



> Le lycée Chateaubriand

Marcel Lamy : Travail et individu intégral : Marx lecteur d'Aristote.
Conférence prononcée au lycée Chateaubriand de Rennes le mardi 31 janvier 2006.

Mise en ligne le 3 février 2006.

Marcel Lamy est professeur agrégé de Philosophie. Il a longtemps enseigné au lycée Chateaubriand, dans les classes préparatoires littéraires et scientifiques.

© : Marcel Lamy.

Remerciements à Claire Clause-Lamy, qui a saisi le texte de M. Lamy.

TRAVAIL ET INDIVIDU INTÉGRAL

Marx lecteur d'Aristote

Il y a deux choses que Marx admire chez les Grecs : leur art et leur génie théorique : deux modèles inimitables.

L'art d'abord : « La difficulté n'est pas de comprendre que l'art grec et l'épopée sont liés à certaines formes du développement social. La difficulté, la voici : ils nous procurent encore une jouissance esthétique et, à certains égards, ils servent de

normes, ils nous sont un modèle inaccessible » *Introduction générale à la Critique de l'économie politique*, Pléiade I, p. 2661.

La première partie de cette déclaration ne nous étonne pas chez le penseur qui a écrit : « Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel dans son ensemble. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience » (Préface de 1859 à la *C.E.P.*, Pl. I, 273). Ce qui étonne, c'est que l'art d'un mode de production esclavagiste reste pour nous un modèle éternel.

Il en est de même pour la philosophie. Marx, à l'époque de sa thèse sur Démocrite et Épicure, indique comment lire un philosophe du passé. « L'historiographie philosophique [...] doit distinguer le savoir réellement philosophique, taupé secrètement et constamment à l'ouvrage, de la conscience (du philosophe). Ce facteur critique est absolument nécessaire, afin d'accorder la présentation scientifique d'un système à son existence historique, accord d'autant plus nécessaire que cette existence est historique, mais s'affirme en même temps comme philosophique et demande, par conséquent, d'être développée selon son essence. » (Pl. III, 859-860)

Une grande philosophie est liée à son temps et, à ce titre, à une forme de conscience déterminée par un mode de production. Mais, s'il s'agit d'un « géant de la pensée » tel qu'Aristote — l'expression est de Marx (*Capital*, I, 4, Pl.1, 616, note a) — il mérite d'être lu comme un modèle peut-être indépassable, à condition qu'on en

1 Les citations de Marx sont prises dans l'édition des *Œuvres* de Karl Marx, établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard. Ainsi (Pl. 2, 1485) renvoie au tome II, page 1485. Pour les citations du *Capital*, (*Capital*, 15, 9) renvoie au chapitre XV, subdivision IX.

1 M désigne une marchandise, A une somme d'argent.
1. À la différence du simple troc MM, la formule MAM se décompose en vente MA et en achat AM. L'argent fait circuler les marchandises : chacun vend pour acheter. Avec l'argent de la vente des chaussures, le cordonnier achète le blé que lui vend le laboureur. Celui-ci, à son tour, s'en sert pour acheter la toile au tisseurnd, etc. L'argent sert de « gage » (*Éth. Nic.*, V, 8, 1133b11) en vue de satisfaire des besoins.
2. Dans son usage comme capital, AMA', l'argent sert à acheter (AM) pour revendre avec bénéfice (MA'), où $A' = A + \Delta A$. Il circule en s'engendrant indéfiniment lui-même (*Polit.*, I, 10, 1258b7).

fasse une lecture critique. Une erreur d'Aristote n'est jamais une simple bévue, elle mérite d'être interrogée : pourquoi s'est-il trompé ? La réponse est : parce qu'il ne pouvait pas ne pas se tromper, ce qui lui échappait n'est devenu manifeste qu'au terme d'un long développement historique. « L'économie politique (la nôtre) n'est en fait que la compréhension scientifique de l'économie de la période de production capitaliste (la nôtre). Pour autant que les Grecs s'aventurent dans ce domaine, ils font preuve du même génie et de la même originalité que dans tous les autres. C'est pourquoi leurs conceptions constituent historiquement les points de départ théoriques de la science économique moderne » (*Notes sur Dühring*, Pl. I, 1496). Mais surtout, ils nous aident à penser au-delà.

A. L'échange

Un exemple de cette lecture se trouve dans le *Capital* (1, 3, c ; Pl. 1, 589-591). Marx commente à partir du grec, l'analyse qu'Aristote fait de l'échange (*Éthique à Nicomaque*, V, 8). Aristote a bien saisi la différence entre la valeur d'usage, l'utilité d'une chaussure et la valeur d'échange (la « valeur » tout court) de la même chaussure comme marchandise. « Une chaussure a deux usages, l'un consiste à la porter, l'autre à l'échanger contre de l'argent ou de la nourriture » (*Politique*, I, 9). Il expose l'aporie de l'échange et sa solution : « Il ne peut y avoir d'échange sans égalité des objets échangés, ni égalité sans commensurabilité. Or, est impossible que deux choses aussi (qualitativement) différentes que des chaussures et de la nourriture soient commensurables entre elles. » À défaut de commune mesure dans les choses mêmes, on a inventé l'argent, une convention qui suffit pour la pratique. On pourra alors poser l'égalité : tant de chaussures = tant de nourriture = tant d'argent.

Pour découvrir cette commune mesure qui rend commensurables toutes les marchandises, il a fallu attendre la fin du XVIII^e siècle, l'aube du capitalisme moderne, avec Adam Smith. L'élément commun qui mesure la valeur d'échange des marchandises, c'est la quantité de force de travail humaine dont elles sont la matérialisation, la cristallisation. Il a fallu pour cela opérer une abstraction, ramener les travaux du cordonnier, du laboureur, du travailleur des mines d'argent ou d'or à un travail humain en général, égal et indistinct. « La force de travail de la société tout entière qui s'exprime dans l'ensemble des valeurs des marchandises, ne compte que pour une force unique, bien qu'elle se compose de forces individuelles innombrables » (*Capital*, 1,1 ; Pl. 1, 566). La mesure de sa quantité, c'est le temps.

Aristote avait défini le temps comme la mesure du mouvement, mais il n'avait pas vu que tous les travaux, dès qu'ils se matérialisent en valeurs d'échange, ne sont plus que des quantités d'un temps indifférent, homogène, pure abstraction. Certes, il savait qu'on paie les manœuvres à la journée, mais non les architectes. Il résulte en effet de cette abstraction que chaque force de travail individuelle est égale à toute autre. Le travail simple, celui du manœuvre, sert d'unité de mesure au travail complexe, qualifié, celui de l'architecte, qui n'en est qu'un multiple. Selon quelle proportion ? Marx ne l'a jamais calculée. « L'expérience, dit-il, montre que cette réduction se fait couramment. » À son tour, il s'en remet à la pratique et à la convention. Difficile question, même et surtout dans une société socialiste. Dans sa *Critique du programme de Gotha* (Pl. I, 1416-1421), il se borne à dire que le socialisme n'est pas essentiellement une affaire de distribution, mais de mode de production.

Pourquoi « le grand penseur qui a analysé le premier la forme valeur, ainsi que tant d'autres formes, soit de la pensée, soit de la société, soit de la nature : nous avons nommé Aristote » (*Capital*, 1, 3, c ; Pl. 1, 589) n'a-t-il pas découvert le secret de l'échange ? « C'est, répond Marx, que la société grecque reposait sur le travail des esclaves et avait pour base naturelle l'inégalité des hommes et de leurs forces de travail » (*ibid.* 590). Il ne s'agit pas d'une bévue, mais d'un empêchement historique, tout à fait compatible avec sa profonde analyse des deux usages de l'argent, l'un naturel comme médiateur dans l'échange des marchandises (MAM), l'autre contre-nature, où il se reproduit lui-même comme capital (AMA') (*Politique* 1, 8 à 11 ; *Capital*, ch. 3 et 4, en particulier la note dans Pl. I, 698)².

Il faut accorder à Marx que l'inégalité des travaux et des travailleurs est exprimée crûment en *Politique* I, 11 : « Parmi les travaux, ceux qui exigent le plus d'habileté sont ceux où il y a le moins de hasard ; les plus mécaniques sont ceux qui déforment le plus les corps ; les plus serviles, ceux qui exigent le plus de forces corporelles ; les plus vils, ceux où il y a le moins besoin de qualités morales. » Ce qui est en cause, c'est plutôt quels genres de travaux sont compatibles avec le statut de citoyen et ne sont pas indignes d'un homme libre. C'est pour Aristote un problème politique.

Pour ce qui est de l'esclavage, Aristote en traite au Livre I de la *Politique* (3 à 7) non comme d'un mode de production, mais dans le cadre de l'Économie familiale dont la fin est simplement de vivre et de bien vivre. La vie est action (*praxis*) et a sa fin en elle-même, dans sa propre excellence. Il en est autrement de la production (*poiésis*) qui a sa fin hors d'elle-même, dans une œuvre. Le chef de famille, pour bien vivre, a besoin des choses nécessaires : une propriété, des instruments inanimés et des instruments animés, les esclaves. La fonction de l'esclave est de servir et non de produire comme le manoeuvre qu'emploie l'artisan. Ainsi de la servante qui tisse avec la navette pour les besoins de la famille. Elle sert, c'est tout.

Pour Marx, il s'agit d'un « travail improductif », d'un service (Pl. 2, 392-7). Un travail « productif » est propre au système capitaliste : il est créateur de valeur d'échange et de plus-value, de profit. Ainsi, dans une plantation de coton au XIX^e siècle, les esclaves étaient des travailleurs dont la force de travail était la propriété du maître, alors qu'un travailleur libre ne fait que louer sa sienne, mais c'est le même travail productif. Il en est autrement du travail improductif. « Le service que me rend un chanteur, écrit Marx, (Pl. 2, 396) satisfait mon besoin esthétique, mais ce dont je jouis n'existe que dans un acte inséparable du chanteur lui-même. » Il m'est utile comme activité et non comme objet. Tout travail qui ne laisse pas de trace palpable, d'œuvre distincte de la personne elle-même, est un service, qu'il soit celui d'un médecin, d'un avocat ou d'un esclave domestique au sens d'Aristote. La preuve en est que le maître n'a pas besoin d'une science ou d'un art pour utiliser ses esclaves, il n'a rien d'un architecte dirigeant ses manoeuvres. Comme le note Marx, non sans quelque malin plaisir, Aristote n'est pas dupe. « Ceux qui sont assez riches pour s'épargner les tracas domestiques, confient cette charge à un intendant, tandis qu'eux-mêmes s'occupent de politique ou de philosophie » (*Pol.* I, 7 ; *Capital* III, Pl. 2, 1145 note b). Pour Marx, un tel maître est un homme libre, un individu intégral. On verra pourquoi.

B. La division du travail

Ce n'est peut-être pas l'esclavage antique qui a empêché Aristote de voir l'égalité de tous les travaux, exprimés comme travail humain indistinct, c'est plutôt la division du travail. Pour Marx, l'erreur fondamentale des Grecs est d'avoir considéré la division du travail comme une nécessité naturelle et, de ce fait, éternelle. Marx impute cette erreur à Platon (*Capital*, 14, 5 ; Pl. 1, 909-911 et notes). On sait qu'au Livre II de la *République*, Platon explique l'origine de la cité par l'impuissance de l'individu à se

suffire à lui-même et par le besoin qu'il éprouve d'une multitude de choses nécessaires à la vie. « Dès lors, un homme prend un autre homme avec lui, en vue de tel besoin, puis un autre en vue de tel autre besoin et la multitude des besoins assemble en un même lieu plusieurs hommes qui s'associent pour s'entr'aider » (369 b-c). Ainsi commence la division du travail : un seul homme à une seule tâche pour la vie entière. Cette division se justifie par les aptitudes naturelles à tel métier, l'efficacité du travail et la qualité des produits. Chacun travaille pour son compte dans l'intérêt de la communauté entière, mais cette addition de travaux partiels masque l'exercice collectif d'une seule et même force de travail humaine. Bien plus, le travail a pour seule fin la satisfaction des besoins, il relève de la nécessité vitale, il n'est jamais une libre manifestation de la puissance de l'homme. Le rêve de l'Âge d'or, c'est une vie oisive où les dieux fournissent le nécessaire sans que les hommes soient contraints de peiner pour l'obtenir à la sueur de leur front. L'utopie de Marx, c'est une société où le travail « serait devenu non seulement le moyen de vivre, mais aussi le premier besoin de la vie » (*Critique du programme de Gotha*, Pl. I, 1420).

1. La « production humaine »

Pour Marx, tous les travaux sont au même titre du travail humain, « une dépense productive du cerveau, des muscles, des nerfs, de la main de l'homme » (*Capital* 1. 2 ; Pl. I, 572), c'est-à-dire une activité de l'homme total avec toutes ses facultés intellectuelles et manuelles. Mais il est, en même temps et essentiellement, manifestation de soi (*Selbstbetätigung*) totale. Avec la division du travail, c'est cette totalité qui est brisée, mise en pièces.

Dans ses écrits de jeunesse, les *Manuscrits de 1844*, Marx emprunte à Feuerbach sa conception de l'Homme comme être générique, être commun (*Gemeinmensch*), espèce universelle, dont chaque individu tient son humanité. La communauté précède l'individu, alors que Platon faisait sortir sa communauté des besoins multiples de l'individu et de son incapacité à les satisfaire seul, si bien qu'un individu autarcique vivrait solitaire. Le tort de Feuerbach est d'avoir substitué aux individus réels l'abstraction de l'Homme générique. « La nature humaine, écrit Marx, étant la vraie communauté des hommes, ceux-ci produisent en affirmant leur nature, la communauté humaine, l'être social (*Gemeinwesen*) qui n'est pas une puissance abstraite en face de l'individu isolé, mais l'être de chaque individu, sa propre activité,

sa propre vie, sa propre jouissance, sa propre richesse » (Pl. 2, 23).

L'opposition n'est pas entre l'Homme total et l'individu isolé, mais entre l'individu total et l'individu partiel, rétréci par la division du travail. « Tant que l'homme ne se reconnaîtra pas comme tel et n'aura pas organisé le monde humainement, cette communauté aura la forme de l'aliénation » (*ibid.*).

Que serait une véritable communauté humaine ? Marx le dit dans un texte remarquable, qu'il est dommage de résumer (Pl. 2, 33-34). « Si nous produisions comme des êtres humains, chacun de nous s'affirmerait dans sa production doublement, soi-même et l'autre. »

1. Dans ma production, j'éprouverais en travaillant la jouissance d'une manifestation individuelle de ma vie et dans la contemplation de mon produit, j'aurais la joie de reconnaître la réalisation de ma personnalité.

2. Dans ta jouissance de mon produit, j'aurais la joie de satisfaire par mon travail un besoin humain, de réaliser la nature humaine.

3. J'aurais conscience de servir de médiateur entre toi et le genre humain et d'être reconnu par toi comme un complément de toi-même.

4. J'aurais, dans mes manifestations individuelles, la joie de créer la manifestation de ta vie et d'affirmer dans mon activité individuelle ma vraie nature, mon être social humain.

« Nos productions seraient autant de miroirs où nos êtres rayonneraient l'un vers l'autre. »

Cette parfaite réciprocité entre un Je et un Tu, c'est l'amitié vraie selon Aristote, auquel Marx reprend l'image du miroir. « Quand nous voulons nous contempler nous-mêmes, nous nous regardons dans un miroir et quand nous voulons nous connaître nous-mêmes, nous nous regardons dans un ami, car il est un autre nous-mêmes, un *alter ego* » (*Grande Morale*, II, 15). C'est pourquoi, disait Aristote (*Politique*, III, 9), « la cité n'est pas un rassemblement en un même lieu en vue de favoriser les échanges. Elle est la communauté du bien-vivre en vue d'une vie parfaite et qui se suffise à elle-même, ce qui est l'œuvre de l'amitié, car le choix libre de vivre ensemble, c'est l'amitié ». Mais Aristote n'a pas vu que cette amitié entre hommes libres est à l'œuvre dans le travail lui-même, qui n'est pas seulement une production des choses nécessaires à la vie, mais une manifestation libre de la vie dans une communauté de travailleurs libres. Tout l'effort de Marx tend à définir un mode de production de la vie matérielle où une libre manifestation de soi serait possible pour

chacun et pour tous, au-delà de la division du travail.

2. Premières solutions

Dans *L'Idéologie allemande*, écrite peu après, Marx cherche comment l'aliénation du travail s'introduit avec sa division et comment on pourrait la surmonter.

La division du travail se fait simultanément à deux niveaux.

1. Chaque travailleur est enfermé dans une sphère d'activité qui lui est imposée et où il doit demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence, qu'il soit architecte ou manœuvre, peintre ou intellectuel critique. La solution serait dans une société où chacun pourrait se perfectionner dans la branche qui lui plaît ou exercer tour à tour tous les métiers selon son bon plaisir. « Chasser le matin, pêcher l'après-midi, pratiquer l'élevage le soir, faire de la critique après le dîner, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique » (*Idéologie allemande*, Pl. 3, 1065). Marx nuancera par la suite ce « polytechnisme » utopique sans renoncer au « travail varié ».

2. Plus radicale est la division entre forces productives et moyens de production, outils, machines, matières premières devenus propriété privée et, plus tard, capital. À ce stade, le travailleur salarié ne possède que sa force de travail individuelle, alors que les moyens de production ont pris une extension mondiale. Cette totalité de moyens forme un monde autonome régi par une nécessité (concurrence, crises) extérieure au travailleur. Pour le salarié, le travail n'est plus qu'un moyen de « gagner sa vie » : la vie matérielle est devenue pour lui la fin, le travail un simple moyen, « la forme négative de la manifestation de soi ». La solution, c'est l'appropriation collective de cette *totalité* de moyens de production. Alors deviendra possible le développement total des facultés de chaque individu, sa transformation en individu *total* (Pl. 3, 1121). Il ne s'agit plus cette fois de travail varié, mais de manifestation de soi totale, dans le travail même (Pl. 3, 1118-1122).

C. Le loisir

C'est dix ans plus tard, dans les *Principes d'une critique de l'économie politique* (*Grundrisse*, Pl. II, 304-311) qu'apparaît une réflexion sur le loisir. La réduction de la journée de travail laisserait du temps libre pour le plein développement des forces créatrices de l'homme dans une société libérée du mode de production fondé sur le

capital. Ce qui restait d'utopie dans le « polytechnisme » se concrétise grâce à l'analyse que Marx a faite de la grande industrie moderne. En même temps se produit une rupture : Marx s'éloigne d'un humanisme du travail pour opposer désormais le temps de travail au temps libre, la production au loisir, la nécessité à la liberté.

Le paradoxe du machinisme est que l'emploi des machines qui accroît le rendement du travail et abaisse le prix des marchandises conduit à l'allongement de la durée du travail et à l'emploi massif de travailleurs déqualifiés, de femmes et d'enfants. « Le moyen le plus puissant de raccourcir le temps de travail devient, par un revirement étrange, le moyen le plus infaillible de transformer la vie entière du travailleur et de sa famille en temps disponible pour la mise en valeur du capital. Si chaque outil, tel était le rêve d'Aristote, le plus grand penseur de l'antiquité, si chaque outil pouvait exécuter sur sommation ou bien de lui-même, sa fonction propre [...] ; si les navettes des tisserands tissaient d'elles-mêmes, le chef d'atelier n'aurait plus besoin d'aides, ni le maître d'esclaves » (*Capital*, 15, 3 b ; Pl. 1, 948 ; cf. *Politique*, I, 4). Marx ajoute, non sans quelque admiration : « Ah ces païens ! ils excusaient l'esclavage des uns parce qu'il était la condition du développement intégral des autres » (*ibid.* 949). En vérité, le développement intégral de l'individu, c'est le modèle grec, peut-être devenu accessible grâce au machinisme. Dans une société future où il serait maîtrisé, la réduction du temps de travail nécessaire à la satisfaction des besoins permettrait la création de loisir pour le plein épanouissement de l'homme, l'avènement de l'individu intégral.

1. Le travail varié

Le machinisme est l'application de la science et de la technologie à la production. Dans le mode de production capitaliste, il faut des inventeurs, des ingénieurs, des ouvriers qualifiés pour entretenir les machines et les régler. À ce petit nombre s'ajoute la foule des serveurs de la machine. Dans une société libérée de la division du travail, le temps libre permettrait de donner à tous un enseignement de la technologie théorique et pratique. « La grande industrie oblige la société, sous peine de mort, à remplacer l'individu morcelé, porte-douleur d'une fonction productive de détail, par l'individu intégral qui sache tenir tête aux exigences les plus diversifiées du travail et ne donne, dans des fonctions alternées, qu'un libre essor à la diversité de ses capacités naturelles et acquises » (*Capital*, 15,9 ; Pl. I, 992) Mais, nous l'avons vu, l'individu intégral n'est pas seulement un technicien polyvalent, c'est un individu qui

aspire à une manifestation totale de soi. De même, une éducation qui se limiterait à une préparation au travail varié n'a pas sa fin en elle-même, elle n'est libre qu'en apparence. Il faut chercher plus loin.

2. Le loisir créateur

Pour penser l'individu intégral, il faut revenir au modèle grec. Marx, une fois de plus, se tourne vers Aristote qui a longuement analysé le loisir (*Éthique à Nicomaque*, X, 6 à 8 ; *Politique* VII, 14-15 et VIII, 1 à 4). L'homme libre, au-delà de ses tâches de citoyen, s'accomplit dans le loisir et toute son éducation, au moins dans la cité idéale, est une préparation au loisir, c'est-à-dire à la vie heureuse, au bien-vivre. « Il n'y a pas de loisir pour l'esclave. » (*Pol.*, VII, 15) « Le premier venu, fût-ce un esclave, peut jouir des plaisirs du corps, mais personne n'admet la participation d'un esclave au bonheur, ce serait lui attribuer aussi une vie humaine » (*E.N.*, X, 6). La différence essentielle est, pour Aristote, celle des activités qui ont leur fin hors d'elles-mêmes et des activités qui ont leur fin en elles-mêmes, dans leur propre accomplissement, leur perfection. Tel est le cas du loisir, quelque chose de parfait et qui se suffit à soi-même, comme le bonheur.

Le loisir n'est pas l'oisiveté. Il n'est pas non plus un temps de non-travail, la pause. L'homme qui fait un travail pénible a besoin de délasserment : jouer, converser, se donner du bon temps. Mais le délasserment n'est pas une fin en soi, il n'a lieu qu'en vue du travail à reprendre. Pour Aristote, la vie de loisir est par excellence la vie contemplative, la vie consacrée à la recherche pour elle-même, dans tous les domaines du savoir, science et philosophie. C'est pourquoi il fait l'admiration de Marx qui, toutefois tient à ajouter au loisir la création artistique.

« Le fait que le talent artistique soit concentré exclusivement dans quelques individus et que, pour cette raison, il soit étouffé dans la grande masse des gens, est une conséquence de la division du travail. » (*Idéologie allemande*, Pl. III, 1289). Chacun est appelé à être un individu intégral, à parvenir à cette manifestation de soi qu'est la vraie liberté. L'art est un miroir de soi où les autres peuvent à leur tour se contempler.

Conclusion : penser au-delà

La pensée finale de Marx se trouve dans un fragment (*En manière de conclusion*, Pl. 2, 1485-1488) destiné à figurer dans le Livre III du *Capital*, resté inachevé.

« À la vérité, écrit Marx, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc, par sa nature même, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. » Dans toutes les formes de société, y compris la forme socialiste, le travail reste une nécessité : l'homme est contraint de travailler pour satisfaire des besoins qui, avec le progrès du machinisme, sont appelés à se multiplier. La liberté dans le travail ne peut consister que dans l'association des travailleurs réglant eux-mêmes la production, libérés de la division du travail, de la puissance du capital et du jeu aveugle du marché mondial. Le travail ne peut devenir un jeu comme le rêvait Fourier, ni varier au bon plaisir de chacun. Le machinisme impose une discipline ; il suffit que le travail s'accomplisse dans des conditions « dignes et conformes à la nature humaine ». On ne peut parler que d'une humanisation du travail et non d'un humanisme du travail. « L'empire de la nécessité n'en subsiste pas moins. »

« C'est au-delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté qui, cependant, ne peut fleurir qu'en se fondant sur ce règne de la nécessité. » La manifestation intégrale de soi est le loisir créateur, le temps de la liberté au-delà du temps de la nécessité. Déjà, dans la cité idéale d'Aristote, il y avait deux « agora » séparées : la place du marché où se font les échanges, l'agora de la nécessité et la place de la liberté, l'agora du loisir, réservée aux hommes libres (*Politique*, VII, 12) La liberté grecque se fondait sur l'esclavage, la liberté future se fondera sur un machinisme humanisé. Mais, chez Marx comme chez Aristote, la liberté commence au-delà de la nécessité.

Marx, lecteur d'Aristote, pratique deux lectures complémentaires :

Une lecture historique et critique qui vise à comprendre ce qui conditionnait la conscience d'Aristote : la cité antique, fondée sur l'esclavage mais peuplée d'individus intégraux.

Une lecture philosophique qui développe ce qu'Aristote a vu, d'une vue sans défaillance ni bévue, qu'il faut développer et élargir pour penser au-delà de notre

mode de production fondé sur le capital. Aristote est cette « taupe secrètement et constamment à l'ouvrage » dans ce loisir créateur de théorie qui se poursuit d'âge en âge en attendant d'être l'affaire de tous.

Marcel Lamy