, l'homme est engagé dans une éthique de la responsabilité. Il fait toujours ce qu'il a projeté de réaliser et il est sans excuse. La nature ne lui a pas été offerte pour qu'il y bâtisse son monde, elle lui a juste été confiée. C'est en ce sens que Descartes disait de l'homme qu'il est « *comme maître et possesseur de la nature* » : il n'en est pas le maître car seul celui qui crée peut maîtriser. L'homme est maître de son monde, il est responsable ce qu'il fabrique. Mais il n'est pas maître du monde, il en est seulement le gardien : à l'instar du berger, il se doit de conserver ce qui lui a été confié.

Les perplexités que soulève la technique sont inhérentes à sa définition comme ensemble de moyens en vue de réaliser une fin. Mais ces perplexités ont aussi leur limite dans la mesure où les moyens n'ont pas de valeur en tant que tels et où ce sont les fins fixées qui sont seules porteuses des valeurs. C'est en ce sens que la technique dépend avant tout du projet qui la fonde. L'homme n'est pas condamné à un technicisme dévoyé où échoue son humanité ; il est seul porteur à la fois du sens et de la valeur de ce qu'il réalise. L'homme entretient avec la technique un rapport double d'obligation et de liberté. Il y est contraint dans la mesure où il se pose à lui-même ses fins et se doit donc de mettre en œuvre les moyens de réalisation ; mais la possibilité de toute déprise est constamment offerte puisque l'existence humaine est un projet continué où la fin peut être tant reportée qu'interrompue et modifiée. Cette nécessité ontologique qu'accompagne une liberté fondamentale est le signe de l'obligation de l'homme à la responsabilité.

EXERCICE 4 :



« 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. À cet égard, il semblerait qu'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 il ne peut que mystifier. C'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté. 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. [...] 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. »

Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*

Hannah Arendt évoque les conséquences sociales d'une libération définitive du travail que promet l'automatisation de la production. La libération se définit comme la suppression d'une contrainte, et le travail comme un détournement des processus naturels au profit de l'humain. Pour Hannah Arendt, le travail entre dans la catégorie des « *activités* », qui incluent également la politique ou la création artistique. Arendt soutient que dans le contexte de la modernité, la libération du travail n'est pas une bonne idée. Affirmation scandaleuse ! Tout le progrès technique, depuis l'aube de la modernité, c'est-à-dire depuis le XVI^e siècle, se donne pour but la facilitation du travail, voire sa disparition, afin de libérer les individus de ce qui, depuis la Genèse, apparaît comme la malédiction par excellence de l'humanité. Ces buts seraient bons par eux-mêmes. Pourtant, Arendt soutient que la modernité glorifie le travail tout en continuant à s'efforcer de le détruire. Cette contradiction risque, selon l'auteur, de conduire à une véritable catastrophe sociale. Le texte se divise en trois parties. Tout d'abord, Arendt montre le réalisme à l'œuvre dans l'espoir de libérer l'humanité du travail, et le met en parallèle avec une aspiration antique. Ensuite, elle montre le contraste entre la connotation antique et moderne du travail, et en tire une première conséquence. Enfin, elle montre l'absurdité pure et simple de vouloir abolir le travail dans une société qui le glorifie.

Le futur proche permet, vraiment, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, d'imaginer une « *fin du travail* » (selon l'expression de Jeremy Rifkin) de manière réaliste. L'automatisation de la production rend vraisemblable la possibilité d'une société dans laquelle la totalité de la production des biens manufacturés sera assurée par des machines. Plus de travail pour produire les vêtements, la nourriture, la boisson, les maisons, ni même les autres biens de consommation. La robotique et l'informatique peuvent même nous faire rêver d'un monde dans lequel certaines décisions simples seraient prises par des machines. L'artisan, l'ouvrier, sont des figures vouées à disparaître au profit de chaînes de production de plus en plus efficaces, fonctionnant avec un minimum de supervision humaine.

En somme, les besoins seront satisfaits sans que les humains doivent s'échiner : ils se libéreront alors, à tous points de vue, de « *l'asservissement à la nécessité* », ce joug « *le plus ancien* » et « *le plus naturel* », parce que lié à la nature la plus intime de l'humain, à son animalité la plus profonde. Le mouvement du progrès semble bien être celui-là : dans ce champ où jadis peinaient cinquante ouvriers agricoles, aujourd'hui un seul agriculteur récolte au volant de sa moissonneuse-batteuse.

Arendt précise tout de suite que ce mouvement n'est pas spécifique à la modernité, qui, sur ce point, se contente de prolonger un des rêves les plus anciens de l'humanité : revenir au jardin d'abondance, en ce lieu où les alouettes nous tombent tout rôties dans la bouche. Derrière ce mouvement que la modernité exécute, se cache une rêverie antique à la tonalité nostalgique. Dans l'Antiquité, le loisir, cette « *heureuse oisiveté* » que les Romains nomment *otium*, apparaissait même comme l'un des privilèges les plus manifestes de la minorité aristocratique. Celle-ci, délivrée de la contrainte de gagner sa pitance, pouvait se dégager de l'étau de la nécessité pour contempler le possible, c'est-à-dire se consacrer à la politique, à la philosophie ou à la religion. L'institution de l'esclavage occupait alors une place centrale et reflétait l'opinion que les « *citoyens libres* » avaient du travail : une activité indigne des humains accomplis. Les Grecs et les Romains (mais aussi l'état noble dans la tripartition médiévale) tiennent le travail pour une activité honteuse, grossière, sale, la négation même du raffinement, de l'élégance, du valeureux. Pour les Anciens, le besoin physiologique constitue un problème ponctuel parce qu'il faut le satisfaire ; mais cela reste à leurs yeux une activité méprisable. Jamais ils n'auraient l'idée saugrenue de vanter les mérites du travail bien fait.

L'un des caractères centraux de la modernité, à en croire Hannah Arendt, porte précisément sur ce point : elle a revalorisé le travail au point de le glorifier en théorie. Ce déplacement des lignes de valeurs, latente depuis la Renaissance, presque explicitée chez Bacon, chez Descartes, et dans les analyses protestantes, ne s'exprime pour la première fois au grand jour que chez Rousseau, dans *l'Emile*. Romantique avant l'heure, le philosophe de Genève a, dans sa jeunesse, vibré au récit des héros de l'Antiquité, comme Alexandre, Brutus, ou Cincinnatus ; mais, dans sa maturité, épris de démocratie, il accorde plus volontiers son admiration à l'homme du commun. Bien qu'il ne le formule jamais explicitement, Rousseau semble penser que les héros constituent en quelque sorte la pointe d'une société qu'ils protègent et renforcent par leur héroïsme, mais sur laquelle ils ont besoin de s'appuyer pour exercer leur héroïsme. Lorsque Brutus assassine César, il protège la République d'un risque de tyrannie, mais en ce sens il n'est, en quelque sorte, que le bras armé de la société romaine, qui retrouve ainsi le premier plan. Le héros n'existe ainsi que par et pour cette majorité laborieuse que l'éclat héroïque tend à reléguer dans l'ombre, mais que la raison doit replacer sur au premier plan. *Emile*, de noble naissance, devrait en principe recevoir une éducation à l'*otium* ; Rousseau en fait un menuisier discret, modeste, travailleur parmi les travailleurs, contribuant par son travail à l'unité du corps social.

Dans *La République*, Platon énonce une idée qui pourrait paraître similaire : la justice de la Cité tripartite découle de l'organisation sociale parce que chaque citoyen y occupe sa juste place selon son mérite et ses talents (livre IV). Les administrateurs (dans la classe supérieure) qui gouvernent, participent, par leur activité, à l'unité politique, au même titre que les artisans, les commerçants et les agriculteurs (dans la classe inférieure). La participation de chacun au corps politique, et l'interdépendance entre tous les citoyens, unifie la République ; mais si, dans un sens, les travailleurs se voient, chez Platon, moins dévalorisés que dans la pensée romaine, néanmoins les administrateurs ne travaillent pas. Le philosophe-roi, en particulier, ne peut aucunement s'analyser comme un ouvrier de la philosophie. Rousseau, à rebours, aligne tous les individus sur ce modèle de l'homme moyen, qui non seulement constitue la norme, mais encore l'étaalon de toute valeur sociale. Si *Emile* se distingue, ce sera par son utilité ; ainsi la Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen écrit-elle dans son article premier : « *Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune* ». Dorénavant, l'individu vaudra parce qu'il se montre, comme l'écrit Nietzsche avec ironie, « *un instrument soumis* ».

Le paradoxe tient à cela que les classes dirigeantes, héritières de l'aristocratie romaine et médiévale, vont, pendant le XIXe siècle, adhérer de plus en plus fortement à cette analyse rousseauiste. L'essor social des négociants, entamé depuis le XIIe siècle et avivé depuis les grandes découvertes, permet la théorisation de l'utilitarisme avec Bentham et John Stuart Mill. La recherche du profit et la puissance financière qu'elle dégage permet aux commerçants de fusionner avec la vieille noblesse pour former ce que Marx appellera la bourgeoisie, cette classe qui substitue, dans ses priorités, les affaires aux armes. Il faut souligner qu'à partir de Rousseau, les plus ardents défenseurs de la classe laborieuse proviennent de l'aristocratie (c'est le cas de Robespierre, de La Fayette, de Marx, de Bakounine, à l'exception notable de Proudhon). Dans l'esprit médiéval, on les considérerait comme des traîtres à leur caste ; mais dans l'esprit du XIXe siècle, même les individus les plus éloignés du prolétariat veulent prouver leur intégration au sein de l'Etat-nation, en exhibant eux aussi leur utilité. Ainsi le corps social se transforme-t-il en société de travailleurs.

Il est clair que cette unidimensionnalisation progressive de l'individu sous le seul rapport de l'utilité conduit à un homme rétréci. Jusqu'aux meilleurs dans l'aristocratie oublie qu'il existe des activités passionnantes et valorisantes qui ne peuvent en aucun cas s'analyser en termes de rentabilité ou d'utilité, et qu'il est parfois plus rationnel de dilapider son argent que d'en gagner. Seuls quelques dandys exceptionnels, d'ailleurs artistes, afficheront un mépris radical contre cette stupide époque du parapluie, du complet veston, du chapeau claqué, ce ridicule moment du triomphe de Bouvard et Pécuchet. D'où un somnambulisme tout à fait inquiétant, puisqu'il vire tôt ou tard à une aliénation bien plus grave que celle dénoncée par Marx : la société tout entière se précipite vers la liberté, en particulier vers la libération du travail, mais elle a oublié pour quelle raison elle y court. Pire : cette société ne pratique plus guère, depuis maintenant deux siècles, les activités inutiles qui justifient ce désir de liberté. Depuis la fin du Moyen-Age, un désapprentissage s'est accompli, concernant ces activités supérieures, véritables fins en vue desquelles la suppression du travail ne pouvait être qu'un moyen.

Arendt explique que la valorisation du travail s'associe intimement avec l'idée démocratique, jusqu'à en constituer peut-être le revers, ou la source. Si l'on estime qu'un individu vaut par son travail en cela qu'il se montre utile à la société, alors l'aristocratie se disloque parce qu'elle veut aussi montrer son attachement à cette même société, donc son utilité. Inversement, l'idée démocratique, reposant sur une égalité en droits, demande que cette égalité s'exprime aussi en fait ; or, on peut effectivement traduire toute activité en termes de travail et d'emploi. Travail et démocratie se renforcent l'un l'autre et provoquent, dans leur dialectique, un nivellement par le bas, consentie même par ceux qui devraient lui résister : ainsi les représentants du peuple, les artistes, les scientifiques, les philosophes. Saisis par une sorte de snobisme à l'envers, ils s'efforcent de prouver que, eux aussi, ils font œuvre utile. Lautréamont écrit : « *Le poète doit être plus utile qu'aucun citoyen de sa tribu* ».

Ce rétrécissement de l'individu à ses capacités les plus banales occasionne aussi une réduction singulière de l'horizon. Qui, aujourd'hui, considère ce qu'il fait comme une œuvre susceptible de transcender sa propre mort, et de l'inscrire dans l'histoire ? Au-delà de l'espérance de vie, il n'y a plus d'horizon. Le temps libre, si durement atteint, épongé dans une vacuité complète, se dégrade inévitablement en temps mort. Désœuvré depuis la révolution industrielle, l'individu tend à perdre toute activité, donc toute raison de vivre. La valorisation de l'utilité comme un absolu indépassable, de concert avec l'aspiration à la disparition du travail comme fin en soi, conduit paradoxalement à une inutilité totale, morbide, fatale, absurde. Dans ces conditions, comment échapper à la folie, à la haine, à la rage destructrice et suicidaire ? Le verdict d'Arendt tombe comme une alerte rouge : « *On ne peut rien imaginer de pire.* »

Complément utile :

« L'entreprise taïwanaise Foxconn a été fondée en 1974. Troisième employeur privé au monde avec son million de salariés, elle fabrique à elle seule 40 % de l'électronique de la planète. Ses sites chinois de Shenzhen et de Zengzhou, qui emploient chacun quelque 300 000 salariés, produisent à eux seuls la majeure partie de l'électronique grand public diffusée dans le monde, avec Apple pour client majeur mais non exclusif. La machine est ton seigneur et ton maître propose une analyse implacable de ce mastodonte économique, devenu dans les années 2010 l'un des symboles de l'exploitation contemporaine.

La plupart des ouvriers et ouvrières qui travaillent chez Foxconn sont de jeunes migrants venus des campagnes, attirés par la fabrique du rêve et l'espoir de devenir un nouveau Bill Gates, deux illusions que Foxconn distille efficacement. Mais à peine ont-ils mis un pied dans l'usine qu'ils basculent dans un enfer auprès duquel les « bagnes ouvriers » des usines rationalisées et les pages les plus noires de Dickens paraîtraient presque un univers pacifié. Dans ces usines qui combinent le pire du taylorisme au management à la japonaise, les ouvriers travaillent 10 à 12 heures par jour, entre six et sept jours par semaine durant les pics de production ; ils sont exposés à des substances hautement toxiques d'un bout à l'autre de la chaîne et à un encadrement idéologique digne d'Orwell. Sur les murs, des maximes résumant l'éthique du travail du PDG de Foxconn, Terry Gou : « croissance, ton nom est souffrance » ou bien : « Remplis ta tâche ou le soleil ne se lèvera plus ». Ajoutons les rassemblements critiques chaque matin et chaque soir, fréquentes occasions d'humiliations publiques qui allongent la durée du travail sans donner lieu à rémunération et, pour la chaîne, le devoir de répondre en chœur chaque matin à la question : « how are you ? » par « good ! very good ! very very good ! ». Faute de pouvoir payer un loyer, ces iSlaves dorment dans des chambrées, sans qu'ait été prévue l'existence de couples, isolés des leurs par la distance, et parfois de leurs voisins ou voisines de chambrée par la langue.

En 2010, ces usines ont connu une vague de suicides conduisant à la mort de quatorze ouvriers. Devant l'absence de réaction de syndicats numériquement puissants mais dans la dépendance financière et logistique du management, d'autorités locales tiraillées entre les exigences de légitimité juridique et d'enrichissement local, et d'un État susceptible d'autoriser la tenue de mobilisations et de grèves d'envergure modeste, mais agissant fermement pour empêcher la formation d'un mouvement de travailleurs plus vaste à l'échelle d'une industrie ou d'une ville, et refusant la création de syndicats indépendants, des universitaires et des ONG de Chine continentale, de Taïwan, de Hong Kong, appuyés par des militants ouvriers d'autres parties du globe, se sont mobilisés efficacement pour médiatiser ces suicides et leurs causes. Leurs actions ont contraint la firme à ce qu'on n'ose qualifier de recul : hausse des rémunérations, assortie toutefois de délocalisation pour trouver une main-d'œuvre acceptant de plus bas salaires, mais aussi pose de barreaux et de filets de sécurité aux fenêtres des chambrées et tentative (avortée) de faire signer aux nouveaux entrants une promesse de non-suicide constituant une décharge de responsabilité.



Le présent ouvrage est la traduction d'une brochure de combat élaborée par ce collectif en 2013 qui réunissait des écrits ou témoignages d'ouvriers et d'ouvrières dont deux n'ayant trouvé d'autre issue à cet enfer que le suicide. Yang, étudiant et ouvrier de fabrication, décrit la dépossession du travail et de soi quand l'homme se voit réduit à n'être plus qu'un appendice de la machine, « son seigneur et son maître » ; il évoque aussi des formes (individuelles) de résistance. Jenny Chan témoigne à partir d'entretiens réalisés avec l'ouvrière Tian Yu, gravement handicapée à vie à la suite d'une tentative de suicide et qui mène aujourd'hui un combat pour dénoncer l'insoutenable. Les poèmes du travailleur Xu Lizhi, qui mit fin à ses jours en 2014, sont une poignante évocation du travail à la chaîne, « écho du désespoir ». Des textes qui n'ont besoin d'aucun point d'exclamation pour susciter l'épouvante et que la douceur de leur écriture rend d'autant plus bouleversants.

En 2015, Célia Izoard, journaliste à Reporterre et essayiste critique de la technologie moderne, traduisait ces textes en leur adjoignant une postface. Cette dernière, actualisée dans cette réédition, élargit la focale pour nous précipiter dans une approche globale des recompositions du travail. Car ces voix venues de « cet autre côté du monde », sinon d'un autre siècle comme on serait enclin à le penser, ne sont pas un simple témoignage des conditions de travail en Chine (ce qui serait déjà d'un intérêt certain). Les pages percutantes de Célia Izoard viennent rappeler à qui préférerait ne pas l'entendre que Foxconn est l'autre face de la Silicon Valley, devenue le fondement matériel autant qu'imaginaire de notre quotidien. Là où les théoriciens californiens du capitalisme cognitif affirmaient l'obsolescence programmée de ce modèle de production industriel avec l'avènement du monde numérique, contemporain du tournant néolibéral, l'ouvrage restitue la matérialité tragique de la prétendue « destitution de la matière » et de la dématérialisation tant vantée. Alors que l'imaginaire de l'informatique a occulté son double matériel qu'est l'électronique et invisibilisé la production industrielle, il vient rappeler que notre XXI^e siècle s'enracine dans l'exploitation brutale de millions de mains

invisibles.

L'ouvrage ne se borne pas à susciter l'indignation. Il documente les fondements de ces déprédations humaines et environnementales, déniées par un capitalisme arrogant. Qu'on ne s'y trompe pas dès lors : quoique de petite taille, il constitue une déflagration. »

Danielle Tartakowsky, revue En attendant Nadeau, 23 juillet 2022