

TRAVAIL ET LOISIR

Ruud Welten

University of Tiburg
Dpt. Human Sciences

Quelle est la relation entre le travail et la vie? Qu'est-ce que le loisir? La relation entre travail et loisir est-elle uniquement de type dialectique? Autrement dit: le loisir est-il seulement une absence du travail? Ces questions ne se posent pas uniquement sur le plan sociologique ou économique; elles concernent les manifestations de notre vie. Pour être davantage précis: ce sont des questions qui se formulent à partir de l'expérience elle-même.

Dans ce texte, je me propose d'esquisser une *phénoménologie du travail et du loisir*; entreprise qui doit nécessairement prendre son point de départ dans une compréhension des phénomènes concernés (travail et loisir) en tant que manifestation dans et de la vie. Pour m'aider dans cette tâche, je me sers d'une *relecture spécifique* de la philosophie du travail par excellence qui est celle de Karl Marx. Cette relecture est l'oeuvre du phénoménologue Michel Henry, qui a été influencé par Marx dans une large mesure. Henry ne lit pas Marx comme un idéologue politique ou comme un économiste "un économiste", mais comme un philosophe, et plus encore, comme un phénoménologue.

Il va donc s'agir d'évaluer le concept de travail de Marx et de voir dans quelle mesure il est encore actuel pour nous.¹ Dès le commencement, un premier problème se pose à nous: il est nécessaire de (re)mettre en cause le rôle primordial assigné par Marx au travail. Car dans notre société actuelle nous ne nous retrouvons pas ou plus tellement dans le travail, mais plutôt dans le loisir, pendant les vacances, ou pendant la retraite, quand notre vie

¹ Compare Ruud Welten, 'From Marx to Christianity, and back. Michel Henry's philosophy of reality'. *International Journal in Philosophy and Theology Bijdragen*. 66(2005), p. 415-431.

est 'enfin' libérée du travail. Pour cette raison le loisir est indissociablement lié au le travail.

Marx. Travail objectif et subjectif

Première question: pourquoi Marx, selon Henry, est un phénoménologue? La réalité marxienne – la vie des ouvriers dans une société qui n'est pas la nôtre – n'est initialement pas pas une catégorie philosophique. Elle consiste plutôt en une vie qui ne cesse de faire l'expérience de soi et de se générer elle-même, ce qui s'exprime en terme de travail. Marx est davantage un réformateur de la notion de subjectivité, qu'un philosophe qui pense que le travail relève d'une ontologie régionale. Le travail concerne l'expérience immédiate de l'effort et de la sueur, de la fatigue, de la faim et de la soif. D'abord et surtout, le travail est *subjectif*. Henry dira que c'est un "concept qui ne vise rien d'autre que le fait de se sentir soi-même, c'est-à-dire précisément la vie. Toute vie est subjective."¹ Ainsi, premièrement, la vie s'éprouve soi-même. Deuxièmement, elle est une force, une force productive: non parce que, par son travail, elle transforme le monde, mais en tant qu'elle est d'abord auto-transformation, sa propre créatrice. Troisièmement, la vie est toujours concrète, de nature matérielle. Le fait que la vie travaille pour pouvoir se re-produire implique son caractère physique. "Réalité" signifie donc "réalité de la vie", et c'est précisément de cette sorte de réel qu'il est question dans la notion de travail.

La pensée économique occidentale va théoriser l'expérience de la vie matérielle et subjective au fondement du monde humain. A partir de là se trouve créée une notion seconde de vérité qui est une aliénation abstraite du travail vivant. Le travail ainsi compris ne s'exprime plus dans l'auto-génération, l'effort ou la fatigue, mais à travers le prisme des horaires de travail et du système d'évaluation économique qui y est lié. Mais ces heures de travail que prend en compte l'économie ne représentent plus l'expérience physique: elles ont été changées en salaire. Or, le temps de travail réel est directement éprouvé sous la forme de l'expérience de la fatigue physique.² Ainsi, il s'agit, à chaque fois, d'une expérience immédiate, faite par un individu. Par contraste, le travail abstrait le transforme en des termes économiques où le temps objectif mesurable se substitue à l'effort individuel. "Temps de travail" signifie désormais: la dépense de temps économiquement définie né-

¹ Michel Henry, *Du communisme au capitalisme théorie d'une catastrophe*, Paris: Odile Jacob, 1990, p. 29.

² Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, 1965; *Marx. I. Une philosophie de la réalité; II. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976. (rééd. Dans la collection "Tel", 1991) p. 342.

cessaire à la production.¹ Dans ses premières œuvres notamment, par exemple dans les *Manuscrits* de 1844, Marx souligne constamment “l’essentielle et préjudiciable séparation” existant entre le travailleur et le capitaliste.² Celui-ci trime, éprouve, vit, cependant que celui-là fait ses comptes. Transformant le travailleur en objet, séparé de son activité.

La vie comme procès de travail est moins une notion qu’une pure expérience. Tandis qu’il œuvre, le travail comme praxis fait d’abord l’épreuve de soi. L’économie, toutefois, réduit le travail au produit car, dans l’échange économique, le travail n’est pas son propre but; seuls les revenus le sont. Cependant, avant même qu’il puisse être réduit au rang de pur produit ou évalué selon des critères de perception extérieurs, il s’est d’abord créé lui-même. Le travail vivant – suivant la terminologie de Marx – est auto-générateur; il se produit lui-même et se perçoit lui-même dans son effet. Il est la manifestation de la vie même et non de la vie de quelque chose d’autre, d’un objet. De ce fait il est de nature physique et individuelle. C’est pourquoi, à ses débuts, Marx rejoint Feuerbach qui décrivait pour sa part le corps comme la base de la personnalité.³ Selon Henry, Marx est un philosophe qui considère que la subjectivité humaine est quelque chose de plus qu’une pure nature spirituelle. La conception implicite de Marx concernant l’effort est proche des descriptions menées par Michel Henry dans sa *Philosophie et phénoménologie du corps*, où il analyse Maine de Biran. Le travail revêt tous les caractères de l’effort: “Dans la mesure où il est vivant, individuel et réel, le travail n’est rien d’autre qu’un effort souffrant.”⁴ Marx comme Maine de Biran affirment que le sujet inclut le corps et la subjectivité vivants, ce que Henry appelle “une subjectivité pathétique.”⁵

Travail comme *pathos*

Pris sous cet angle phénoménologique, Marx nous offre une autre voie d’accès au travail que celle des sciences empiriques comme l’économie ou la sociologie. Dans ces sciences, le travail apparaît comme un objet d’étude. La phénoménologie est la discipline philosophique qui s’occupe de l’apparaître. Tout apparaître est expérience. Quel genre d’apparaître caractérise alors le travail? Comment apparaît-il? Il est caractéristique du travail qu’il fait toujours apparaître quelque chose hors de soi-même, à savoir son produit. Quand je travaille, mon travail a souvent un objectif hors de lui: je travaille pour gagner de l’argent, pour produire des produits qui vont avoir une exis-

¹ Marx I p. 460; Marx II p. 161

² Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Leipzig: Reclam 1974, I 15.

³ Marx I, p. 72

⁴ Michel Henry, *Auto-donation*, Beauchesne, p. 21

⁵ *Ibid.*

tence économique. J'appelle cela, après Marx, le travail objectif. Le travail objectif – c'est-à-dire le travail vu comme objet et considéré d'après l'objet qu'il produit – est réduit à ce produit. Le travailleur produit quelque chose, et la signification, l'importance de son travail sont dues à la valeur marchande de ce produit. Du point de vue de ce produit, l'expérience subjective du travail n'a aucune importance. Si j'achète une chaise, peu importe comment elle s'est faite, par exemple à quel point l'ouvrier s'est fatigué en la fabriquant ou combien de temps il y a passé. Ici, le travail a un but qui réside hors de soi.

Mais le travail ne se manifeste pas seulement dans son produit: le travail apparaît aussi à soi-même. Comment? Le travail est éprouvé, d'une manière immédiate. C'est que l'effort du travail est lui-même une expérience. Dans l'effort du travail, je fais l'expérience de la fatigue, de la résistance, de la satisfaction, de la faim et de soif, etc. D'un point de vue phénoménologique, le concept de subjectivité concerne la conscience en tant qu'instance à laquelle l'expérience apparaît.

Je veux me concentrer ici sur ce dernier concept de travail, le travail subjectif. C'est ce concept de travail subjectif qui est éprouvé, bien avant que n'entre en jeu l'économie. Le travail subjectif est exactement l'opposé du travail objectif: il ne réduit pas le travail à son produit mais considère le travail d'après l'expérience elle-même.

D'après Henry, Marx est en premier lieu un philosophe du travail subjectif. La question de la subjectivité du travail a des conséquences philosophiques inouïes. Comment apparaît le travail de la subjectivité, ou, autrement dit, comment apparaît-il à partir de l'expérience elle-même? Il ne s'agit pas seulement de considérer le travail à partir de la subjectivité, c'est-à-dire à partir de l'expérience du travail lui-même, mais aussi de voir à quel point, chez Marx, le travail fait fonction du concept philosophique de sujet.

L'ensemble d'expériences et aptitudes que j'appelle travail subjectif se dérobe en large partie à une optique exclusivement rationnelle. Le 'je pense donc je suis' est une conscience de soi rationnelle. Une proposition analogue telle que 'je travaille donc je suis' implique quelque chose d'autre: dans le travail je m'éprouve moi-même, je ressens la fatigue et précisément par cela je m'éprouve moi-même. C'est le travail qui fait que je m'éprouve moi-même, mais d'une manière non réflexive. Maine de Biran, l'autre maître de Henry, a été le premier philosophe qui, en faisant la critique de Descartes, a désigné cette 'conscience corporelle' comme un 'je peux'. Le 'je peux' désigne un pouvoir irréductible à la rationalité et qui n'est pas dirigé par le 'je pense'.

Pour Michel Henry, le travail subjectif n'est rien d'autre que la vie elle-même. Conçue de cette manière, la vie n'est pas un concept ou une idée, mais rien d'autre que l'expérience, l'épreuve de soi. La vie est expérience, ni

plus ni moins que cela. Chaque expérience est, avant même qu'elle ne puisse être conçue comme une expérience de quelque chose, une expérience de vie.

Faire et écouter de la musique, par exemple, sont des formes d'expérience. Le corps faisant de la musique n'est pas tant le corps qui accomplit des opérations par lesquelles est produite de la musique, que l'expérience que le corps fait de soi, expérience qui est 'plus vieille', 'plus originaire' que ce travail produisant. Ce qui se manifeste avant tout dans la musique, ce n'est pas la musique elle-même, mais le fait que quelque chose comme de la musique peut être éprouvée, le fait que je vis, qu'il y a de la vie.

Que le travail est un pouvoir, cela se montre facilement. L'ouvrier, le pianiste, l'artisan ou l'artisane sont à même d'accomplir les activités particulières exigées par leurs métiers. Mais ce pouvoir, ce travail, présuppose un pouvoir plus originaire: simplement celui de la vie. Pas le pouvoir de vivre, mais le pouvoir qu'est la vie. Ce pouvoir se manifeste à soi-même. Vivre est l'épreuve de soi incessante de ce pouvoir, donc de soi-même. Avant tout et sans cesse cette vie se génère soi-même. C'est la première modalité du travail: l'auto-génération de la vie dans son épreuve de soi. Même avant que le travail ne produise quelque chose, il se génère soi-même, s'éprouve soi-même. Cette épreuve de soi, Henry la désigne par le terme *pathos*.

Evidemment, ce *pathos* n'est pas réservé à la musique. La vie comme épreuve n'est réservée à aucune activité particulière. Même l'acte le plus insignifiant ou futile révèle la vie. Cette adjonction est cruciale si nous considérons la phénoménologie de la vie à partir de Marx. Le concept de 'travail' – conçu au sens subjectif, donc éprouvant, du mot – ne se laisse pas restreindre par un type de travail particulier, alors que le travail, d'une manière ou d'une autre, est toujours concret et subjectif.

Extériorisation, vacances

Le jeune Marx dit: "Plus le travailleur s'investit dans son travail plus le monde aliéné, objectif, qu'il produit devant lui devient fort, et plus lui-même et son monde intérieur se font plus pauvres, et hors de son contrôle."¹ Ce "monde intérieur", c'est ce que Marx appelle la vie, qui est celle du travailleur. L'aliénation consiste pour lui à rendre sa vie extérieure, à la changer en un *Gegenstand*, un objet. "Le travailleur confie sa vie à un objet; elle ne lui appartient plus mais appartient à l'objet."² Il a cessé de se créer lui-même pour produire un élément du monde économique; ce qui revient à une transformation de l'expérience du travailleur en un produit quantifiable doté d'une valeur marchande. C'est ce procès particulier que Marx nomme "exté-

¹ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 152.

² *Ibid.*

riorisation”, *Entäusserung*: “L’extériorisation du travailleur dans son produit n’implique pas seulement que son travail devient un objet, une existence extérieure, mais aussi que son travail existe hors de lui, indépendamment de lui, étranger à lui, commence à se confronter à lui comme un pouvoir autonome; ce qui signifie que la vie qu’il a mise au service de l’objet lui apparaît comme hostile et étrangère.”¹ L’extériorisation, donc, est la transformation de la vie en une existence étrangère, voire hostile. Ce n’est pas seulement une affaire de *Verdinglichung* (réification), l’archétype de toute relation sociale selon Lukàcs, mais de quelque chose qui dépasse le domaine objectif: la sphère subjective de la vie même. Ce n’est pas le calcul mais la *Sinnlichkeit* (sensibilité) qui devrait être “le fondement de toutes les sciences”. La différence entre le travail vivant et le monde économique consiste en la différence phénoménologique entre affectivité et expérience sensible, d’un côté, et la mathématisation, de l’autre. Nous retrouvons ici les racines des analyses husserliennes telles qu’elles sont développées dans *La crise des sciences occidentales et la phénoménologie transcendantale* qui identifient Galilée comme étant le père fondateur de la mathématisation de ce qui constituait auparavant la sphère phénoménologique originaire.²

L’aliénation du travail sépare le travailleur de son âme. La production, (*Entfremdung der Sache*: l’aliénation réelle)³ d’abord considérée comme étrangère au travail en lui-même, est maintenant critiquée pour son aliénation fondamentale du travail vivant. Marx appelle cette seconde sorte d’aliénation “*die Selbstentfremdung*” (auto-aliénation). Le fait que le travail soit extérieur (*ausserlich*) au travailleur signifie qu’il n’appartient pas à son être essentiel et donc que le travailleur ne s’affirme pas lui-même dans son travail mais que, au contraire, il s’y nie lui-même, se sent triste et malheureux, mortifie sa chair et ruine son esprit. En conséquence, il ne se sent lui-même que lorsqu’il ne travaille pas. (“Le travailleur, de ce fait, ne se sent chez soi qu’en dehors du travail [*erst ausser der Arbeit bei sich*] et se sent hors de soi dans le travail [*in der Arbeit ausser sich.*]) Cette différence entre “*ausser der Arbeit bei sich*” et “*in der Arbeit ausser sich*” présuppose une notion de “travailleur” en laquelle celui-ci affirme son soi dans l’exercice même de son travail. Naturellement, cette notion première n’implique aucune aliénation, aucun “hors de soi”, mais un être-avec-soi-même. Il s’agit, selon une phrase de Marx, d’une “*freie physische und geistige Energie*” (d’une libre énergie du corps et de l’esprit), c’est-à-dire de la vie elle-même. Le fait que Marx la qualifie de spirituelle, ici, n’implique en

¹ *Ibid.*

² Cf. Edmund Husserl: *La crise des sciences occidentales et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1976; Michel Henry: *La barbarie*, Grasset, 1987.

³ Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 156.

aucune manière que le travail ne serait pas physique. Il parle de “la propre énergie physique et mentale du travailleur, sa vie personnelle¹.”

Apparemment, Marx comprend donc la sphère originaire non aliénée comme “la vie adhérant à elle-même”, comme ne s’extériorisant pas – quoiqu’il ne se soit jamais beaucoup étendu sur le sujet. C’est la vie du travailleur s’affirmant par son travail. Souvenons-nous des paroles de Nietzsche dans *Le gai savoir* sur l’affirmation de soi de la vie, disant que la vie se veut elle-même. Dans le même ordre d’idées, les conclusions henryennes n’excluent pas la thèse de Lukàcs affirmant que cette sorte de travail non-aliéné est originairement le travail artistique. A un niveau plus pratique, nous pouvons imaginer le travailleur menant à bien les tâches les plus modestes avec une pleine attention et un amour total mais, dans ce cas, il doit s’agir d’un travail non rémunéré comme celui d’un enfant qui construit une cabane arboricole. Une sorte de travail qui ne prend donc pas place dans le monde économique, pour le bénéfice du capitaliste. Le point important n’est pas tant que nous devrions revenir à un certain type de travail originaire – une manière vivante et joyeuse de travailler – mais que toute économie présuppose un tel travail vivant. L’interprétation de Henry ne prétend pas non plus à l’abolition du domaine second de l’économie mais seulement à le sauver de l’oubli de son origine pour refonder ainsi l’expérience humaine. Nous vivons tout bonnement dans un monde manifesté, nous avons affaire les uns avec les autres, et il n’y a rien à redire à cela – sauf si l’économie devient normative. Et s’il s’agit là de la thèse commune à Marx et à Michel Henry, alors cela modifiera radicalement l’image traditionnelle du premier cité: il ne serait plus, d’abord, un réformateur de l’économie ou de la politique, mais un critique de l’économie de son temps dans le but de dévoiler le domaine immanent originaire de la vie.

La description du travail subjectif, comme je l’ai développée plus haut, n’entraîne-t-elle pas inéluctablement que cette notion soit comprise dans un sens si large qu’elle va désigner tout et donc rien? De toute façon, l’homme n’est pas seulement travail? Et comment en est-il du temps où l’on ne travaille pas, du loisir? Pour répondre à ces nouvelles questions il est donc nécessaire que nous esquissons une phénoménologie du loisir.

Dans notre société capitaliste (i.e. une société dans laquelle seul le travail objectif est la règle), on vit ‘sa vraie vie’ dans les loisirs, comme on dit. On travaille pour partir en vacances et on fait des heures supplémentaires pour avoir plus de loisir. Même des gens qui travaillent avec beaucoup de plaisir ‘se réalisent’ souvent pendant les vacances. En vacances, ‘on revient à soi’. Et une fois qu’on prend sa retraite, on peut faire ce que l’on a toujours voulu faire, mais que l’on n’a jamais pu à cause du travail. En d’autres termes: on ne se reconnaît donc pas, ou rarement, dans le travail. Le travail

¹ *Ibid.*, 156.

n'est donc pas le même que nous, mais l'autre (que nous). Nous nous sentons aliénés par travail et les vacances sont contrebalancer cela. Nous éprouvons le travail comme une occupation obligatoire, extérieure à nous-mêmes.

Avec amertume, Marx dit: "(L'ouvrier) est chez soi, quand il ne travaille pas, et quand il travaille, il n'est pas chez soi. Pour cette raison son travail, il ne le fait pas volontairement, mais par force: il fait des travaux forcés."¹ Comme nous avons vu, c'est ce que le jeune Marx désigne par le terme d'*Entäußerung* (extériorisation). Selon Marx, l'extériorisation du travail consiste précisément dans le fait que l'ouvrier ne se reconnaît plus dans son propre travail. Dans le travail extériorisé s'est donc produit un abîme infranchissable entre le soi et le travail. On peut appliquer les idées de Marx concernant le travail extériorisé à notre maniement contemporain du loisir. Celui-ci – la fièvre vacancière, l'obsession de chercher la vraie vie pas à la maison mais dans des pays les plus lointains possible – n'est qu'une radicalisation, une affirmation de l'extériorisation. Les vacances sont l'extériorisation poussée à outrance. Nous cherchons 'nous-mêmes' le plus loin possible de chez nous, éloignés autant que possible du travail vivant. Les vacances, c'est précisément ne pas être chez soi. L'être chez soi (*zu Hause sein*), dans le texte que nous venons de citer, Marx le comprend comme un travail non-extériorisé. En usant de la terminologie de Marx, on dirait que les vacances modernes mènent à une vie extériorisée, un *entäußertes Leben*.²

Dans la société capitaliste, le loisir existe comme absence du travail et en radicalisant le mécanisme de l'extériorisation. Au lieu d'atteindre un travail objectif, de retrouver la Vie, nous radicalisons l'extériorisation.

Le sommeil comme manifestation originelle du loisir. La nuit

La voie que nous empruntons maintenant, en suivant Marx et Henry, ne nous conduit pas vers une révolution communiste, mais vers un changement – révolution – de ce que nous pourrions appeler l'éthos du travail. Un éthos du travail qui exige en même temps un autre éthos du loisir. Un changement d'attitude ou d'esprit. En définitive: une révolution quand même, qui pourtant consiste en un tournant vers la vie.

Dans la société capitaliste, l'opposition travail/loisir entraîne un éthos du travail négatif. Au lieu de retrouver le travail dans sa qualité objective, nous le fuyons littéralement: nous partons en vacances. Cependant, les vacances, le loisir, sont une radicalisation de l'*entäußerten Lebens*.

¹ „Zu Hause ist er (l'ouvrier), wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, *Zwangsarbeit*." (Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 155)

² Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 162.

Le terme d'éthos du travail se rapporte à l'appréciation du travail. Pour travailler, l'homme a besoin d'une appréciation positive de son travail. Quelles sont, pour le concept d'éthos du travail et du loisir, les conséquences d'une lecture de Marx, inspirée par la phénoménologie de la vie? Pour pouvoir répondre à cette question, il faut considérer phénoménologiquement non pas seulement le travail, mais aussi le loisir.

Le loisir prend son origine dans les heures où l'on se remet des fatigues du travail. L'archétype du "se remettre" est le sommeil. La différence entre sommeil et travail est totale. En travaillant, on ne dort pas. En dormant, on ne travaille pas. Le sommeil appartient au domaine de la nuit. Vue sous un angle phénoménologique, la nuit est le domaine du noir, où tout est invisible. L'expérience de nuit, celle du sommeil, est une expérience elle-même invisible. Dans le sommeil le (corps-)sujet se retire, se replie à un niveau à peu près inconscient.

Ce repli a une structure phénoménologique tout propre, caractérisée par une absence de lumière. Dans la nuit naturelle, rien ne peut apparaître dans la lumière et le sommeil prend possession du corps. De plus, le sommeil sans rêves n'apparaît pas. Le sommeil est caractérisé par l'invisibilité propre à la nuit. La nuit disparaît littéralement: la nuit ne manifeste rien.

Pour Michel Henry, la phénoménologie de la vie est une phénoménologie de la nuit. La phénoménologie classique, par contre, est une phénoménologie de la clarté du jour. Dans la phénoménologie husserlienne, les choses se montrent, elles sont mises au jour. Ce mettre au jour ne signifie rien d'autre que l'apparaître des choses sur l'horizon du monde. C'est pour cette raison que Husserl dit que chaque conscience est toujours déjà une conscience de quelque chose. Mais, après Henry, l'essence ne se manifeste pas dans le royaume de la clarté du jour, dans l'intentionnalité, où tout apparaît comme celle-ci ou celui-là, mais dans le royaume de la nuit, où rien n'apparaît dans la lumière comme 'quelque chose'. L'immanence radicale de la manifestation reste chez soi, ne se montre pas à l'extérieur et n'appartient donc pas au jour, mais à la nuit. L'essence de la nuit est son invisibilité, sans aucun horizon de lumière. Depuis Parménide, la philosophie est le royaume de la lumière; surtout la phénoménologie classique, la phénoménologie de l'intentionnalité, où les choses se montrent et sont mises à la lumière. Dans la clarté du jour, tout est 'quelque chose', tout apparaît comme 'celle-ci' et 'celui-là', tandis que dans la nuit les choses ne se montrent pas: elles restent chez elles. La nuit, Henry affirme, est la réalité de l'essence. C'est pourquoi la nuit est le domaine réel de la révélation: la révélation originaire est l'auto-révélation, laquelle est invisible parce qu'elle ne se montre pas au jour. L'invisibilité n'est pas en opposition à la visibilité ou à la phénoménalité. La nuit n'est pas l'opposé du jour, mais le point zéro, d'où s'épanouit toute phénoménalité. C'est ce fondement qui ne se révèle pas à la manière de la phénoménalité du jour. "La nuit est la révélation de l'essence de la révéla-

tion, elle constitue l'effectivité de son contenu phénoménologique spécifique et le définit."¹

La nuit, telle que la comprend Henry, n'est donc pas 'obscur' dans le sens abject du mot. La nuit n'est pas l'opposé du jour, mais le point zéro de tous les types de phénoménalité. "La nuit elle-même est l'essence de la manifestation, elle constitue la réalité du contenu phénoménologique spécifique et le définit".² La "nuit" signifie plus particulièrement l'absence de lumière. Et bien sûr, dans notre vie quotidienne, la nuit est un espace temporel au cours duquel la lumière mondaine s'éteint naturellement. Cela se produit sans que nous le voulions, mais cela se produit, c'est tout. L'absence de notre lumière et de notre volonté doit être réalisée par le relâchement de notre attachement – notre "s'agripper" – au monde visible, le monde des phénomènes visibles. Dans ce sens, la nuit est complètement claire et distincte. Dans son absoluité, elle constitue toute phénoménalité possible et se manifeste comme le 'comment' de la révélation. Depuis l'optique de la visibilité, qui est toujours 'visibilité de quelque chose' et à laquelle elle est antérieure, l'essence reste secrète, cachée derrière la révélation elle-même. Ce secret entraîne une méconnaissance permanente dans l'histoire de la philosophie occidentale. Ce secret de la nuit est la dissimulation elle-même. Mais la nuit elle-même réalise la révélation; comme nuit, elle est elle-même révélation parce que dans son invisibilité elle est l'essence. La manifestation se manifeste elle-même, mais pas à la manière des choses du monde. Ce mode de manifestation est précisément le mode de la nuit. Henry appelle la nuit "la lumière qui n'apparaît pas".³ Le fait que, dans la nuit, tout soit invisible n'implique pas que la nuit existe pas. La nuit se manifeste, mais sans lumière. Comme la Vie elle-même, la nuit est invisible. La Vie ne peut pas être réduite à des structures intentionnelles et transcendantales. Contrairement à la phénoménologie de Husserl, Sartre ou Merleau-Ponty, Henry se refuse à réduire cette sensibilité à une affection extérieure.

Ce n'est nul hasard si ce retournement intérieur prend un relief particulier dans la mystique. La mystique cherche la lumière, qui n'est pas la lumière qui illumine des choses dans le monde, mais qui illumine les coeurs. Il y a une lumière qui n'illumine pas les choses du monde, mais les choses de notre âme. Elle brille directement à l'intérieur même de notre âme. C'est la lumière du mystique, c'est-à-dire de celui qui se replie sur soi-même, ferme les yeux, cherche l'obscurité. La nuit est le domaine de la révélation intérieure par excellence. Henry rappelle l'œuvre de Novalis, mais les autres exemples abondent et ce n'est pas par hasard que les plus profondes célébrations de la nuit soient l'œuvre de mystiques. Ici, on ne peut s'empêcher de

¹ Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963/90², p. 550.

² *Ibid.*, p. 550.

³ *Ibid.*, p. 555.

penser à *La Nuit Obscure* de Jean de la Croix. Dans ce célèbre opus du mystique espagnol, on voit bien c'est la nuit qui illumine. Jean de la Croix illustre cela avec l'exemple du soleil qui aveugle notre vision, thème récurrent dans la littérature mystique: "Plus on veut fixer le soleil en face, et plus on éblouit la puissance visuelle et on la prive de lumière; cette lumière dépasse la faiblesse de l'œil".¹ Ici, le terme d'obscurité n'a pas seulement un sens théologique. Il fait signe de manière plus importante encore vers une signification phénoménologique puisqu'il dit quelque chose à propos de la manifestation de Dieu à travers l'existence humaine. Il s'agit là, semble-t-il, d'un trait typique de l'approche de Dieu développée par Jean: il commence avec l'existence humaine elle-même. Dans notre expérience humaine basique et immédiate, Dieu n'est pas la lumière mais l'obscurité. En Dieu il n'y a pas d'obscurité (1 Jean 1, 5); l'obscurité est du côté de l'humain. Pour Jean de la Croix, la nuit est la condition de l'union avec Dieu: sans cette expérience obscure, nocturne et terrible, nous sommes incapables de recevoir la vraie lumière.²

Comme Augustin l'établit dans sa célèbre métaphore: nous poursuivons la lumière de la ville construite par nous-mêmes; la ville éclairée par des lumières artificielles. De plus, dans nos métropoles contemporaines, on ne fait plus aucune place à l'obscurité de la nuit. Nous ne savons plus ce que sont l'obscurité ou le silence. Nous les craignons et réprimons nos peurs au moyen d'éclairages sans fin et du son de nos télévisions, aussi bien le jour que la nuit. Les lampadaires vrombissent constamment, CNN et MTV bourdonnent inlassablement. Nous vivons dans la ville de la lumière. Nous sommes obsédés par les phénomènes mondains. Pour Augustin comme pour Jean de la Croix, l'illumination ne devient possible que dans un état d'esprit dans lequel la lumière du monde ne brille plus. Cela implique tout à la fois qu'un autre type de lumière soit mis au jour, mais également que la vision de la lumière du monde soit entravée par l'illumination.

La nuit est la purgation. Cependant, elle n'est pas l'illumination elle-même. L'illumination (*iluminación*) suppose la purgation. Comme il a été dit plus haut, parler de la nuit c'est commencer avec le côté humain de la révélation. Ce n'est pas tant la tâche d'une théologie de l'illumination, soutenue par des présuppositions métaphysiques, que celle d'une phénoménologie de l'expérience humaine de l'illumination. Du côté de l'expérience humaine, l'illumination prend place dans l'obscurité de la nuit. Certes, l'illumination elle-même n'est pas obscure; mais le champ de l'expérience humaine requis pour qu'elle advienne, lui, est bien obscur. A l'intérieur de ce champ, l'illumi-

¹ Saint Jean de la Croix, *La nuit obscure*, in *Œuvres Spirituelles*, trad. RP Grégoire de Saint-Joseph, Paris, Editions du Seuil, 1947, Livre II, V, 3 (p. 559).

² R. Welten, "La nuit chez Michel Henry et Saint Jean de la Croix: une interprétation phénoménologique", in *Nunc. Revue anthropologique*, n°10, Juin 2006.

nation demeure invisible. Phénoménologiquement parlant, la lumière du monde doit cesser avant que "l'autre lumière" puisse apparaître.

La nuit et le loisir

Quelles sont les conséquences de ce que nous venons de dire sur le rapport travail/loisir? Comme nous l'avons affirmé, l'"usage" contemporain du loisir est une extériorisation continuée.

Cela aboutit à une apparence de polarisation entre le travail, lié au jour, et le repos, lié à la nuit. Le travail entre dans la lumière, c'est-à-dire qu'il produit quelque chose qu'il n'est pas lui-même, son produit. Ce produit est visible dans un monde visible. L'économie lui donne sa visibilité (plus exactement: c'est la valeur marchande qui le fait) et avec cela sa place dans le monde. Mais c'est précisément ce que j'ai désigné ci-dessus comme travail objectif. Le travail subjectif, par contre, n'entre pas dans la lumière. Le peiner, la fatigue, l'effort ou la satisfaction ne deviennent visibles que dans le produit, mais en soi ils sont éprouvés. Et cet éprouver est invisible, c'est le *pathos* henrienne. La différence entre travail subjectif et objectif rend donc problématique la différence entre jour et nuit, lumière et obscurité, ou entre le visible et l'invisible. La société capitaliste est une société qui ne connaît que le visible. Ce sont uniquement les produits concrets qui comptent, parce qu'ils entrent dans la lumière par leur valeur marchande.

Mais si nous considérons la nuit phénoménologiquement et pas seulement comme une métaphore poétique, alors une nouvelle thèse devient possible. La société moderne capitaliste occidentale est sans rapport avec l'invisible. Cela est manifeste dans son usage de la nuit. La société occidentale est une société de l'insomnie. Dans la métropole moderne, l'obscurité et la nuit sont inexistantes. La peur de la nuit, du silence et de l'obscurité, nous l'étouffons par une illumination éternelle et des avalanches médiatiques sans aucun répit.

L'obsession vacancière, la manie de fréquenter des pays toujours plus éloignés de chez soi, la métropole de la lumière et la négation de la nuit sont des manifestations du capitalisme: il n'y a pas de place qu'on aurait réservée pour la manifestation qui précède chaque phénoménalité de lumière. Nous voulons voir et mettre au jour autant que faire se peut. Nous vivons dans le mode que Heidegger appelle la *Neugier*. Heidegger nous rappelle le fait que Augustin tenait déjà la *concupiscentia oculorum*, l'envie de tout voir, pour caractéristique de la culture occidentale.¹ Vue sous cet angle, la nuit ne nous offre rien. Le capitalisme ne connaît que le domaine de l'extériorisation, de la représentation, de l'économie, de la visibilité et du travail productif. De

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1927/93¹⁷, p. 171, § 36.

cette manière, sommeil, repos, repli sur soi-même, art et travail subjectif sont invisibles parce qu'improductifs. Le capitalisme a englouti la nuit.

Cela entraîne un éthos du travail absolument spécifique à l'occident et qui se manifeste dans l'usage du loisir. Dans la société moderne, le loisir n'est rien d'autre que la continuation du travail objectif. Il faut que le loisir rapporte quelque chose et pour cela mène une vie économique. La définition que Marx a donnée du travail productif – "Le travail n'est productif qu'en tant qu'il produit sa propre contrepartie."¹ – est précisément applicable à notre usage du loisir: dans notre loisir, nous ne cherchons pas le repos ou le retour sur nous-mêmes, mais exactement le contraire: nous courons après la promesse que la vraie vie n'est pas ici mais ailleurs. Le loisir lui-même est devenu productif (dans le sens que Marx donne à ce mot).

Il s'agit d'arracher la manifestation fondamentale de la nuit, c'est-à-dire le repos et le repli sur soi, à l'oubli. L'économie est toujours déjà tributaire du travail subjectif, et de la même manière la phénoménalité de la lumière est toujours déjà tributaire de l'automanifestation immanente de la vie.

Mais il ne peut pas s'agir de séparer le travail objectif du travail subjectif, à la seule fin de rejeter celui-là. Le travail objectif ne peut exister que par la grâce du travail subjectif. D'autre part, nous vivons du travail objectif. Cette problématique ne se déroule pas au niveau où nous pouvons faire un pas en avant par voie de quelques interventions pratiques ou solutions politiques. En d'autres mots: il ne s'agit pas d'un problème politique, mais d'un problème phénoménologique. Une manière de voir, d'éprouver. Ici 'éthos du travail' ne signifie donc pas un ensemble de règles ou valeurs concernant le travail.

Le système économique du capitalisme entraîne un éthos du travail propre, caractérisé par un oubli et donc par un manque d'appréciation du travail subjectif. Le travail est jugé uniquement selon des critères économiques: qu'est-ce que *ça* donne? Quel profit est réalisé par le produit du travail? Il va sans dire qu'un travail qui n'est que subjectif n'est pas à la hauteur du travail objectif. Faire de la musique, jouer du piano, ne donne pas les sûretés d'un produit économique et pour cette raison on l'oriente vers le loisir qui, lui, est purement et simplement inhérent au système capitaliste. Il en est de même pour tout art, qui est privé de la praxis subjective si l'on l'incorpore dans l'économie. Et de même pour un travail subjectif comme les sports.

La phénoménologie de la vie jette une lumière nouvelle sur la question du travail et du loisir, car on peut seulement entrer en contact avec le loisir en vertu de l'épreuve de soi qu'est la vie elle-même. Marx a montré que, dans la société capitaliste, nous sommes toujours déjà dans l'extériorité,

¹ Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* („Grundrisse“). „Productiv ist die Arbeit nur, indem sie ihr eignes Gegenteil produziert.“ (MEW 42, 226).

aliénés du travail subjectif. A la base de la problématique du travail et du loisir n'est pas tellement la compréhension de la différence, mais plutôt un concept de sujet rénové radicalement, concept esquissé par Marx dans sa pensée sur le travail.

ABSTRACT

In this contribution, the relationship between work and leisure is investigated from a phenomenological viewpoint. The insights of Michel Henry and his interpretations of the work of Karl Marx are prominent. Marx makes a distinction between objective and subjective work. It is especially the second sphere, on which Henry elaborates his phenomenology of the living body, as experience of life itself. Work is the first mode of *pathos*. After this introduction, the question of the phenomenology of leisure is being posed. The phenomenological zero-point of leisure is the night, in which we sleep. The invisibility in the night is the starting point to reveal the essence of leisure. The phenomenological mode of night, rest, is sleep. Further, in this line, the problem of vacation, time spending on not-working as obsession is of importance for our society today. From the point of view of henriana phenomenology, some notable conclusion can be formulated.