

Le travail divise-t-il les hommes ?

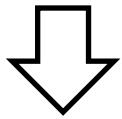
Quand on regarde *Les Temps modernes*, réalisé en 1936 par Charlie Chaplin, sans forcément s'en apercevoir on est confronté à deux conceptions du travail. L'une divise nettement les êtres humains, tandis que l'autre les réunit. Cette dualité du travail a pour effet qu'en regardant le film, on en viendrait à se demander quel effet a réellement le travail sur l'humanité. En effet, d'un côté, l'usine dans laquelle trime Charlot est le théâtre d'une division, dont le personnage principal constitue la frontière : d'un côté, les ouvriers, qui travaillent tellement qu'ils deviennent une partie de la mécanique sur laquelle ils interviennent, de l'autre, ceux qui les dirigent, dont les paroles – les seules qui soient prononcées dans le film – sont des ordres. Les uns souffrent pendant que les autres tirent profit de cette souffrance. A priori, le travail semble donc bien diviser les êtres humains. Pourtant, on oublie en regardant *Les Temps modernes* qu'il s'agit d'une œuvre commune, c'est-à-dire un travail que les acteurs, les techniciens, le réalisateur, mènent ensemble afin que cette expérience cinématographique puisse être vécue par le spectateur. A ce titre, on peut considérer que le film est la matérialisation du pouvoir fédérateur du travail. Se demander si celui-ci unifie ou divise les hommes, c'est donc tenter de discerner si le véritable travail se trouve dans l'activité pénible dans laquelle s'épuisent les ouvriers de cette usine, ou dans l'œuvre commune réalisée par cette équipe de tournage. En réalité, le film de Chaplin permet de pousser plus loin cette analyse, en remettant en question l'opposition qu'on y a jusque-là discernée : l'œuvre commune n'existerait pas si il n'y avait pas, au sein de l'équipe, une nette répartition des missions, mais plus encore, elle n'aurait pas vu le jour s'il n'existant pas une réelle puissance de division dans une certaine organisation du travail, que le film se donne pour mission de critiquer, et de dépasser. Ce sont ces trois orientations que nous allons étudier successivement, braquant le projecteur tout d'abord sur la pénibilité du travail, souffre des plus criantes divisions entre les hommes, puis sur son caractère humanisant, en lequel les êtres humains se reconnaissent et se retrouvent, pour émettre finalement l'hypothèse qu'une telle réunion implique, en fait, une spécialisation qui, en distinguant les travailleurs entre eux, permet en fait de les faire œuvrer en commun.

**1 – La pénibilité du travail,
source de division**

**A – Racines étymologiques
et mythiques**

Si, dans la fameuse scène d'ouverture des *Temps modernes* Charlot essaie de profiter le plus longtemps possible de sa pause, prenant tout son temps pour reprendre son poste, c'est parce que la caractéristique la plus manifeste du travail, c'est sa pénibilité. Le travail prend à celui qui l'exécute de l'énergie, et du temps. C'est d'ailleurs ce qui est vendu dans un contrat de travail signé entre un employeur et son employé : celui-ci reçoit un salaire contre le temps et l'énergie dont, dès lors, il n'est plus propriétaire. Le travail fatigue, donc, et il empiète sur le temps de repos, puisque c'est la fatigue accumulée lors du travail qui rend nécessaire d'employer le temps "libre" à retrouver cette énergie pour ne pas être épuisé, lors du cycle suivant, par la reprise du travail. Cette pénibilité, elle est aussi inscrite dans les racines les plus lointaines de notre conception du travail. Dans son étymologie tout d'abord, puisque celle-ci est fondée sur le mot latin *tripalium*, qui désigne un trépied qui servait à contraindre les animaux de traction, ou à torturer les êtres humains. Mais on la trouve aussi, très solidement enracinée, dans le récit mythique des origines de l'humanité sur Terre que présente la *Genèse*, le premier livre de l'*Ancien Testament*. On y voit Adam et Ève sortir du jardin d'Eden, dans lequel aucun effort n'est nécessaire puisque tout manque y est immédiatement satisfait, et entrer dans le monde tel que nous le connaissons, au sein duquel l'être humain ne trouve pas, tout cuir, ce qui peut apporter une satisfaction à ses manques, y compris les plus nécessaires ; il doit, au contraire, y produire un effort constant, non seulement pour trouver dans la nature ce qui peut le nourrir, mais aussi pour transformer la matière première afin de pouvoir la consommer, car de toute évidence, l'homme n'est pas adapté à la nature, et la nature n'est pas faite pour lui, du moins pas directement. L'adaptation de cet être à son milieu réclame une transformation qui est coûteuse, en temps, et en énergie.

QR codes à flasher
pour accéder aux
textes



**B – Ceux qui travaillent, ceux qui
font travailler les autres.**

Personne n'a envie de perdre du temps, ni de se fatiguer. Pourtant, le travail est nécessaire, sinon l'humanité disparaît. Chacun dépend donc d'un effort qu'il n'a pas l'intention de produire. On peut trouver là une origine assez convaincante de la division que produit le travail parmi les hommes, qui est le résultat de l'effort que chacun déploie pour refiler le boulot aux autres. Car si l'humanité doit nécessairement travailler, il n'est pas nécessaire que chaque être humain, lui, fasse cet effort individuellement. Quand on lit la première partie du *Manifeste du Parti communiste* rédigé en 1848 par Marx et Engels, on saisit dès les premières lignes que cette division entre ceux qui travaillent et ceux qui ne travaillent pas est la structure constante de ce qu'ils appellent, d'emblée, la lutte des classes. Ce qu'ils montrent ainsi, c'est que le fait que le travail soit cet effort auquel on cherche à échapper a pour effet que ceux qui en ont les moyens contraignent ceux qui sont plus précaires afin qu'ils effectuent cet effort à leur place, et pour eux. Qu'il s'agisse d'esclavage, de servage ou de salariat, il n'est question, finalement, que d'adaptation de ce rapport de force. Dans l'antiquité, cette même division est décrite de façon intéressante par Aristote, à plusieurs reprises dans ses textes *Politiques*. Ce qu'il y montre, c'est que ce qui distingue l'esclave de l'homme libre, c'est précisément le fait que celui-là effectue un effort auquel celui-ci échappe. Ce qu'on comprend donc, c'est que ce n'est pas parce que certains seraient par nature esclaves qu'ils travaillent. Au contraire, c'est parce qu'ils travaillent qu'ils sont esclaves. Si on approfondit cette distinction, on comprend ceci : l'être libre, c'est celui qui échappe à la nécessité, puisque celle-ci est le principe selon



lequel ce qui est ne peut être autre que ce qu'il est, et ne peut pas ne pas être. Pour le dire autrement, un être marqué par la nécessité n'a d'autre possibilité que suivre le devenir que la suite mécanique des causes et des effets lui impose. On l'a dit plus haut, l'homme est nécessairement lié au travail. La place particulière qu'il a dans la nature a pour effet qu'il ne peut pas ne pas travailler. Mais à partir du moment où cet effort peut être réparti de manière inégalitaire, faisant peser sur certains tout l'effort, et autorisant les autres à s'en dispenser totalement, on peut considérer que les hommes libres sont ceux qui échappent au travail. Travailleur, dans la pensée d'Aristote, c'est être lié à la nécessité puisque celle-ci est la définition même du travail. On ne peut donc pas travailler et être libre. Or l'être humain est libre. Donc, celui qui travaille perd l'humanité à laquelle il accéderait s'il ne travaillait pas. Celui qui travaille n'est donc pas esclave par nature, en revanche, on peut dire que, puisque ce dont il est nécessaire que ce soit fait ne va pas se faire tout seul, la nature même de l'humanité rend nécessaire que certains hommes ne soient pas aussi humains qu'ils pourraient l'être, et se dégradent en travaillant. Cette distinction fondamentale, on la retrouve, poussée à l'extrême, dans Les Temps modernes, incarnée par le patron de l'entreprise, qu'on découvre dans son bureau, oisif, progressant vaguement dans le puzzle qu'il a entrepris, lisant distraitemment le journal, tirant profit de l'effort produit en bas, dans les salles des machines dont il ne cesse d'accélérer le rythme, et Charlot, qui fait partie des nécessiteux, et doit donc se résoudre à travailler pour avoir ne serait-ce qu'un toit. L'un travaille, l'autre pas.

Mais en lisant Aristote on comprend qu'en réalité, la division qu'il décrit présente un double aspect. Le premier, on vient de le voir, c'est une division entre les hommes dans un rapport de domination dont profitent ceux qui peuvent contraindre les autres à travailler afin qu'eux-mêmes ne le fassent pas. Mais le second aspect se trouve à l'intérieur même du travailleur, dont l'unité personnelle est rompue par l'effort auquel il est constraint. L'esclave est séparé, certes, de son maître, et ce faisant, il est donc tenu à distance des véritables êtres humains, mais puisque, s'il ne travaillait pas, il pourrait faire pleinement partie du cercle des humains, on peut aussi considérer que le travail crée, en lui, une division entre ce qu'il est devenu en tant que travailleur, et ce qu'il pourrait être s'il ne travaillait pas. En somme, le travail produit une aliénation au sein du travailleur. De nouveau, c'est chez Marx qu'on va trouver une analyse édifiante des tensions internes dans lesquelles l'ouvrier est plongé, et de nouveau, on peut voir dans le film de Charlie Chaplin la mise en scène de ces tensions. Dans un passage célèbre de ses *Manuscrits de 1844*, Marx définit ce qu'il appelle *l'aliénation du travail*. Celle-ci se manifeste par le fait que dans son travail, l'ouvrier se nie lui-même. Non pas en tant qu'ouvrier, puisque c'est ce à quoi il est réduit, mais en tant qu'homme, c'est à dire en tant qu'être apte à développer une activité qui soit le fruit de son propre esprit, de sa propre volonté, et dont le fruit lui appartienne. En somme, l'ouvrier, quel que soit le système politique dans lequel il évolue, et même si celui-ci lui donne des droits en tant que citoyen, perd dans le travail la libre disposition de lui-même, il ne s'appartient plus si les fruits matériels et économiques de son travail ne lui reviennent pas; or, dans le cadre capitaliste, son activité elle-même, de l'effort qu'il produit au produit de cet effort, appartient à un autre, qui a payé pour cela, mais en tire lui-même une richesse plus importante encore que celle qu'il consent à verser à l'ouvrier. Celui-ci se voit donc spolié, économiquement et humainement. Ce que décrit Marx, c'est donc une humanité à deux vitesses, dans laquelle certains sont pleinement humains, car ils ne sont contraints à aucune activité qui vienne entamer en eux leur



pleine et entière humanité, et d'autres sont moins humains puisqu'ils ne le sont que potentiellement, et ce potentiel est stérilisé par la situation même dans laquelle on les maintient. Si on observe le personnage de l'ouvrier dans l'oeuvre de Chaplin, on est mis devant cette évidence : tant qu'il cherchera à s'intégrer au monde humain, il sera déshumanisé. Plus il veut devenir un "bonhomme", plus les conditions qu'on lui impose pour le devenir le dégradent en deçà de la condition qu'on lui fait miroiter. Pour s'élever, il faut qu'il accepte de s'abaisser. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Todd Philips, dans son *Joker*, fait référence aux *Temps modernes* de Chaplin : son personnage tragique est plongé dans le même écartèlement : pour participer pleinement à la haute société qu'on lui met sous le nez via le rêve télévisé, il faut qu'il s'abaisse à en devenir le larbin et le souffre-douleur. Le monde du travail, s'il est structuré de façon à ce que certains fassent travailler les autres, est donc, finalement, un monde qui scinde les travailleurs en deux, les tenant éloignés de leur propre humanité,

Mais le monde du travail, ce n'est pas le travail. Ce que nous avons jusque-là mis en évidence, c'est que ce sont certaines conditions de travail qui divisent les hommes, entre eux et en eux. Mais si on analyse ce qu'est cette activité, au-delà des conditions sociales et politiques qui sont la cause de ces divisions, il est possible qu'on constate qu'en réalité, on trouve dans le travail une racine, et peut-être la plus profonde, de l'unité du genre humain. De nouveau, l'exploration des *Temps modernes* va permettre d'y trouver, au-delà de la description critique d'un monde dans lequel l'emploi mécanise les hommes, une célébration d'une autre dimension du travail, qui est définie moins par l'effort que par sa capacité d'humanisation.

Après tout, en effet, l'esclavage, le servage et l'emploi ne sont que des structures au sein desquelles le travail est organisé et réparti. Mais ces structures ne disent pas grand-chose de ce qui, dans le fond, est fait quand on travaille. Pour y voir plus clair, il faut donc analyser plus profondément l'essence de cette activité. Aristote et Marx nous en ont, en fait, donné quelques indices. Le premier lorsqu'il distingue, sur un navire, le timonier d'un côté, qui est considéré comme un instrument animé (une machine dirait-on aujourd'hui) et le pilote de l'autre, qui est manifestement un homme libre. Le second lorsqu'il parle de travail aliéné et aliénant, et que ce faisant il laisse entendre qu'il pourrait y avoir un autre travail qui, lui, pourrait donc être un principe d'unification et de libération. A vrai dire, le pilote travaille, tout comme le fait l'employeur, au sens où ils pensent ce qu'ils font faire aux autres. Ils fixent des objectifs, et ils conçoivent le processus qui permettra de les atteindre. Travailler, ce n'est donc pas seulement exécuter des instructions. Dans l'usine, le personnage joué par Charlie Chaplin en est réduit à n'exécuter qu'une seule tâche, de façon extrêmement répétitive. Ses bras effectuent leur geste de rotation comme s'ils étaient totalement déconnectés du reste de son corps, qui semble parfois vivre une autre vie. A strictement parler, on ne sait pas ce que fabrique cette usine, et on peut tout à fait imaginer que les ouvriers qui y "travaillent" ne le sachent pas non plus. Mais ce qui est beaucoup plus intéressant, c'est que ce même Chaplin, qui joue ce personnage dépossédé de lui-même, est aussi le réalisateur du film, et donc le concepteur de chacun des gestes que son personnage exécute. Quand on le regarde, on est donc spectateur d'une double image, d'un être double dans lequel, à travers l'ouvrier qui ne travaille pas vraiment, on peut voir le réalisateur, l'artiste, qui lui travaille pour de

bon.

B – Ni la machine, ni l'animal ne travaillent. Seul l'homme le fait.

Qu'est ce qui permet de dire que cet ouvrier ne travaille pas ? Précisément le fait qu'il en soit réduit à n'être qu'un instrument animé, comme le dirait Aristote. Aujourd'hui, un tel être animé s'appelle une machine. C'est un outil qui dispose de sa propre aptitude au mouvement, et met en œuvre une énergie qui ne vient pas du corps humain (la bicyclette classique est un outil, mais le vélo électrique peut être considéré comme une machine). Mais la machine ne travaille pas, pour la simple raison qu'elle ne conçoit pas ce qu'elle fait. Elle n'a pas programmé elle-même la façon dont elle se comporte, elle n'a aucune représentation de ce qu'elle fait, et quand bien même elle suivrait un modèle, elle ne l'aurait pas conçu elle-même. Encore une fois, c'est sans doute Marx qui montre le plus clairement cette spécificité de l'activité humaine, dans un passage fameux du Livre I du *Capital*, au cours duquel il analyse le travail comme cette activité spécifique à l'être humain. Quand bien même on peut observer des abeilles façonnant la structure alvéolaire qui leur permettra de stocker leur nourriture et leurs larves, et quand bien même on peut être fasciné par la précision géométrique de leur activité, Marx se refuse à voir dans celle-ci ce qu'on appelle un travail. Il s'agit en fait d'exécution de tâches, au sens où ce processus est inscrit dans les gènes de l'abeille, et où elle effectue ces opérations sans les concevoir, sans même choisir celles-ci plutôt que d'autres. Marx voit en l'abeille qui produit ces hexagones une machine biologique, à laquelle l'homme ne peut, lui, pas être réduit. En effet, l'activité de réalisation n'est pas suffisante pour caractériser le travail. Il faut qu'elle soit précédée de la conception, de l'idée de ce qui sera fait. Cette opposition entre l'exécution de tâches et le véritable travail, Charlie Chaplin ne cesse de la mettre en évidence dans *Les Temps modernes*. Le personnage de Charlot est un élément mécanique dans un monde qui est lui-même devenu une machine globale. Il a beau en dérégler le mouvement industriel, son action n'est jamais pensée à l'avance. Ce qu'il fait, il le fait selon la suite logique des phénomènes auxquels il participe, et il agit comme un corps étranger dans l'organisme de l'usine, puis de la ville. En revanche - et sans doute est-il important, pour recevoir pleinement le film, d'avoir en tête qu'il s'agit bel et bien d'une seule et même personne - ce même corps est aussi celui du réalisateur du film, et de l'acteur qui joue ce rôle, et dans cette perspective, on comprend bien que chaque geste, chaque mouvement, chaque situation est évidemment pensé, conçu, mis en scène minutieusement, longuement répété, filmé à plusieurs reprises avant d'être monté et de constituer cet objet achevé qu'est le film lui-même. Regarder *Les Temps modernes*, c'est donc voir le travail de Chaplin à travers le corps mécanique de Charlot.

C – Ne pas travailler, c'est s'éloigner de l'humanité

Mais si Marx parvient, ainsi, à faire du travail une spécificité humaine, et si, plus encore, il en fait son caractère exclusif, c'est bel et bien que, finalement, il y a dans cette activité quelque chose qui unit, comme un élément constitutif essentiel, tous les êtres humains. Dès lors, on pourrait affirmer que, contrairement à l'impression que peuvent donner les conditions dans lesquelles le travail est concrètement effectué, le travail unit fondamentalement les hommes bien plus qu'il ne les divise. Et si on poussait logiquement cette affirmation plus loin, on pourrait alors en déduire que si un homme ne travaillait pas, alors on pourrait difficilement trouver en lui ce qui témoignerait de son humanité. C'est précisément un des éléments qu'on peut tirer d'un des passages les plus commentés de *La Phénoménologie de l'Esprit*, de Hegel. Ce passage, qui cherche à établir



les conditions d'existence de la conscience de soi, examine ce qui se passe lorsque deux êtres entrent dans une relation de domination, et que l'un se trouve être le maître de l'autre, celui-ci étant dès lors l'esclave du premier. En apparence, et au premier abord, celui qui atteint la pleine et entière conscience de soi, c'est le maître, parce que s'il est dans cette position, c'est qu'il a pris le risque de mourir, en poussant le combat contre son adversaire plus loin, tandis que celui-ci préférerait demeurer en vie en se laissant soumettre. Mais le fait que l'esclave travaille, et que le maître se contente dès lors de consommer le fruit de cet effort va renverser cette perspective : en travaillant, l'esclave inscrit dans la matière les formes conçues par son esprit. Ces formes, qui sont manifestement l'œuvre d'un esprit humain, le maître en est d'autant plus le témoin qu'il les consomme sans avoir, ni à les réaliser, ni surtout à les concevoir. Si on extrapole un peu à partir de la situation pensée par Hegel, on peut dire ceci : peu à peu, le travail de l'esclave témoigne de son humanité. En travaillant, donc, l'esclave humanise le monde, au sens où il donne à la matière une forme pensée, et il s'humanise lui-même, au sens où il est reconnu comme l'auteur de ce qu'il fait. Parallèlement, le maître, lui, perd en humanité dans la mesure où rien, dans le monde, ne témoigne plus de sa présence en tant qu'humain, puisqu'il ne forme plus rien selon son esprit. Il y a plus d'humanité à travailler, vraiment, qu'à imposer à autrui de travailler. On cerne mieux, dès lors, combien le travail unit les hommes, comme la définition d'un ensemble unit les éléments qu'il comporte : ne pas travailler, c'est se mettre soi-même à la marge de l'humanité, faire cet effort, c'est y entrer. Au passage, on comprend mieux, aussi, comment la *Genèse* n'est pas tant le récit de la chute de l'homme, que de son émergence. Le fait de consommer le fruit de l'arbre de la connaissance est le résultat d'une conception qui échappe à la nécessité (Ève peut manger ce fruit, ou ne pas le manger, on la voit concevoir, puis exécuter le geste qu'elle a conçu). C'est là le tout premier travail que connaît l'humanité dans ce récit, et c'est là aussi que l'humanité se constitue. Elle-même, puis Adam vivront de travail, et l'humanité à leur suite.

Les Temps modernes réunit dans la forme conçue par Chaplin tous ceux qui participent au film, y compris le spectateur. Chacun est capable d'y reconnaître l'activité pénible à laquelle il faut bien se livrer, et le cadre injuste dans lequel cet effort est imposé aux uns, et évité par les autres. Mais chacun est aussi capable d'y retrouver ce qui constitue l'activement proprement humaine, qui permet de se reconnaître et d'être reconnu en ce qu'on fait; et le film est l'image même de ce travail humain, et humanisant. Mais jusque-là, on a opposé deux conceptions du travail, en présupposant que l'une serait condamnable, alors que l'autre serait vertueuse. En fait, le film de Chaplin montre que ces deux caractères du travail, aussi contradictoires qu'ils puissent sembler, sont intimement liés. C'est dans cette tension entre son caractère universel et la division qu'il impose qu'on va peut-être pouvoir comprendre, enfin, ce qu'est véritablement le travail.

Si on tire les conséquences logiques de ce qu'on a établi jusque-là, on s'aperçoit que, comme tout ce qui relève de la culture, le travail est un dénominateur commun de l'humanité, mais c'est aussi un caractère qui prend nécessairement des formes multiples, et ce pour deux raisons principales. La première est due à la nécessité même du travail pour l'homme : les besoins humains étant nombreux, et aucun ne pouvant être directement satisfait par la nature, aucun homme ne peut prétendre être absolument autosuffisant et faire seul tout ce qui est nécessaire, ne serait-ce qu'à sa

survie. Arrive toujours un jour où on a besoin d'une compétence dont on n'est pas soi-même doté. La gamme trop vaste des manques de l'être humain implique donc que chacun se spécialise dans un domaine précis, et réalise davantage que ce dont il a lui-même besoin, afin d'échanger le fruit de son activité avec ce que font les autres. C'est là le point de départ d'un échange qu'entretiennent Socrate et Adimante dans le Livre II de *La République*, de Platon. Ensemble, ils observent la multiplicité des besoins, et la division du travail qui en est la conséquence, chacun se spécialisant dans un type d'activité qu'il maîtrise. A priori, on devrait voir dans cette répartition un facteur de division, puisque durant le temps de son travail, chacun se sépare des autres pour se concentrer sur son domaine d'action. Pourtant, au contraire, Platon pense que c'est cette multiplicité des besoins et cette répartition du travail qui rendent nécessaire le fait que les êtres humains doivent vivre ensemble et entretenir des échanges permanents, et cette vie commune, c'est ce qu'il appelle la cité. Et si jamais un doute subsistait sur la relation qui s'établit entre la diversité de nos besoins et la cité, il le fait préciser à Socrate, et approuver par Adimante : " jetons par la pensée les fondements d'une cité ; ces fondements seront apparemment, nos besoins." Le travail humain implique donc de diviser les hommes selon leur spécialisation, certes, mais on le voit, cette séparation n'est pas le fondement même du travail. Au contraire, elle trouve sa propre raison dans le caractère commun des besoins humains, qui sont nombreux et complexes, et la conséquence de cette nécessaire division, c'est la cité, qui est ce que Platon appelle dans ce passage "l'établissement commun" des hommes.



B – Distinction entre travailler,
œuvrer et agir

La seconde raison de la multiplicité des formes de travail, c'est le fait que, comme on l'a vu, travailler, ce n'est pas seulement accomplir des tâches, mais c'est avant tout les concevoir. Les tâches, elles, peuvent être semblables. Ainsi, tous les employés de McDonald's cuisent les steaks exactement de la même façon, et ils sont employés comme on le ferait d'instruments animés. Mais c'est cette similarité qui permet justement de dire qu'il ne s'agit pas, là, de véritable travail. Hannah Arendt, quand elle pense la question de la spécificité de l'activité humaine, en particulier dans *La Condition de l'homme moderne*, n'emploie pas tout à fait le vocabulaire comme nous le faisons, mais elle rejoint quand même notre pensée. Elle distingue trois genres d'activité : le *travail*, l'*œuvre*, et l'*action*. Le *travail*, c'est pour elle ce qui est répété inlassablement, quotidiennement, afin de produire ce qui sera immédiatement détruit dans la consommation. L'*œuvre* consiste, plutôt, à réaliser quelque chose qui demeurera, qui ne sera donc pas consommé, mais restera présent, elle vise la durée, et la transmission. Enfin, l'*action* est ce type d'activité dans laquelle l'homme amène du nouveau dans le monde, inaugure quelque chose qui n'existe pas encore.

La parole humaine relève, pour Hannah Arendt, de ce qu'elle appelle "*action*". Ce qu'elle appelle "*travail*", nous l'avons appelé "exécution de tâches". Le vocabulaire diffère, mais les distinctions, en réalité, sont semblables et permettent d'éclairer notre réflexion. Dans ses formes les plus élevées (l'*œuvre* et l'*action*), l'activité humaine semble séparer les hommes, puisque chacun va faire quelque chose que l'autre ne ferait pas. Si l'exécution de tâches relève de la simple production, et constitue la façon spécifique dont les hommes subviennent à leurs besoins, comme les animaux subviennent instinctivement aux leurs, *œuvre* et *action* permettent à l'aptitude humaine à créer, c'est à dire à faire ce que les autres ne feraient pas, de s'accomplir.



Ainsi, Charlot, dans *Les Temps modernes*, en est réduit à *travailler*, au sens arendtien, c'est à dire à produire des biens consommables pour pouvoir lui-même combler ses besoins, mais on sent en lui une aptitude à faire plus que cela, à créer quelque chose qui ne peut pas se consommer. La séquence du patinage, mais surtout son dernier emploi, comme serveur et chanteur dans un cabaret, le font entrer dans le monde de l'*œuvre*, créant quelque chose qui ne se consomme pas, qui demeure après avoir été fait. A ce moment, cet ouvrier se détache pour de bon des autres êtres humains, en faisant ce qu'aucun autre ne pourrait faire, et on pourrait voir là une forme de division. Pourtant, c'est une interprétation qu'il faudrait nuancer. La division, c'est une séparation définitive et absolue. Des éléments divisés ne forment plus une unité. Or cet ouvrier ne se sépare pas de l'humanité en créant ainsi une chorégraphie ou une chanson. Si on voulait utiliser un terme plus précis, on dirait qu'il se distingue des autres êtres humains. *Œuvrer*, c'est une aptitude commune à tous les êtres humains, mais elle ne s'accomplit en eux que dans la mesure où, précisément, ils ne la réalisent pas de façon semblable. Et si on considère que l'*œuvre* est la forme noble du travail, alors le travail devient l'activité par laquelle les hommes se réunissent dans la même aptitude à se distinguer les uns des autres. Et ce processus est d'autant plus intéressant que, finalement, on l'a vu chez Hegel par exemple, c'est le résultat de cette création qui permet d'être reconnu par les autres, et de les reconnaître aussi : on est ce qu'on a fait. Prenons le même processus dans le sens inverse : la condition nécessaire pour que les êtres humains se reconnaissent et s'unissent, c'est qu'ils soient distincts. Dans la simple exécution de tâches, les êtres humains sont indistincts, puisqu'ils ne sont pas les auteurs de ce qu'ils font. C'est par la séparation de leurs savoir-faire et de leurs créations qu'ils se distinguent les uns des autres, s'extraient de la masse pour s'individuer et devenir reconnaissables. Or, la communauté humaine n'est justement pas une masse indistincte. La cité doit être peuplée de personnes, et non de simples individus. Pour être reconnaissable, chaque citoyen doit œuvrer à se produire lui-même en tant qu'auteur de ce qu'il fait.

C– Par le travail, les hommes se distinguent, et se reconnaissent

Mais c'est dans le domaine de ce qu'Hannah Arendt appelle l'*action* que cette dialectique entre la distinction et l'union des hommes est sans doute la plus intéressante. En effet, les deux formes les plus intenses, et les plus importantes aussi, d'*action* sont pour elle la prise de parole, et la vie politique. Or, parler et agir politiquement, c'est simultanément agir par soi-même, être auteur et responsable de ses actes, sans pour autant le faire indépendamment des autres êtres humains. Le citoyen ne parle et n'agit pas seul, même l'homme politique qui détient le pouvoir agit dans un contexte dont il n'est jamais pleinement l'auteur. Agir, c'est toujours "faire avec". De même, quand Arendt définit l'*action* comme ce geste par lequel on inaugure quelque chose de nouveau dans le monde, comme une forme de naissance, on comprend que ça ne peut donc pas se faire sans référence au monde tel qu'il était avant de passer à l'acte. La nouveauté se définit par rapport à ce qui la précède. Dès lors, pour que l'*action* puisse distinguer celui qui l'initie, il faut qu'elle émerge d'un ensemble humain qui lui préexiste, et qui la rend possible. Le film de Chaplin est non seulement une "*œuvre*", au sens où elle est le résultat d'une création qui vise à proposer quelque chose qui survivra à la vie de son auteur, et à sa propre diffusion, il correspond à cette ambition de pérennité que Hannah Arendt fixe à l'*action culturelle*, en particulier dans *La Crise de la culture*. Mais c'est aussi une *action*, dans la mesure où le film est, dans sa construction même, conçu comme une prise de parole, et un acte politique. En particulier, alors que le cinéma devient simultanément parlant et



industriel, il n'est pas du tout innocent que les seules paroles prononcées dans *Les Temps modernes* le soient par des chefs qui donnent des ordres, comme si ces voix étaient classées parmi les sons ambiants de l'usine et de la ville, les véritables paroles prononcées demeurant muettes. Quant à la fameuse scène au cours de laquelle le corps de Charlot est aspiré dans les engrenages géants de la machine, on ne peut s'empêcher d'y voir une allégorie du cinéma : le corps de l'acteur y suit un parcours semblable à celui que suit la pellicule dans un projecteur de cinéma, mais à ce moment précis du film, ce même corps transforme cette scène, qui pourrait broyer le personnage, en un dépassement poétique et politique : le créateur a le dessus sur la machine. Plus tard, quand un autre ouvrier se retrouvera coincé à son tour dans sa machine, c'est Charlot qui, après l'y avoir envoyé, l'en libérera. Chaplin se singularise évidemment considérablement en réalisant un tel film, mais *Les Temps modernes* n'aurait sans doute pas vu le jour si un tel contexte n'avait pas existé, dans le monde et dans l'univers du cinéma. Son film divise autant Chaplin des autres hommes qui les unit à eux, c'est en le distinguant des autres êtres humains que ceux-ci peuvent entrer en dialogue avec lui. Et il en va de même à chaque fois qu'un être humain parle vraiment, et agit véritablement. Aujourd'hui, si le film de Todd Phillips, *Joker*, fait tant parler de lui, c'est parce qu'il est lui aussi le résultat d'une tension considérable entre une situation politique, une culture collective, la vision d'un artiste et les attentes du public.

Il ressort donc de notre réflexion que si le travail semble diviser les hommes, c'est parce qu'on confond son organisation et son essence véritable. Certes, il est bel et bien pénible de travailler, et c'est ce qui explique qu'on répartisse cette charge de façon aussi inégalitaire et que le travail constitue une division fondamentale des hommes, entre eux et en eux. Mais en tant qu'il constitue le dénominateur commun de l'humanité, au point qu'on pourrait douter de l'humanité d'un homme qui ne travaille pas, il est aussi ce qui les unifie, plus radicalement que toute autre caractéristique. Pour autant, parce que le travail est simultanément une nécessité collective, mais aussi la possibilité d'une initiative personnelle qui trouve une résonance dans le regard d'autrui et dans la cité toute entière, on comprend que, finalement, c'est bien parce que le travail sépare les hommes qu'il leur permet de vivre ensemble. Dans cette mesure, il n'est pas approprié de parler de division : le travail distingue les hommes, et ce faisant, il permet leur reconnaissance mutuelle. Or, comme celle-ci est la condition nécessaire de leur réunion au sein de cet ensemble commun qu'on appelle "humanité", on peut dire que le travail, à la manière dont un forgeron peut souder ensemble des métaux de différentes natures, est ce processus par lequel l'humanité, par-delà l'irréductible distinction de chacun de ses éléments, se forge. Et il est frappant que *Les Temps modernes*, en mettant les hommes devant le spectacle d'une organisation du travail qui les désunit, parvienne à les convier, ensemble, à la reconnaissance évidente d'une œuvre qui est le dépassement de ces conditions aliénantes. Comme si le maître mot de son œuvre, lancé aux spectateurs du monde entier était : "Unissez-vous".

QR code du document entier :

