

KATIA GENEL

L'OUBLI DU LABEUR

Arendt et les théories féministes du travail

Paris
Klincksieck
2025

CHAPITRE 2

LE DIAGNOSTIC D'ARENDT : DU TRAVAIL DE LA NÉCESSITÉ À LA NÉCESSITÉ DU TRAVAIL

L'analyse du labeur et la distinction arendtienne du *labor* et du *work* s'inscrivent dans le cadre du diagnostic plus global d'Arendt sur la glorification théorique du travail dans la modernité et la perte de la politique qu'elle engendre. Il y a en effet un lien consubstantiel entre le projet d'Arendt formulé après *Les Origines du totalitarisme*, les éléments qui forment la base de sa réflexion dans *Qu'est-ce que la politique*, et *Condition de l'homme moderne*. Au deuxième chapitre de *Condition de l'homme moderne*, lorsqu'elle analyse l'avènement du social, Arendt montre comment le *labor*, qui relève de la nécessité, devient public. Pour elle, l'important n'est pas le fait que « les travailleurs soient admis en pleine égalité de droits dans le domaine public », mais sa conséquence : « nous avons presque réussi à niveler toutes les activités humaines pour les réduire au même dénominateur, qui est de pourvoir aux nécessités de la vie et de produire l'abondance », car « quoi que nous fassions nous sommes censés le faire pour “gagner notre vie” »¹. La glorification théorique du *labor* transforme de fait la société tout entière en une société de travailleurs². Il s'agit d'une société « qui ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté ».

1. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, in *L'humaine condition*, *op. cit.*, p. 161.

2. *Ibid.*, p. 62.

Arendt conclut qu'«on ne peut rien imaginer de pire»³. Il ne reste plus de place pour d'autres activités que celles liées à la subsistance, l'œuvre de l'artiste étant dissoute dans le jeu, tout comme la politique. Au lieu de souligner qu'un type de labeur devra nécessairement continuer d'être exercé malgré l'automatisation, ce qui découle de l'analyse qu'elle a fait précédemment, Arendt ne semble plus lui faire de place, sinon sous la forme de cette «emprise théorique du travail» qui rejoint l'emprise de la logique de la consommation : si l'automatisation peut sembler affranchir du *labor*, cela n'est vrai qu'«en apparence».

Comment articuler ce diagnostic d'une généralisation de la logique du labeur avec l'idée d'un labeur caché, oublié, par lequel Arendt entamait son analyse du travail ? La modernité a-t-elle véritablement libéré le labeur, et libéré du labeur ? Nous allons tenter de comprendre quel est au juste ce diagnostic, qui peut sembler contradictoire à première vue, entre oublié et prégnance du labeur ; et nous analyserons la manière dont s'articulent les deux volets du diagnostic sur le labeur (1). Ce faisant, nous nous interrogerons sur la teneur critique de la catégorie de labeur. Nous montrerons qu'Arendt est loin de développer seulement une analyse anthropologique, mais qu'elle propose également une critique sociale : une critique de la domination moderne de la nécessité (2).

I – UNE AMBIGUÏTÉ AU CŒUR DU DIAGNOSTIC D'ARENDT

Arendt ne diagnostique pas seulement l'oubli du labeur au sens large de la mise à l'écart de ce qui relève de la nécessité. Elle diagnostique également le redoublement théorique de cet oubli alors même que la logique du labeur, qui est celle de la nécessité, se répand dans la société (c'est la «glorification du travail» évoquée ci-dessus). Cette transformation de la société, qui voit advenir l'extension du labeur, se reflète dans les philosophies du travail : elles «répercutent sur le plan théorique l'opinion courante d'une société de travail (*labor*)» et ce faisant la radicalisent et la polarisent, toutes les activités sérieuses devenant du travail, voire du labeur, et toutes les activités non

3. *Ibid.*, p. 62.

nécessaires à la vie devenant des amusements⁴. Le couple travail-jeu recouvre, dans ces philosophies, celui de la nécessité et de la liberté, et selon l'interprétation d'Arendt, tend à le remplacer : on voit poindre ici l'analyse du loisir et de sa transformation dans la consommation de masse.

Cette analyse de la perception du travail et du jeu (tout ce qui est sérieux étant perçu comme travail et ramené à la nécessité, là où le non nécessaire est perçu comme du jeu) semble faire écho aux pages d'Adam Smith au chapitre x de la *Richesse des nations* intitulé « Des salaires et des profits dans les divers emplois du travail et du capital », interrogeant l'équilibre des avantages et désavantages des divers emplois, ainsi que les salaires de ces emplois. Lorsqu'il évoque les inégalités qui tiennent à la nature des emplois, Smith décrit en effet un renversement dans la perception de certaines activités apparemment nécessaires, mais pouvant devenir des amusements :

« La chasse et la pêche, les occupations les plus importantes de l'homme dans la première enfance des sociétés, deviennent, dans l'état de civilisation, ses plus agréables amusements, et il se livre alors par plaisir à ce qu'il faisait jadis par nécessité. Ainsi, dans une société civilisée, il n'y a que de très-pauvres gens qui fassent par métier ce qui est pour les autres l'objet d'un passe-temps. Telle a été la condition des pêcheurs depuis Théocrite. [...] Le goût naturel des hommes pour ce genre d'occupation y porte beaucoup plus de gens qu'elle ne peut en faire vivre dans l'aisance, et ce que produit un tel travail, en proportion de sa quantité, se vend toujours à trop bon marché pour fournir aux travailleurs au-delà de la plus chétive subsistance. »⁵

Si la question de la nécessité est réglée pour certains, alors les occupations (activités ou métiers) nécessaires peuvent devenir des passe-temps. Ainsi, ce qui est décisif dans l'appréhension des métiers est bien la façon dont on envisage leur rapport à la nécessité, et c'est l'assujettissement à la nécessité qui tend à les dévaloriser. La répartition des groupes sociaux, privilégiés ou dominés, s'organise en fonction

4. Arendt évoque une « tendance à rabaisser toutes les activités sérieuses au statut du gagne-pain » dans les plus récentes théories du travail, qui « définissent le travail comme le contraire du jeu » (Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, in *L'humaine condition*, *op. cit.*, p. 161).

5. Adam Smith, « Des salaires et des profits dans les divers emplois du travail et du capital », *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. Livre I*, trad. Germain Garnier revue par Adolphe Blanqui, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 174-176.

de la nature nécessaire pour eux de l'activité. Arendt propose le diagnostic selon lequel la modernité enrôle la plupart des activités dans la nécessité, là où elles pourraient être des amusements sous d'autres conditions ; cette nécessité agit en outre comme une polarité négative, un pôle de répulsion, par rapport auquel on cherche à prendre ses distances dans la société.

En somme, les théories reflètent moins le fait que le travail laborieux serait passé à la lumière, qu'elles ne constatent que toutes les activités sont ramenées à du labeur, sans que celui-ci n'apparaisse comme tel. Pour comprendre que non seulement, ce n'est pas incompatible avec le reproche fait à Marx et Smith d'avoir oublié le labeur, mais en outre que ce diagnostic est une manière de penser un redoublement paradoxal de l'invisibilisation du labeur, il nous faut revenir au détail de l'analyse que fait Arendt de la transformation du rapport au travail dans la modernité. Arendt soutient que les philosophes du travail, au premier chef desquels Smith et Marx, ont manqué la distinction entre *labor* et *work*. Ce faisant, elle énonce deux choses qu'il nous faut expliciter pour lever la contradiction apparente entre cet oubli du labeur et l'extension moderne de ce dernier. D'une part, les philosophes du travail ont oublié une dimension du travail qu'Arendt saisit à travers la catégorie de *labor*, et qu'elle rapproche d'autres catégories comme celles de travail manuel, non qualifié, et surtout improductif. Il s'agit d'une constante historique qui revêt différentes formes et il y a de ce point de vue continuité entre la période antique et la période moderne. Un travail non productif, lié à la sphère de la nécessité, est invisibilisé socialement et théoriquement dans l'Antiquité, et à nouveau dans la modernité chez Smith et Marx parce que ceux-ci envisagent le travail surtout sous l'angle de la productivité. Il y a toutefois, d'autre part, une nouveauté moderne – et Arendt ne cesse de comparer la conception antique du travail et de la citoyenneté avec la perspective de Marx et son idéal de société sans classes, cette dernière perspective représentant une copie dégradée et finalement une déformation monstrueuse de l'idéal de la Cité antique. Cette nouveauté, Arendt l'exprime en décrivant le processus par lequel la modernité donne une importance publique aux questions économiques et sociales traditionnellement caractéristiques du foyer, aux questions liées à la production et à la reproduction ; plus précisément, elle s'efforce de montrer comment, tout en prétendant parler du travail et de

la production d'objets, les philosophes du travail ne cessent de parler du labeur. Ils ne se sont pas intéressés aux objets durables, et derrière la productivité qu'ils célèbrent, il n'y a que la productivité de la vie, autrement dit ni production d'œuvres, ni travail au sens du *work*, mais uniquement du *labor*. Est-ce à dire que le labeur, loin d'être oublié, est alors omniprésent ? La thèse d'Arendt, qui sous-tend l'affirmation selon laquelle le *labor*, et non le *work*, est vu de façon erronée comme « la plus haute faculté d'édification du monde » alors qu'il s'agit en réalité d'une activité naturelle et étrangère au monde, est que l'on a affaire non plus seulement à une mise à l'écart du labeur, mais à un *déguisement conceptuel*. Les philosophes du travail apposent l'étiquette de travail sur ce qui n'est au fond que l'extension de la logique du labeur à toutes les sphères de l'activité humaine. De cette manière, ils continuent en quelque sorte à ne pas voir le labeur, cette activité dictée par la nécessité, en imaginant avoir à faire à du travail ou de la production.

Il y a quelque chose, dans ce diagnostic, qui rejoint la critique marxienne du travail sous le capitalisme, même si Arendt s'exprime en des termes conceptuels très différents et prend bel et bien Marx pour cible en lui attribuant cette confusion entre *labor* et *work*. Tous deux se rejoignent dans l'analyse d'une déformation de l'idéal de coopération dans le travail. Arendt confond sans doute ici ce que Marx défend (un idéal de travail comme accomplissement) et ce qu'il critique et veut dépasser (les conditions sociales dans lesquelles le travail s'effectue). Mais on doit aussi reconnaître qu'il y a fondamentalement dans la pensée de Marx une tension qu'Arendt permet de pointer : on ne peut aisément désaliéner le labeur, on ne peut que le restreindre pour laisser place à un travail plus accomplissant. Nous nous concentrerons sur le double diagnostic de l'oubli du labeur (1), avant de revenir sur la critique de Marx (2).

1) De l'oubli au déni du labeur

On peut distinguer entre deux sens de « l'oubli du labeur » que nous diagnostiquons : sa mise à l'écart à toutes les époques, puisqu'il n'a pas de dignité et qu'il est relégué à des groupes opprimés, et son masquage qui, lui, est spécifiquement moderne. Au moment où le travail ne peut plus, sous les conditions du capitalisme, être ce qu'il promettait

d'être dans le cadre hégélien, à savoir la reconnaissance de ce par quoi l'homme se fait homme, car il n'est finalement que du labeur, au sens d'une activité livrant les individus à un système capitaliste dont l'organicité le ramène à la nécessité, les philosophes du travail glorifient sans le dire le labeur dans sa négativité. Par ce masquage, faute de distinguer entre *labor* et *work*, on entérine le fait qu'on n'a pas su penser le labeur, autrement dit un travail non productif, voué à la nécessité et fortement aliéné. Et dans la mesure où la philosophie moderne du travail ne s'est pas donné les moyens conceptuels ou théoriques de le penser, elle ne parvient pas à le voir s'étendre, voire même : elle ne veut pas le voir. L'oubli se double d'un déni.

Arendt commence par diagnostiquer l'oubli du labeur dans les philosophies modernes du travail, en indiquant qu'elles ont oublié la distinction entre labeur et travail. Elle le montre en envisageant d'autres distinctions que l'on trouve selon elle dans ces philosophies en lieu et place de celle du *labor* et du *work*. Selon Arendt, la distinction entre travail productif et improductif est celle qui s'approche le plus du problème qu'elle tente de poser avec sa propre distinction ; elle montre son importance pour Smith et Marx qui ont tous deux « fondé sur elle tout l'édifice de leurs doctrines »⁶. À l'instar de Smith, la perspective marxienne sous-estimerait la distinction entre travail productif et improductif en raison de la confusion entre *labor* et *work* qui la fonde. Arendt évoque même un mépris partagé par ces philosophes pour le travail improductif, revers d'une opinion acceptée par l'époque moderne entière, la création de l'homme par le travail, que les doctrines des auteurs des philosophies modernes du travail reflètent⁷. Le primat du travail productif et la dévalorisation du travail

6. *Ibid.*, p. 127.

7. Arendt indique que la distinction entre travail productif et improductif est issue des physiocrates « qui distinguaient entre classes productives, propriétaires et stériles », Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 128. C'est à eux qu'elle fait remonter le critère de la productivité, entendue en un sens fort : « Comme ils pensaient que la source de toute productivité se trouve dans les forces naturelles de la terre, leur norme de productivité était liée à la création d'objets et aux besoins des hommes. Ainsi le marquis de Mirabeau, le père du célèbre orateur, qualifie de stérile "la classe d'ouvriers dont les travaux, quoique nécessaires aux besoins des hommes et utiles à la société, ne sont pas néanmoins productifs" et donne comme exemple d'ouvrage stérile et d'ouvrage productif la différence entre tailler une pierre et la produire. » *Ibid.*, p. 128, note. On note que les féministes de la reproduction sociale font aussi remonter ce terme à François Quesnay et aux physiocrates,

improductif s'imposent selon elle dans les écrits de Marx et de Smith, et elle évoque en particulier les positions de Smith sur les domestiques comme parasites qui facilitent la consommation de leurs maîtres mais ne produisent rien. Elle y voit un «refoulé» du labeur, alors même que le travail improductif sous-tend pourtant l'identification traditionnelle du labeur (*labor*) et de l'esclavage : «c'était précisément à ces serviteurs, à ces domestiques, *oiketai* ou *familiares*, travaillant pour subsister, employés beaucoup moins pour produire que pour permettre une consommation sans effort, que l'on avait toujours pensé, avant les temps modernes, lorsqu'on identifiait le travail (*labor*) avec l'esclavage»⁸. Or ce labeur, «cet effort», marqué par sa «futilité» – et il faut entendre ici son caractère fugace, évanescent⁹ – «naît d'une grande nécessité, il est motivé par une impulsion plus puissante que tout, car la vie elle-même en dépend»¹⁰. Le labeur est travail de la nécessité, travail de la vie, marqué par sa cyclicité ; il est distinct de toute production d'objet. Si «les temps modernes en général et Karl Marx en particulier» l'ont oublié, c'est parce qu'«accablés pour ainsi dire par la productivité réelle, sans précédent, de l'humanité occidentale», ils

«tendirent presque irrésistiblement à considérer tout travail comme une œuvre et à parler de l'*animal laborans* en des termes qui eussent mieux convenu

voir Silvia Federici, «Social reproduction theory: History, issues and present challenges», *Radical Philosophy* 204, Spring 2019, p. 55-57, ici p. 55.

8. *Ibid.*, p. 128.

9. Nous rejoignons la conclusion de Clara Piraud dans sa thèse de doctorat : l'emploi des termes anglais «futile» et «futility» chez Arendt correspond moins à l'idée de vanité ou d'inutilité qu'à celle de fugacité. Clara Piraud le justifie en comparant les occurrences dans la version anglaise de *Human condition* et celles de l'auto-traduction d'Arendt dans *Vita Activa: oder vom tätigen Leben*, le plus souvent par l'allemand «*flüchtig*» (ou «*Flüchtigkeit*»), «*vergänglich*» (ou «*Vergänglichkeit*»), qui correspond donc à «fugace» ou «éphémère» ; et lorsque le terme est rendu par «*vergeblich*» (ou «*Vergeblichkeit*») qui renvoie à la vanité, c'est le plus souvent avec une référence à «*Flüchtigkeit*» ou «*Vergänglichkeit*». Cf. Clara Piraud, «Démocratie et totalitarisme à l'épreuve du *logos* : comment Hannah Arendt renouvelle la tradition antique grecque», thèse de doctorat soutenue à l'université de Strasbourg, 2024, p. 359. Concernant le labeur, on peut considérer que le sens de vanité est aussi présent, de façon étroitement liée à la fugacité, dans la mesure où cette activité peine à trouver son sens du fait d'être perpétuellement à recommencer.

10. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 128.

à l'*homo faber*, en espérant sans cesse qu'il ne restait plus qu'un pas à faire pour éliminer complètement le travail et le besoin.»¹¹

C'est sur cette confusion, que l'on peut appeler un *masquage conceptuel*, qu'il nous faudra revenir dans la section suivante. En effet, Arendt diagnostique bel et bien un oubli voire un déni du labeur dans les temps modernes, lié à l'intention de le dépasser et de l'éliminer dans un idéal de société sans classe, et dans le même temps, son extension dans la société. Cette contradiction n'est qu'apparente : le labeur, entendu comme processus vital, est en effet perçu comme prédominant au moment où il est saisi comme productif, selon un usage du terme qu'Arendt conteste, donc au moment où il est mécompris comme *work*.

Il nous semble intéressant et pertinent de prendre au sérieux la piste qu'Arendt ouvre à partir de sa critique d'un oubli marxien du travail improductif depuis lequel comprendre le primat du productif qui va se résorber dans la vie – oubli lié à la volonté en quelque sorte magique de le voir dépassé –, par-delà les éventuelles erreurs de lecture auxquelles Arendt se livre à propos de Marx. Certes, suivant Franck Fischbach, c'est à tort qu'Arendt accuse Marx de n'avoir pas distingué entre travail productif et improductif : elle les distingue par types d'objets produits, en rabattant cette distinction sur celle entre *labor* et *work*, tandis que chez Marx, cette distinction dépend du caractère « d'élément créateur de valeur d'échange et de survalueur »¹². Ce n'est pas du point de vue de l'objet produit, mais selon les rapports économiques dans lesquels il s'inscrit et du point de vue de la valeur produite pour le capitaliste, que Marx nomme « improductif » un type de travail.

« Un comédien par exemple, un clown même, est par conséquent un travailleur productif, du moment qu'il travaille au service d'un capitaliste [...], à qui il rend plus de travail qu'il n'en reçoit sous forme de salaire, tandis qu'un tailleur qui se rend au domicile du capitaliste pour lui raccommoder ses chaussures, ne lui fournit qu'une valeur d'usage et ne demeure qu'un travailleur improductif. »¹³

11. *Ibid.*, p. 128.

12. Franck Fischbach, *Après la production*, *op. cit.*, p. 44.

13. Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, livre IV du *Capital*, tome 1, sous la responsabilité de Gilbert Badia, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 167.

Quelle que soit la pertinence de sa critique de Marx, le mérite d'Arendt est, au contraire de ce dernier, d'attirer l'attention sur un type d'activités – le travail improductif et la domesticité (renvoyant au *labor*) – du point de vue du monde qu'elles reproduisent, entretiennent ou instituent. Plus encore, l'intérêt de son analyse est de rapporter ce type d'activités à une situation de relégation sociale, ce qui ouvre la possibilité d'une analyse critique, par exemple féministe. S'il est vrai qu'Arendt n'adopte pas un prisme marxien, on peut penser que ce prisme favorisait l'invisibilisation de ces activités, ce que les féministes ont indiqué par leur propre critique de Marx : il y a une difficulté de Marx à penser de manière précise un travail improductif ou non productif de biens au sein de son cadre théorique¹⁴. Or Arendt nous montre à quel point ce trait est essentiel dans la définition des activités, et il n'est pas aussi aveugle à la position dans les rapports de production que ce qu'on peut penser, car il renvoie à une organisation spécifique de ce travail. Le labeur est précisément l'activité qui produit ce qui ne reste pas, qui est évanescent, qu'il s'agisse du travail du livreur, d'une partie des services, ou du travail domestique ; ce sont des travaux plus isolés car on n'y construit pas collectivement des œuvres. Arendt diagnostique que le travail productif se met à fonctionner sur ce modèle laborieux, produisant de l'éphémère, ce qu'elle tient pour une source de maux.

À l'occasion de son analyse des distinctions conceptuelles autour du travail, Arendt cerne ainsi de plus près cette dimension improductive qui caractérise le labeur. Elle défend l'idée selon laquelle c'est sa logique évanescence et sans doute aussi vaine (le *futile* ayant ici les deux connotations) qui se répand dans la société. Arendt reprend ici un rapprochement opéré par Smith lui-même, lorsqu'il analyse la prétention des intellectuels à la dignité de leur travail, avec le développement de la bureaucratie, et qu'il rapproche l'intellectuel du domestique,

« encore que sa fonction soit moins de garder intact le processus vital et de pourvoir à sa régénération que d'assurer l'entretien des diverses machines géantes de

14. Outre les travaux des féministes, on peut citer Christophe Darmangeat qui montre l'embaras de Marx à saisir précisément dans le cadre de sa théorie de la valeur toutes les formes du travail improductif, et notamment ses formes reproductives qui sont l'objet des approches féministes, C. Darmangeat, *Le profit déchiffré. Trois essais d'économie marxiste*, La Ville brûle, 2016, notamment le deuxième essai.

la bureaucratie dont le fonctionnement consomme ses propres services et dévore ses propres produits aussi rapidement, aussi impitoyablement que le processus biologique lui-même.»¹⁵

En terminant la série de comparaisons entre les catégories de métiers qu'elle avait initiée par une référence à l'oubli de la domesticité, Arendt procède elle aussi à cette assimilation du travail intellectuel à une forme de domesticité improductive : « le travail de certains ordres les plus respectables de la société est, comme celui des domestiques, improductif de toute valeur »¹⁶. C'est en reprenant l'idée de Smith qui sous-tend cette comparaison qu'Arendt achève sa réflexion sur le *labor* par un diagnostic sur la société de consommateurs, qui est une société de travailleurs, au sens où le travail renvoie à la production et la consommation immédiates, dans laquelle « la vie devient facile » : la société, « éblouie par l'abondance de sa fécondité », risque de ne plus être capable de reconnaître sa futilité – la futilité d'une vie qui « ne se fixe ni ne se réalise en un sujet permanent qui dure après que son labeur est passé »¹⁷. Arendt reprend là les termes utilisés

15. *Ibid.*, p. 133. Honneth ne fait pas autre chose lorsqu'il inclut à la fois les services administratifs et les services à la personne dans son concept de travail (Axel Honneth *Le souverain laborieux. Une théorie normative du travail*, trad. Frédéric Joly et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2024).

16. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, in *L'humaine condition*, p. 133. Arendt s'appuie sur la comparaison de Smith entre les domestiques et d'autres activités non productives de « quelques-unes des classes les plus respectables de la société » qui ne produisent aucune valeur : « le souverain, par exemple, ainsi que tous les autres magistrats civils et militaires qui servent sous lui, toute l'armée, toute la flotte, sont autant de travailleurs non productifs ». Il poursuit : « quelques-unes des professions les plus graves et les plus importantes, quelques-unes des plus frivoles, doivent être rangées dans cette même classe : les ecclésiastiques, les gens de loi, les médecins et les gens de lettres de toute espèce, ainsi que les comédiens, les farceurs, les musiciens, les chanteurs, les danseurs d'Opéra, etc. Le travail de la plus vile de ces professions a sa valeur qui se règle sur les mêmes principes que toute autre sorte de travail ; et la plus noble et la plus utile ne produit par son travail rien avec quoi on puisse ensuite acheter ou faire une pareille quantité de travail. Leur ouvrage à tous, tel que la déclamation de l'acteur, le débit de l'orateur ou les accords du musicien, s'évanouit au moment même qu'il est produit. » (Adam Smith, « Du travail productif et du travail non productif. – De l'accumulation du capital », livre II (« De la nature des fonds ou capitaux. De leur accumulation et de leur emploi »), in *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* I, trad. de Germain Garnier, revue par Adolphe Blanqui, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 418).

17. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, in *L'humaine condition*, *op. cit.*, p. 167.

par Adam Smith lorsqu'il décrit le travail domestique comme activité non productive dans la section « De l'accumulation du capital, ou du travail productif et du travail non productif » du livre II des *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* :

« Le travail du domestique, au contraire, ne se fixe ou ne se réalise sur aucun objet, sur aucune chose qu'on puisse vendre ensuite. En général, ses services périssent à l'instant même où il les rend, et ne laissent presque jamais après eux aucune trace ou aucune valeur qui puisse servir par la suite à procurer une pareille quantité de services. »¹⁸

Que veut dire Arendt lorsqu'elle considère que la société de travail ne sait plus reconnaître sa propre futilité ou fugacité ? Elle met en lumière le fait que le travail laborieux passe, qu'il est évanescent et ne se fixe pas dans des objets, de telle sorte qu'il n'apparaît même plus comme sphère séparée. Dans la modernité, certaines tâches, qui relèvent pourtant de la sphère de la nécessité, sont facilitées et même en quelque sorte atténuées – à tel point qu'on peut perdre la conscience des forces de nécessité auxquelles on obéit « quand le labeur et l'effort, manifestations extérieures de la nécessité, deviennent à peine sensibles »¹⁹. Ainsi, dans le moment où elle met en lumière ce *labor* oublié, Arendt redouble son diagnostic d'un autre exprimant la crainte que la logique laborieuse et fugace gouverne désormais la société, sans qu'elle *apparaisse* comme telle. Ce processus menace l'édification d'un monde commun et la possibilité d'un espace politique constitué d'êtres libres.

Il y a donc deux modalités de l'oubli du travail, la première étant l'invisibilisation classique du labeur, et la deuxième un déni spécifiquement moderne. Pour comprendre ce dernier, il faut revenir sur la méprise catégorielle de Marx et Smith, qui constitue un « masquage conceptuel » (2), avant d'étudier la façon dont cette méprise peut être interprétée comme une réaction au refoulement du labeur – et même une « vengeance » du labeur (3).

18. Adam Smith, « Du travail productif et du travail non productif. – De l'accumulation du capital », *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, *op. cit.*, p. 418.

19. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, in *L'humaine condition*, *op. cit.*, p. 167.

2) *Un masquage conceptuel*

En appliquant cette distinction entre *labor* et *work* à la pensée de Marx et Smith, Arendt entend certes, d'une part, souligner leur oubli de l'improductivité mais, d'autre part, montrer qu'ils mettent en avant une « productivité » du *labor*, productivité comprise paradoxalement comme étant celle de la vie, ce qui brouille la distinction entre reproduction de la vie et production d'objets. Selon Arendt, c'est « à cause de sa “productivité” que le labeur (*labor*), à l'époque moderne, s'est élevé au premier rang »²⁰. Cette productivité est la source de la confusion : en valorisant une productivité, aux dépens de l'improductif, qui est en réalité une productivité vitale sans objet, les auteurs parlent du *labor* dans les termes du *work*.

Arendt rappelle que pour Marx, la fonction principale du travail est la production de la vie, et qu'il rangeait le travail avec la procréation²¹. Le travail et la reproduction sont conçus comme deux modes du même processus de « fertilité vitale », l'un étant la reproduction de la vie en assurant la conservation de l'individu, l'autre étant la production de la vie d'autrui assurant la perpétuation de l'espèce²². Dans la même perspective, Arendt interprète le livre III du *Capital* comme défendant l'idée selon laquelle « le surplus de travail au-delà des besoins immédiats sert à l'“extension progressive du processus de reproduction” »²³. Le concept restreint de travail (*labor*) qu'Arendt met en lumière chez Marx est axé sur la reproduction de la vie et l'entretien du cycle de la vie biologique au sens du « métabolisme de l'homme avec la nature », comme Arendt le précise en reprenant les termes du *Capital*²⁴. Le travail est pour Marx le « processus dans lequel le “matériau de la nature est adapté par un changement de forme aux besoins de l'homme”, de sorte que le “travail s'est incorporé à son sujet” »,

20. *Ibid.*, p. 127.

21. Arendt cite *L'Idéologie allemande* (Friedrich Engels, Karl Marx, Joseph Weydemeyer, *L'idéologie allemande*, trad. Jean Quétier et Guillaume Fondu, Paris, Éditions sociales, 2014) ainsi que *Travail salarié et capital*, Paris, Éditions sociales, 1972.

22. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, in *L'humaine condition*, p. 143.

23. *Ibid.*, p. 138, note 3.

24. *Ibid.*, p. 138. Arendt cite *Le Capital I* (I, 2 et III, 5), ainsi que l'expression marxienne non métaphorique de « processus vital de la société ».

en précisant qu'il parle « “physiologiquement” » et que « travail et consommation ne sont que deux stades du cycle perpétuel de la vie biologique »²⁵. On peut critiquer cette position d'Arendt du point de vue marxien, et cette critique a été notamment formulée par Franck Fischbach autour de la notion arendtienne de fertilité de la vie qui sous-tend la productivité²⁶ : Arendt attribue à Marx, avec ce concept de fertilité, une position naturaliste qui n'est pas la sienne puisqu'il élabore une théorie des conditions sociales du travail, nous y reviendrons dans la section suivante.

Cette production de la vie est pour Arendt l'origine oubliée de la théorie que Marx « élabora ensuite en substituant au “travail abstrait” la force de travail de l'organisme et en se représentant la plus-value comme la quantité de force de travail subsistant lorsque le travailleur a produit ses moyens de reproduction »²⁷. De ce point de vue, l'analyse de la force de travail est bien l'élément le plus original de Marx : à la différence de la productivité du travail au sens de la fabrication d'objets (*work*), « qui ajoute de nouveaux objets à l'artifice humain », la « productivité de la force de travail ne produit qu'incidemment des objets et se préoccupe avant tout des moyens de se reproduire », elle ne « “produit” jamais rien que de la vie »²⁸.

« Tout ce que produit le travail (*labor*) est fait pour être absorbé presque immédiatement dans le processus vital, et cette consommation, régénérant le processus vital, produit – ou plutôt reproduit – une nouvelle “force de travail” nécessaire à l'entretien du corps. »²⁹

Le concept de travail qu'Arendt retient de Marx est donc celui d'un travail productif qui a pour productivité la vie et non les objets, dont il n'aurait « que faire »³⁰. En pensant le travail comme production et reproduction de la vie (le travailleur reproduit sa vie en produisant ses moyens de subsistance), Marx aurait sous-estimé la production

25. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, in *L'humaine condition*, p. 138.

26. Franck Fischbach, *Après la production. Travail, nature et capital*, Paris, Vrin, 2019, notamment p. 40-48.

27. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 143.

28. *Ibid.*, p. 129.

29. *Ibid.*, p. 138.

30. *Ibid.*, p. 138, note 3. Arendt se fonde sur l'absence de rôle de l'imagination (qui distingue l'architecte de l'abeille) dans la théorie marxienne du travail.

d'objets et par conséquent la production du monde. « S'intéressant aux "forces productives de la société" », Marx « ignore complètement la question d'une existence séparée d'objets du monde dont la durabilité résiste et survit aux processus dévorants de la vie »³¹. Selon Arendt, tout travail pour Marx est productif, et tout devient objet de consommation ; il y a ainsi absorption de l'œuvre (*work*) dans le travail (*labor*), ou plutôt du travail dans le labeur. « Les idéaux de l'*homo faber*, fabricant du monde : la permanence, la stabilité, la durée, ont été sacrifiés à l'abondance, idéal de l'*animal laborans* »³². C'est le fait d'attribuer la productivité à la vie qui vient ôter toute pertinence à la distinction entre exécution de tâches serviles et production d'objets durables, distinction qu'Arendt entend pour sa part maintenir.

Arendt pense certainement ici aux passages du *Capital* de Marx portant sur la production de valeur comme dépense de force de travail, au sens physiologique. Après avoir souligné que dans son travail de transformation de la nature, l'être humain est « constamment soutenu par des forces naturelles », Marx revient à la valeur de la marchandise et précise :

« Si l'on fait abstraction du caractère déterminé de l'activité productive, et donc du caractère utile du travail, il reste que celui-ci est une dépense de force de travail humaine. La confection et le tissage bien qu'étant des activités productives qualitativement distinctes, sont l'une et l'autre une dépense productive de matière cérébrale, de muscle, de nerf, de mains, etc. et sont donc, en ce sens, l'une et l'autre du travail humain. Ce ne sont que deux formes distinctes de dépense de la force de travail humaine. [...] La valeur des marchandises représente du travail humain tout court, une dépense de travail humain en général. »³³

Le travail moyen simple est une « dépense de la force de travail simple que tout homme ordinaire possède en moyenne dans son organisme physique » ; et le travail « plus complexe » ne vaut que comme « potentialisation » ou « multiplication » du travail simple³⁴. Selon Marx, tout travail est « pour une part dépense de force de travail humaine, au sens physiologique, et c'est en cette qualité de travail humain identique, ou encore de travail abstraitement humain, qu'il constitue

31. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, in *L'humaine condition*, *op. cit.*, p. 145-146.

32. *Ibid.*, p. 160.

33. Karl Marx, *Le Capital*, livre I, chapitre I, paragraphe 2 « Le double caractère du travail représenté dans les marchandises », p. 50.

34. *Ibid.*, p. 50.

la valeur marchande» ; «d'un autre côté, tout travail est dépense de force de travail humaine sous une forme particulière déterminée par une finalité, et c'est en cette qualité de travail utile concret qu'il produit des valeurs d'usage»³⁵. Comme l'indique la note 15, Marx critique ici les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* de Smith qui entendent prouver qu'une quantité égale de travail a toujours la même valeur, confondant la détermination de la valeur de la marchandise par le quantum de travail dépensé dans sa production, avec la détermination de sa valeur par la valeur du travail ; Smith pressent toutefois que tout travail n'est qu'une dépense de force humaine de travail, mais comprend cette dépense de façon négative, comme sacrifice de repos, de liberté et de bonheur, au lieu de la voir comme «activité vitale normale»³⁶.

Ce passage fait justement écho à la distinction entre *labor* et *work* relevée dans une note de la quatrième édition du *Capital* ajoutée par Engels, soulignant que la langue anglaise présente l'avantage d'avoir deux termes pour ces aspects différents du travail. Le *work* désigne le travail «qui crée des valeurs d'usage et qui est déterminé qualitativement», là où le *labor* renvoie au travail «qui crée de la valeur et n'est mesuré que quantitativement». Arendt semble s'appuyer sur cette distinction pour critiquer la conception marxienne du *labor* en tant qu'elle oublierait la production qualitative de valeurs d'usage.

Ainsi, nous avons voulu établir qu'il y a continuité, et non rupture du propos ou contradiction, entre le diagnostic que fait Arendt d'un oubli du labeur dans les philosophies du travail et sa critique de la glorification théorique du labeur : elle diagnostique en réalité deux modalités de l'oubli, ou encore ce qu'on peut considérer comme un oubli *continué*, redoublé par le fait de parler de travail là où en réalité il n'y a plus que du labeur, au sens d'un assujettissement à la logique vitale voire dévorante qui est celle du capitalisme.

3) *La vengeance du labeur*

On peut donc comprendre le diagnostic arendtien de la prédominance du *labor* comme renvoyant en réalité à une sorte de

35. *Ibid.*, p. 53.

36. *Ibid.*, p. 53.

présence-absence. Le labeur est, depuis l'Antiquité, invisibilisé en tant qu'il relève de la nécessité ; mais cette invisibilisation, avons-nous établi, est réitérée par la confusion du *labor* et du *work*, puisque les auteurs déniaient le *labor* en le considérant comme si c'était du *work*. Ce qui est caché, travesti, c'est l'extension de la nécessité, autrement dit la prédominance d'une logique économique et sociale – tel est le diagnostic qui se fait jour si l'on va au-delà de l'apparence de contradiction. En plusieurs occurrences, Arendt parle d'un refoulement du labeur et de sa « vengeance » dans la modernité. On trouvait déjà cette idée en 1952, dans son *Journal de pensée*. Évoquant le refoulement moderne de la dimension de labeur et le primat du travail producteur d'objets (*work*), Arendt parlait alors d'un travestissement qui impliquait un retour du refoulé du travail, une vengeance du labeur :

« La malédiction, une fois que la misère aura été abolie au moyen du travail, consiste en ce que désormais toute activité est devenue travail et que les ἀναγκαῖα ont déplacé toutes les autres choses. Telle est pour ainsi dire leur vengeance. Travestir le travail en fabrication, le travailleur en artisan, ne change pas grand-chose à la question. »³⁷

L'extension du *labor*, pour autant qu'il est « facilité » par le progrès technique, permet d'un côté d'abolir la misère en réglant, pense Arendt, la question sociale (elle fait valoir ce point de vue qu'on peut qualifier d'optimiste dans sa lecture de Simone Weil par exemple) ; mais son revers est un bouleversement de toutes les activités et de toutes les choses avec lesquelles on a un rapport. Car c'est à un assujettissement à la nécessité que l'on a affaire, et il demeure en quelque sorte opérant, même travesti. Il s'est déplacé dans d'autres champs, telle est la vengeance des choses nécessaires, ce qui rend plus difficile encore d'être libre au sens de l'agir politique, donc d'être libéré de cette nécessité. La malédiction ou la vengeance du labeur, alors que l'on croit en venir à bout, est précisément selon Arendt que la dimension de la nécessité est sortie de son champ et vient qualifier toutes les activités. L'enjeu de cette transformation est dès lors une nouvelle invisibilisation du *labor* : on ne le voit pas, on ne voit plus la nécessité parce qu'on n'en sent plus, sur le plan public, la contrainte. Après avoir évoqué la lecture de Simone Weil, nous reviendrons

37. Hannah Arendt, *Journal de pensée* (1950-1973), U. Ludz et I. Nordmann (éd.), trad. S. Courtine-Denamby, Paris, Seuil, 2005, p. 232.

sur cette transformation de la domination qui prend la forme de la nécessité, et qui présuppose de tracer un fil continu de l'esclavage au travail moderne, même si Arendt ne les met pas sur le même plan.

Le diagnostic arendtien d'un règlement de la question sociale qui a des effets politiques est présent dans la discussion qu'Arendt fait de Simone Weil, qui nous conduit au cœur de l'ambivalence du labeur, entre activité anthropologique liée à notre condition d'êtres vivants pris dans la nécessité et activité exercée dans un contexte socio-historique spécifique, déléguée à certains groupes, des esclaves aux ouvriers. C'est en citant *La Condition ouvrière* de Simone Weil qu'Arendt analyse l'entrecroisement de ces deux aspects que sont le malheur existentiel et le malheur historique dans son *Journal de pensée*. Nous sommes en mai 1952, et on peut tout à fait penser que *Condition de l'homme moderne (Human condition)* répond en quelque sorte au titre de Simone Weil, en tentant d'exprimer ce qu'Arendt a voulu voir de « tout à fait vrai » chez cette dernière, à savoir que la révolte contre la condition humaine est présente de façon sous-jacente à la révolte ouvrière dans l'idée révolutionnaire, mais qu'elle est illusoire. Dans cette idée de Simone Weil à laquelle Arendt souscrit, il y a bien la reconnaissance du caractère indépassable du labeur, de telle manière que seule la révolte contre l'injustice sociale est finalement saine, l'autre révolte étant mensongère. Arendt cite Simone Weil :

« En tant que révolte contre l'injustice sociale, l'idée révolutionnaire est bonne et saine. En tant que révolte contre le malheur essentiel à la condition même des travailleurs, elle est un mensonge. Car aucune révolution n'abolira ce malheur. Mais ce mensonge est ce qui a la plus grande emprise... Le nom d'opium du peuple... convient essentiellement à la révolution. L'espoir de la révolution est toujours un stupéfiant. »³⁸

38. Hannah Arendt, *Journal de pensée I, op. cit.*, p. 230-231 (la citation est tirée de Simone Weil, *La Condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1951, p. 263, la fin de la citation complétée est : « Mais ce mensonge est ce qui a la plus grande emprise, car ce malheur essentiel est ressenti plus vivement, plus profondément, plus douloureusement que l'injustice elle-même. D'ordinaire d'ailleurs on les confond. Le nom d'opium du peuple que Marx appliquait à la religion a pu lui convenir quand elle se trahissait elle-même, mais il convient essentiellement à la révolution. L'espoir de la révolution est toujours un stupéfiant. »).

Elle commente :

«Cela veut dire que la révolution du xx^e siècle en tant qu'elle est depuis Marx la révolution de la classe laborieuse, portait déjà en elle, et ce depuis toujours, la révolte de l'homme en tant qu'être qui travaille, c'est-à-dire la révolte contre la "condition humaine", contre l'ἀναγκή de la "condition humaine".»³⁹

L'idée révolutionnaire contient un élément illusoire, qui a trait à un noyau de révolte contre la condition humaine de travail ou de labeur qui est pourtant indépassable. Simone Weil insiste en effet dans ses écrits sur la distinction entre une nécessité véritable qui tient à la nature des choses et une fausse nécessité qui résulte des actions humaines et engendre un malheur social. L'illusion du révolutionnaire est de penser que le bouleversement social peut supprimer la servitude inhérente à la condition humaine, parce qu'il fait du social l'origine de tout malheur et ne reconnaît pas de malheur existentiel. Mais il existe une autre forme d'illusion chez celui qui considère le malheur social comme inévitable parce qu'il le confond avec le malheur de notre condition. Il risque de le conforter, voire de le justifier, faute de distinguer entre le malheur lié à notre condition «humaine» et les crimes commis par les hommes⁴⁰.

Simone Weil aurait ainsi vu que cet espoir de libération, illusoire, fonctionne comme un opium du peuple et mine l'idée révolutionnaire. Mais pour Arendt, il faudrait faire un pas de plus et s'attaquer au problème politique, qui commence «une fois que le problème social a été résolu»⁴¹. Avant cette remarque, en avril 1952, Arendt avait mentionné la citation de l'*Illiade* – qu'elle traduit : «bien malgré toi, sous la pression d'une dure nécessité» – que Simone Weil a choisi comme épigraphe à son livre *La Condition ouvrière*, et indiqué son accord avec Simone Weil jusqu'au point où celle-ci s'est «ensuite empêtrée dans les conséquences sociales d'une nécessité élémentaire qui trouve son expression dans l'injustice, parce que, comme tous les Européens, elle ne savait pas qu'il est possible d'y mettre fin»⁴².

39. Hannah Arendt, *Journal de pensée I*, op. cit., p. 230-231.

40. Simone Weil, *La condition ouvrière*, op. cit., p. 269. «Autrement il est inévitable qu'on se trompe soit en regardant comme des injustices des souffrances inscrites dans la nature des choses, soit en attribuant à la condition humaine des souffrances qui sont des effets de nos crimes et tombent sur ceux qui ne les méritent pas.»

41. Hannah Arendt, *Journal de pensée I*, op. cit., p. 223. Arendt souligne.

42. *Ibid.*, p. 223.

Pour Arendt, Weil défend la thèse selon laquelle le travail ne peut être libre et que cet « asservissement de l'homme par l'homme est déterminé par l'asservissement plus originel de l'homme aux ἀναγκαῖα ». Arendt oscille entre admettre l'importance fondamentale de la nécessité qui commande un asservissement politique, et considérer que cette nécessité n'est pas le problème car elle peut être dépassée précisément dans une autre organisation historique du travail. Arendt poursuit :

« Les Grecs l'avaient si bien compris que c'est en ce sens qu'eux-mêmes comprenaient encore l'artiste, lequel ne "travaille" pas à proprement parler, mais fabrique. La fabrication elle-même portait encore le stigmate du travail et de ce fait des ἀναγκαῖα. Nous en revanche, percevons encore l'aspect "créateur" du travailleur, tant nous refusons d'admettre d'où provient la contrainte proprement dite. »⁴³

Arendt suggère que la dimension de la contrainte et de la nécessité se trouve refoulée par les modernes qui glorifient le travail. Plusieurs remarques d'Arendt mettent également en garde contre le fait que nous, modernes, ne prenons pas la mesure du labeur et de la nécessité. Par exemple, « en reconnaissant la "dignité du travail", on minimise l'Ἀνάγκη et par là tout ce qu'on ne peut pas maîtriser – la mort, la souffrance, etc. »⁴⁴ ; dans le moment même où l'on devient tous également esclaves des ἀναγκαῖα⁴⁵, livrés à la sphère de la nécessité, on se croit ainsi fabricateurs, c'est-à-dire que l'on se prend pour des démiurges.

Ce qui rend la position d'Arendt complexe est que son commentaire de Simone Weil vise dans le même temps à répondre à Marx. Au milieu des considérations sur le travail et les ἀναγκαῖα, se glissent d'autres idées. Dans un poème écrit par Arendt dans son *Journal de pensée*, il y a l'idée selon laquelle le malheur non pris en considération est le malheur politique : le fait d'avoir été déclaré superflu sur un plan politique (« De la superfluité, la voix / de Dieu ne nous sauve pas. / Elle ne parle qu'aux nécessiteux / aux assoiffés, aux impatients. Mon Dieu ne nous oublie pas »⁴⁶). Ceci trouve sa solution dans un

43. *Ibid.*, p. 224.

44. *Ibid.*, p. 224.

45. Arendt précise que nous ne serons « plus jamais aussi libres que l'étaient les Grecs ; aucun progrès technique ne nous aidera à échapper à nouveau à l'esclavage des ἀναγκαῖα. » *Ibid.*, p. 228.

46. Hannah Arendt, *Journal de pensée I, op. cit.*, p. 228. Poème traduit par Denis Thouard. On peut aussi l'interpréter comme une réponse à l'interprétation que fait

contexte de liberté politique qu'Arendt croit voir réalisé aux États-Unis (« l'expérience américaine semble avoir restitué sa dignité à l'homme »⁴⁷). Différentes modalités de relations entre les hommes permettent de maîtriser la nécessité : l'organisation de la communauté des travailleurs en tant qu'elle est politique, puisque la maîtrise commune des ἀναγκᾶ ne provient pas directement du travail mais de la politique, ou l'amour, lorsque l'Ἀνάγκη se manifeste sous la forme du besoin, qui suppose communauté et réciprocité, et non sous celle de la contrainte.

La leçon de cette discussion de Simone Weil et en arrière-fond, de Karl Marx, et de cette tentative pour articuler condition historique et condition existentielle, peut être précisée dans les termes du social et du politique, ou dans ceux, utilisés quelques années plus tard, de la libération et de la liberté : on *peut* mettre fin à l'injustice (sociale), se libérer par la technique en écartant la misère. Mais alors, commente Arendt, l'Ἀνάγκη « montre son vrai visage », « comme si toute contrainte et toute violence reposaient sur le fait élémentaire de l'être-contraint par les ἀναγκᾶ, c'est la vérité du matérialisme »⁴⁸. Arendt désigne le véritable problème, qui demeure à ses yeux l'injustice politique en tant qu'elle empêche la liberté. La misère est un problème social qui peut trouver une solution ; mais c'est aussi un problème politique lorsqu'on prend la mesure du fait que la nécessité impose une forme de domination qui passe par la préoccupation pour les besoins ou l'assujettissement aux désirs et détourne de la politique. Arendt rappelle que ceux dont les besoins ne sont pas satisfaits ne peuvent pas davantage accéder à la liberté que ceux qui poursuivent sans fin leurs désirs, et elle renvoie dos-dos de façon assez surprenante, à nouveau en termes de « revanche », l'émergence européenne de la question de la pauvreté et la société de consommation américaine, autrement dit les dévoiements des deux révolutions par rapport à l'idéal de liberté⁴⁹.

Simone Weil de la présence de Dieu comme la seule source capable de rassasier la « faim de finalité » qui constitue l'être même de tout homme dans la condition de travailleur.

47. Hannah Arendt, *Journal de pensée I*, op. cit., p. 224.

48. *Ibid.*, p. 223.

49. « S'il est vrai que la liberté ne peut advenir que pour ceux dont les besoins ont été satisfaits, il est tout aussi vrai qu'elle échappera toujours à ceux qui sont déterminés à vivre pour leurs désirs. Le rêve américain, tel que le XIX^e et le XX^e siècle

Une domination par la nécessité

Dans la modernité, la nécessité devient selon Arendt la forme que prend la domination. D'où la thèse étonnante que la théoricienne défend concernant le remplacement de la violence historiquement à l'œuvre dans l'histoire par un « retour de la nécessité » dans le présent⁵⁰. Le diagnostic d'Arendt – éloigné de toute justification de l'esclavage qui est la modalité par laquelle les Grecs se sont libérés du rapport à la nécessité – est celui d'une évolution qui va dans le sens d'une pacification. En posant que la technologie devient l'espoir de libération sur lequel les hommes se fondent⁵¹, elle souligne en creux l'irréductibilité du labeur au-delà même de l'automatisation. Elle pointe en outre la persistance du désir de s'en décharger, désir illusoire puisque, qu'il s'agisse de l'esclavage, qui consiste à faire porter le fardeau de la nécessité à d'autres hommes par la violence, ou de

ont fini par le concevoir sous le choc de l'immigration de masse, n'était ni le rêve de la Révolution américaine – la fondation de la liberté –, ni le rêve de la Révolution française – la libération de l'homme ; c'était malheureusement le rêve d'une “terre promise”, où coulent le lait et le miel. Et le fait que le développement de la technologie moderne fut vite en mesure de réaliser ce rêve, au-delà des espérances les plus folles, eut tout naturellement pour effet de confirmer les rêveurs dans l'idée qu'ils étaient réellement venus vivre dans le meilleur des mondes possibles. » (*De la révolution*, p. 448-449).

50. « Tout se passe comme si l'élimination progressive de la violence au cours des temps modernes entraînait presque automatiquement le retour de la nécessité à son niveau le plus élémentaire. » Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, in *L'humaine condition*, p. 163. Voir aussi : « Exclure la violence de la vie sociale a d'abord eu pour unique conséquence d'accorder à la nécessité que la vie impose à chacun un espace infiniment plus grand que jamais. En fait, la vie de la société n'est pas dominée par la liberté, mais par la nécessité. » (*Ibid.*, p. 238-239). On trouve ces remarques dans H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Jerome Kohn (éd.), préface et notes de Carole Widmaier, trad. Carole Widmaier, Muriel Frantz-Widmaier, Sylvie Taussig et Cécile Nail, Paris, Le Seuil, 2014, p. 238 *sqq.* C. Widmaier commente ce texte : « [L]a suppression des modes explicites de domination laisse la voie ouverte à une violence encore plus massive, qui rend l'action beaucoup plus difficile : celle de la nécessité » (p. 239).

51. « Toute souveraineté tient sa source première, la plus légitime, du désir qu'a l'homme de s'émanciper de la nécessité vitale, et les hommes parvinrent à cette libération par la violence, en forçant d'autres à porter à leur place le fardeau de la vie. C'était là le principe même de l'esclavage, et c'est seulement l'essor de la technologie, et non pas celui des idées politiques modernes en tant que telles, qui a réfuté l'ancestrale et terrible vérité selon laquelle seules la violence et la domination exercées sur les autres pouvaient rendre libres certains hommes. » (*De la révolution*, p. 425).

l'époque de l'automatisation, dans laquelle on espère que le développement de la technologie le prenne en charge sans violence, la libération opérée se fonde dans les deux cas sur une soumission et une nouvelle dépendance aux hommes qu'on asservit ou aux machines. Elle ne relève pas de la liberté⁵².

Le refoulement ou le déni du labeur propre à la modernité constitue une nouvelle modalité de l'oubli du labeur qui renvoyait à l'invisibilité des activités cachées car liées aux nécessités depuis l'Antiquité. Dans ces deux oublis, se jouent deux désirs de libération qui sont liés à chaque fois à un nouvel assujettissement et n'impliquent pas la liberté politique :

« Dans l'esprit de la tradition politique en tout cas, ne pas être libre se définit de deux manières. C'est être soumis à la violence d'autrui, mais c'est aussi, en un sens même plus originel, être soumis à la pure nécessité de la vie. L'activité qui correspond à la contrainte avec laquelle la vie elle-même nous force à nous procurer le nécessaire est le travail. Dans toutes les sociétés prémodernes, il était possible de se libérer de ce travail en forçant d'autres hommes à travailler pour soi, c'est-à-dire par la violence et la domination. Dans la société moderne, le travailleur n'est soumis à aucune violence ni à aucune domination ; il est contraint par la nécessité immédiate, inhérente à la vie même. La nécessité a donc ici remplacé la violence. »⁵³

52. Roy T. Tsao souligne ce point : la liberté suppose une libération de la nécessité, mais la « solution » que représente l'esclavage est illusoire selon Arendt car elle ne met pas fin à la dépendance. Tsao insiste sur le fait que le caractère servile des activités de service liées aux besoins légitimait pour les Grecs les normes d'inégalité et de violence régissant la sphère domestique. La véritable liberté est hors de cette relation de dépendance : « faire appel aux services d'esclaves n'était pas moins un signe d'asservissement à la nécessité que d'en être un soi-même. » (« Arendt against Athens », art. cit., p. 106). Ces rapports asymétriques sous-tendent néanmoins la possibilité de rapports établis sur un pied d'égalité (comme leur condition). Tsao évoque une « capacité des citoyens à ignorer » le lien entre leur liberté et la non liberté dans la sphère domestique, les citoyens se conduisant librement avec les égaux « comme si » ils n'étaient pas soumis à la servitude des besoins corporels – ce qui rappelle ce que nous entendons par oubli du labeur. Tsao souligne à juste titre l'ambiguïté regrettable d'Arendt dans sa description du domaine public, entre le fondement théorique de la liberté politique des Grecs et « l'ensemble de leurs croyances et pratiques qu'elle cite comme preuves du fait historique qu'ils recherchaient cette liberté dans la *polis* » (p. 106).

53. Hannah Arendt, « Le sens de la politique » in Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 188-243, ici p. 238-239.

La contrainte de la nécessité est analysée comme la nouvelle forme de la domination : elle fait retour à mesure qu'est éliminée la violence caractérisant l'esclavage et la domination dans le monde moderne. Ceci éclaire le point de vue selon lequel l'émancipation du travail – accompagnée de l'émancipation des classes laborieuses libérées de l'oppression et de l'exploitation – a été un progrès dans le sens de la non-violence, mais non un progrès dans le sens de la liberté. La réduction de la violence dans la vie sociale n'équivaut pas à un gain de liberté. Il y a par ailleurs des violences humaines qui vont au-delà de la force de contrainte de la nécessité, comme la torture, qualifiée de nécessité à laquelle nul ne résiste.

De l'esclave au travailleur

Ce que nous pouvons identifier comme une « domination de la nécessité », invisibilisée, implique en effet un certain parallélisme et une certaine continuité entre le statut de l'esclave et celui du travailleur moderne, même si celui-ci n'est soumis à aucune violence et malgré les différences entre les deux situations sociales. L'esclavage repose sur un statut spécifique de soumission qui demeure l'envers de la liberté politique, le statut de sujets « laborant » qui permettent à d'autres de ne pas être asservis à la nécessité. Le travailleur est « contraint par la nécessité immédiate inhérente à la vie même », précisait la citation ci-dessus. Le double diagnostic d'Arendt, d'un oubli du labeur des femmes et des esclaves, et d'un déni du labeur dans les sociétés de travailleurs, se fonde sur l'idée d'un asservissement à la nécessité qui prend des formes historiquement spécifiques.

Le problème qui se pose face à la distinction entre nécessité et liberté, aussi bien à Arendt qu'aux autres lecteurs du troisième livre du *Capital* de Marx que sont par exemple Marcuse ou Gorz, articulants les sphères de l'hétéronomie et de l'autonomie, est de tracer la frontière entre nécessité naturelle et organisation capitaliste. C'est toute l'ambiguïté de la catégorie de labeur, en tant qu'elle contient une dimension anthropologique qui rend difficile de distinguer « l'effort accompagnant les activités éprouvantes liées à la subsistance quotidienne » et l'effort « lié au salariat », rémunéré, pris dans une organisation capitaliste du travail, suivant la formulation d'Aurélien Berlan dans son travail de redéfinition d'un concept de liberté, non pas comme émancipation ou délivrance, mais comme autonomie possible au sein de la

nécessité⁵⁴. On retrouve ici une distinction effectuée par Ivan Illich entre le travail lié à la subsistance et le travail dans le contexte du capitalisme⁵⁵. Berlan soutient que ce n'est pas l'effort qui est assommant et pénible, mais le fait qu'il soit imposé par autrui et spécialisé. Si la liberté est repensée comme autonomie au sens matériel de pourvoir à ses propres besoins, la question des rapports entre besoins et domination se trouve posée, et la critique porte sur les situations de domination sociale.

«Il faut manier avec prudence cette expression consacrée des “nécessités de la vie” qu'on emploie à propos des tâches qui font la trame de la vie quotidienne des gens ordinaires. Car à part le fait d'avoir de l'air à respirer et de l'eau à boire, et un minimum de calories à manger, rien n'est “absolument nécessaire” à la vie humaine, comme le montrent les choix de vie des personnes atypiques qui se passent de tout ce qui semble nécessaire au commun des mortels. Parler de “nécessités” à propos de besoins quotidiens dont on sait qu'ils sont largement historiques et contingents revient à naturaliser des modes de vie et leurs implications – comme celle de l'esclavage, justement : en parlant de la vie matérielle quotidienne comme de la “nécessité”, les Grecs justifiaient au fond l'esclavage, le présentaient comme une “nécessité” indépassable, une condition nécessaire à la liberté.»⁵⁶

Même si le labeur n'est pas l'objet de la réflexion déployée par Aurélien Berlan, on peut lire ici l'expression du double visage, existentiel et socio-historique, du labeur, voire une formulation de l'objection à laquelle l'analyse d'Arendt s'expose et selon laquelle une catégorie anhistorique naturalise des types spécifiques de domination. Le labeur doit en effet être interrogé à la lumière de la distinction entre liberté et nécessité, mais aussi entre domination sociale et besoin, et entre autonomie et hétéronomie.

Or pour Arendt, le labeur n'est pas simplement une condition naturelle invariante, mais bien une condition sociale et politique d'organisation de la nécessité. Phénoménologiquement, on l'a vu, Arendt distingue entre la condition naturelle d'être soumis à la nécessité, et les enjeux historiques :

54. Aurélien Berlan, *Terre et liberté. La quête d'autonomie contre le fantasme de délivrance*, Paris, La Lenteur, 2021.

55. Ivan Illich, *Le travail fantôme*, Paris, Seuil, 1981.

56. Aurélien Berlan, *Terre et liberté, op. cit.*, p. 66.

« les corvées de l'esclavage ne sont pas "naturelles" mais d'origine humaine et opposées à la fécondité naturelle de l'*animal laborans* dont l'énergie n'est pas épuisée ni le temps consommé lorsqu'il a reproduit sa propre vie. »⁵⁷

Ce que l'homme fait simplement pour entretenir sa vie, parmi d'autres choses, l'esclave y est voué en vertu de son statut dans l'organisation sociale et politique. Arendt fait en quelque sorte varier son concept de labeur à travers différentes formes historiques de la nécessité. Le labeur est toujours pris dans des configurations sociales et historiques déterminées, qui se trouvent exprimées dans les différentes philosophies qu'elle analyse. Arendt distingue par exemple la condition d'être pauvre et malade qui signifiait pour les Grecs la soumission aux besoins physiques, alors qu'être esclave signifiait en outre la soumission à la violence des hommes : ce « double malheur, ce malheur redoublé de la servitude » est la condition de l'esclave qui peut jouir par ailleurs d'un bien-être subjectif⁵⁸. Ce n'est pas la dureté qui est en jeu ici, car elle est même préférée à la condition de servitude (« *douleia* »), c'est bien le statut de soumission ou de liberté (c'est-à-dire en Grèce d'égalité). Le *labor* désigne ici une condition de soumission qui tient au fait d'être en charge de la nécessité, condition qui est redoublée par la soumission à d'autres hommes. Dans la modernité, même si la condition d'esclave disparaît, l'emprise de la nécessité s'étend à toute la société, de façon peut-être plus insidieuse, à la manière du « despotisme doux » toquevillien⁵⁹. Le labeur n'est pas d'abord le travail pénible, mais l'emprise de la nécessité qui s'impose comme la condition de tous.

Dans *Condition de l'homme moderne* ainsi que dans *Qu'est-ce que la politique ?*, Arendt saisit ensemble le travail asservi à la nécessité qu'est le travail d'esclave et le travail contraint qu'est le travail pour la survie. Dans l'organisation sociale moderne, ce qu'on peut appeler

57. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, in *L'humaine condition*, p. 149. Dans la version allemande, Arendt précise que les « expériences de l'esclave » ne sont pas dues à une « nécessité naturelle [*Naturnotwendigkeit*] mais à une violence humaine [*menschlichen Gewalttätigkeit*] », *Vita activa*, op. cit., p. 151.

58. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, in *L'humaine condition*, p. 84.

59. Tocqueville conclut son développement sur la nouvelle espèce de despotisme que les démocraties ont à craindre ainsi : « La nature du maître m'importe bien moins que l'obéissance. » (Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tome 2, chapitre VI : *Quelle espèce de despotisme les nations démocratiques ont à craindre*).

la condition laborieuse de la vie, intrinsèquement liée à la nécessité, n'apparaît plus aussi manifestement que dans la société d'esclavage :

« À la différence de la société esclavagiste, où la “malédiction” de la nécessité était sans cesse présente, la vie de l'esclave témoignant quotidiennement du fait que “la vie est un esclavage”, cette condition n'est plus aussi manifeste, elle n'apparaît plus aussi pleinement : aussi est-il beaucoup plus difficile de le remarquer et de s'en souvenir. »⁶⁰

On retrouve ici l'élément qu'Arendt ne cesse de souligner lorsqu'elle établit ce parallélisme entre les assujettissements antique et moderne, ou « esclavagiste » et libre, à la nécessité : il y a une servitude qui accompagne la vie, une « malédiction » fondamentale de la nécessité, qui explique l'oubli du labeur dans toutes les sociétés, mais la modernité marque la fin de la visibilité qui était malgré tout celle du labeur (par exemple à travers la présence manifeste de l'esclave). Les perfectionnements de nos outils ont certes rendu la vie plus aisée, mais cela n'a pourtant pas « ôté au travail son caractère d'obligation, ni dispensé la vie de sa soumission au besoin et à la nécessité. »⁶¹

Ainsi, sur fond de continuités, Arendt souligne la double spécificité de la situation moderne : une apparente plus grande facilité de vie (la disparition de la violence et ce qu'elle a appelé le retour de la nécessité) qui met en danger la politique, et une transformation de la domination qui passe désormais par la nécessité et s'accompagne d'une transformation de la temporalité. La « facilité » de vie ne fait finalement que renforcer l'invisibilisation de la contrainte, alors que la nécessité règne et qu'il faudrait nous décharger de son fardeau pour être pleinement libre. La nécessité agit d'elle-même dans la société moderne : elle contamine les activités, mais surtout, elle affaiblit le désir de liberté. Dans la période moderne, l'invisibilisation du labeur risque de fragiliser l'aspiration de l'homme à la délivrance : le « dégoût de la futilité », qui permettrait de se préoccuper de choses durables, s'amenuise à mesure que la vie semble requérir moins d'efforts, souligne Arendt dans un paragraphe qui précède celui intitulé « Une société de consommateurs ». Le fardeau de la nécessité est d'autant plus lourd que les désirs prétendument plus nobles ne sont « pas

60. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, in *L'humaine condition*, p. 156.

61. *Ibid.*, p. 156.

aussi forts » que les besoins : « aucun n'est aussi réellement imposé à l'homme par la nécessité, que le sont les besoins élémentaires de la vie »⁶². C'est cette difficulté à s'arracher à la nécessité qu'exprime Arendt en écrivant que l'*animal laborans* est enfermé en lui-même, dans le privé de son corps, captif de la satisfaction de ses besoins. Ce rapport à la nécessité explique aussi la force de la société de consommation et le caractère impérieux de sa temporalité propre. Arendt diagnostique en un sens une autre forme sinon d'esclavage, du moins de domination sociale, qui mime la domination de la nécessité.

Ainsi, même si le labeur est méprisé et invisibilisé selon des modalités différentes dans l'Antiquité et dans la période moderne, il est bel et bien oublié également dans la modernité et ce d'autant plus que les transformations modernes de la technique favorisent le déni de la domination liée au travail. Le souci de la vie et les rapports de domination ancrés dans la nécessité sont moins visibles en raison de l'automatisation, de la « douceur » relative de la consommation dans un contexte d'abondance, et de l'égalité apparente des rapports sociaux. Cette situation rend plus difficile la résistance à la nécessité qui détourne de la politique : si la domination est moins visible, alors elle est plus difficile à contrer.

« Reste encore la question de savoir à quelle contrainte il est plus facile de résister : la contrainte de la violence ou la contrainte de la nécessité. En outre, l'évolution globale de la société tend, au moins jusqu'à ce que l'automatisation abolisse vraiment le travail, à transformer de façon uniforme tous ses membres en "travailleurs" – en hommes dont l'activité, quelle qu'elle soit, sert avant tout à se procurer ce qui est nécessaire pour vivre. [...] La vie de la société n'est pas dominée par la liberté, mais par la nécessité. »⁶³

Arendt critique l'invisibilisation de l'assujettissement à la nécessité, qui n'est pas explicitement violent. Il ne s'agit pas seulement pour elle de suggérer que nous sommes soumis plus radicalement à notre condition laborante, mais bien plutôt de proposer un diagnostic critique du social selon lequel l'assujettissement est moins visible, masquant les rapports de domination. Si l'on veut prolonger l'analyse d'Arendt en établissant un lien entre la situation d'esclavage et la situation du capitalisme mondialisé, il faut mettre l'accent sur la

62. *Ibid.*, p. 154.

63. Hannah Arendt, « Le sens de la politique », in *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 238-239.

dimension de l'exploitation : les activités laborieuses des travailleuses et travailleurs du Sud sont largement invisibilisées dans les sociétés post-coloniales, comme le montrent les recherches actuelles au croisement de la migration et de la division internationale du travail. Ce labeur revêt des formes historiques particulières, avec les domesticités liées aux migrations voire avec ce que certains appellent un « esclavage moderne »⁶⁴.

Mais Arendt ne creuse pas cette direction. Au terme du processus de pacification qu'elle a évoqué, le déclin de la violence et de la dureté, ne semble rester du labeur que l'effort de consommation : toute force de travail se dépense à consommer. Dans cette perspective,

« une consommation sans peine ne changerait rien au caractère dévorant de la vie biologique, elle ne ferait que l'accentuer : finalement une humanité totalement "libérée" des entraves de l'effort et du labeur serait libre de "consommer" le monde entier et de reproduire chaque jour tout ce qu'elle voudrait consommer. »⁶⁵

Le danger, aux yeux d'Arendt, réside alors dans la menace pesant sur la durabilité. Le primat du travail laborieux, même allégé par des machines, engendrerait un cycle fatal : « la cadence des machines ne pourrait qu'accélérer la cadence naturelle de la vie, elle ne changerait pas, sinon pour le rendre plus fatal, le caractère principal de la vie à l'égard du monde, qui est d'user la durabilité »⁶⁶. Cela tient à la prédominance moderne de la vie sur le monde. Ce processus renvoie à une intensification, une extension du « caractère dévorant de la vie biologique », ainsi qu'une multiplication des objets produits et consommés.

64. Sur le caractère opportun de mobiliser une catégorie comme celle d'esclavage moderne, qui n'a aucun caractère officiel, ou de « *forced labour* », travail forcé ou contraint qui, elle, est répertoriée par le BIT, voir le numéro spécial des *Cahiers d'études africaines*, « Esclavage moderne ou modernité de l'esclavage ? », XLV (3-4), 179-180, 2005. Le travail forcé renvoie à « tout travail ou service exigé d'un individu sous la menace d'une peine quelconque et pour lequel l'individu ne s'est pas offert de son plein gré » (définition du rapport du Bureau international du travail, *Une alliance mondiale contre le travail forcé*, Genève, Conférence internationale du travail, 93^e session, 2005).

65. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, in *L'humaine condition*, *op. cit.*, p. 164-165.

66. *Ibid.*, p. 165 : « Le danger de l'automatisation future est bien moins la mécanisation tant déplorée de la vie naturelle que le fait qu'en dépit de son artificialité, toute la productivité humaine serait aspirée par un processus vital considérablement intensifié et en suivrait automatiquement, sans labeur et sans effort, le perpétuel cycle naturel. »

On a bien affaire à une critique du capitalisme qui a l'originalité de mettre l'accent sur la dimension écologiste⁶⁷. Si nous sommes peut-être en voie de réaliser l'idéal de l'*animal laborans*, c'est au sens où nous allons vers une économie de gaspillage, dans laquelle il faut que

« les choses soient dévorées ou jetées presque aussi vite qu'elles apparaissent dans le monde pour que le processus lui-même ne subisse pas un arrêt catastrophique. Mais si l'idéal était déjà réalisé, si vraiment nous n'étions plus que les membres d'une société de consommateurs, nous ne vivrions plus du tout dans un monde, nous serions simplement poussés par un processus dont les cycles perpétuels feraient paraître et disparaître des objets qui se manifesteraient pour s'évanouir, sans jamais durer assez pour environner le processus vital. »⁶⁸

On pourrait parler ici, avec Nancy Fraser, d'un « capitalisme cannibale »⁶⁹ dont les processus sont « dévorants » : loin d'être un simple système économique, c'est un ordre social institutionnalisé qui cannibalise les sphères non économiques. Cette métaphore de la dévoration est présente chez Arendt pour saisir la logique du social. En ce sens, il nous semble qu'on peut considérer la pensée d'Arendt comme une critique du labeur, ce que la section suivante s'attache à montrer.

II – LE LABEUR, UNE CATÉGORIE CRITIQUE

La philosophie du labeur que nous nous sommes efforcée de dégager pose plusieurs questions. Celle autour de laquelle se formule l'objection centrale faite à la catégorie de labeur est la suivante : a-t-on bien affaire, avec le labeur, à une catégorie historique et sociale, et non à une catégorie anthropologique et atemporelle désignant un effort indépassable ? Comme activité dissociée des activités productives, cette catégorie peut sembler trop vaste pour être opérationnelle ou critique. Et quelle est, par ailleurs, la spécificité de notre rapport à la nécessité dans les sociétés modernes capitalistes par rapport à

67. Voir sur ces aspects Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme et subjectivité*, Paris, Vrin, 2009, p. 262 *sqq.* Ce point est également discuté par André Gorz, *Ecologica*, Paris, Galilée, 2008, p. 58 *sqq.*

68. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, in *L'humaine condition*, *op. cit.*, p. 166-167.

69. Nancy Fraser, *Cannibal Capitalism. How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet – And What We Can Do About It*, New York and London, Verso Books, 2022.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION – LE LABEUR :	
UN DÉFI POUR LA PHILOSOPHIE DU TRAVAIL	11
I – Écarter le labeur pour définir le travail.	11
II – La spécificité du labeur	17
III – Aller au-delà d’Arendt :	
l’apport des approches féministes	19
CHAPITRE 1 – UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DU LABEUR	25
I – Une distinction « inhabituelle » entre <i>labor</i> et <i>work</i>	28
II – L’enchevêtrement des activités	34
1) <i>Labor</i> , <i>work</i> et action, entre vie et monde	35
2) Le labeur comme soin du monde.	41
III – Une dévalorisation du travail ?	46
CHAPITRE 2 – LE DIAGNOSTIC D’ARENDE :	
DU TRAVAIL DE LA NÉCESSITÉ À LA NÉCESSITÉ DU TRAVAIL.	57
I – Une ambiguïté au cœur du diagnostic d’Arendt.	58
1) De l’oubli au déni du labeur	61
2) Un masquage conceptuel.	68
3) La vengeance du labeur	71
Une domination par la nécessité.	77
De l’esclave au travailleur	79
II – Le labeur, une catégorie critique.	85
1) Critique arendtienne de Marx et critique marxienne d’Arendt.	86
2) Une critique de la logique de la consommation	92

3) La pathologie du labeur	99
4) Une traduction de la critique sociale en de nouveaux termes	103
CHAPITRE 3 – RECONNAÎTRE LE LABEUR OU S'EN LIBÉRER ?	109
I – Travail ou politique	110
1) Qu'est-ce que le politique sans le social ?	110
2) Que faire du projet d'Arendt ?	115
II – Les stratégies philosophiques pour faire face à la nécessité	121
1) Le dogme de la nécessaire libération du labeur	123
Nécessité et liberté : Marcuse, Gorz et Illich	129
2) Les stratégies d'intégration et de reconnaissance	144
De la valorisation du travail artisanal à l'autonomie de la subsistance	144
La reconnaissance du labeur	149
Une pensée de la conditionnalité	152
CHAPITRE 4 – AU-DELÀ D'ARENDT : LE LABEUR DANS LA CONSTELLATION FÉMINISTE (<i>CARE</i> , SUBSISTANCE ET REPRODUCTION SOCIALE)	157
Pour une philosophie sociale du labeur	157
I – Arendt et les féministes : une ignorance réciproque	160
1) Une non-réception ?	160
2) La généalogie du social	166
II – L'apport des théories féministes à une philosophie du labeur	170
1) Le labeur, un type d'activités ?	174
2) Les théories du <i>care</i> : intégrer le labeur ?	178
Des savoir-faire discrets	179
Le lot de tous ou de quelques-un(e)s	184
La dissolution du labeur dans le travail	186
3) Labeur et subsistance	190
Se libérer dans le labeur	192
Production, reproduction et subsistance	194
2) Labeur et reproduction sociale	196
Labeur, travail reproductif et travail nécessaire	197
La crise de la reproduction sociale	203
Une critique du labeur depuis la reproduction sociale	206

III – Vers un nouveau modèle normatif pour la critique du travail	210
1) Le labeur comme principe critique	210
2) Différencier la nécessité : subsistance et reproduction	212
CHAPITRE 5 – POLITIQUES DU LABEUR :	
TROIS MODÈLES DE RÉPARTITION	217
Répartir le labeur	217
II – Michael Walzer : l'égalité face aux travaux pénibles . . .	222
III – Axel Honneth : élargir la catégorie de travail et repenser la participation démocratique	230
IV – Nancy Fraser : du travail féminin aux trois dimensions du labeur	240
CONCLUSION	249
INDEX NOMINUM	255
INDEX RERUM	259
REMERCIEMENTS	265