

Université de Montréal

La centralité politique du travail :
Étude croisée des pensées de Simone Weil et de David Graeber

Par Alexandre Crépeau

Département de science politique
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de *Maître ès sciences* (M. Sc.)
Maîtrise en science politique, option pensée politique

Août 2023

© Alexandre Crépeau, 2023

Ce mémoire intitulé

La centralité politique du travail :
Étude croisée des pensées de Simone Weil et de David Graeber

Présenté par
Alexandre Crépeau

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Charles Blattberg
Président-rapporteur

Pascale Devette
Directrice de recherche

Gilles Labelle
Membre du jury

Résumé

Ce mémoire s'intéresse à la centralité politique du travail à travers une lecture croisée des pensées de la philosophe française Simone Weil (1909-1943) et de l'anthropologue états-unien David Graeber (1961-2020). Il se penche sur le potentiel qu'a le travail de nous former à l'activité politique en développant notre sensibilité au monde qui nous entoure, ainsi qu'à autrui.

Nous interrogeons d'abord la forme actuelle que prend le travail. Nous creusons pour ce faire le phénomène de *bullshitization* de l'économie, décrite par Graeber comme la hausse de la part du temps au travail accordé à l'accomplissement de tâches superflues, de même qu'à l'augmentation générale des emplois inutiles, dits *bullshit jobs*. Phénomène lié à la bureaucratisation néolibérale croissante de tous les secteurs de la vie, les *bullshit jobs* impliquent aliénation, ennui et maux physiques liés au stress. Son occupant·e, par la conscience de l'inutilité sociale de son travail, se voit privé·e de participer à la collectivité de manière significative. Iel est, pour emprunter un langage weilien, déraciné·e. Via les travaux de Weil sur le travail d'usine, nous affirmons une certaine continuité entre les formes d'aliénation au travail décrites par Weil et Graeber. Il y a, dans le travail à la chaîne des années 1930, dans les *bullshit jobs* et dans les emplois *bullshitizés*, une dissociation entre les gestes et la pensée. Dans son expérience en usine, Weil observe la perte de la capacité à exercer son esprit au travail comme un arrachement à la condition humaine. De cette dissociation découle donc une douleur psychologique et sociale considérable — dite « déracinement » —, ainsi que des formes d'hostilité politique.

Nous nous penchons finalement sur le potentiel politique d'un travail digne. Pour Simone Weil, la centralité politique du travail découle de sa propension à cultiver la capacité d'attention. Plus qu'une simple capacité cognitive, l'attention est à la fois ce qui permet la liberté individuelle (être capable d'orienter par soi-même son attention) et ce qui favorise le rapport éthique aux autres. La pratique de l'attention au travail permet en ce sens de développer la réceptivité envers autrui, l'un des fondements de la qualité des rapports démocratiques. Pour David Graeber, le travail, sous certaines conditions, se révèle comme lieu de déploiement de l'imagination. Cette dernière permet la nouveauté politique, car elle tend à décroquer l'imaginaire de celui qui l'exerce. Chez Weil comme chez Graeber, le travail peut engendrer des relations sociales émancipatrices qui échappent aux rapports de pouvoir oppressifs.

Mots-clés : Travail, Simone Weil, David Graeber, Bullshit jobs, Aliénation, Attention, Imagination, Pratiques démocratiques

Abstract

This master's thesis examines the political centrality of work through a comparative reading of the works of French philosopher Simone Weil (1909–1943), and American anthropologist David Graeber (1961–2020). It focuses on the potential of work as an activity prone to the development of a form of sensitivity to the world, and to other people.

We first consider the present experience of work through Graeber's concept of bullshitization. The bullshitization of the economy refers to the increase of time and energy at work dedicated to needless tasks, as well as to the increase of useless jobs, which Graeber calls "bullshit jobs". Inseparable from the neoliberal bureaucratization of all branches of life, bullshit jobs lead to alienation, boredom and physical pains related to stress. Moreover, the bullshit worker is kept from having a significant impact on the community they inhabit; they are, in the words of Simone Weil, uprooted (*déraciné·e*). Through a reading of the Weil's writings on factory work in 1930s' France, we establish a continuity between the forms of suffering at work theorized by Graeber and Weil: at the factory, in bullshit jobs and in jobs that have been bullshitized, there is a disconnect between thought and action. During her experience as a factory worker, Weil describes the loss of thinking at work as a stripping of the human condition. From this separation derives not only psychological and social suffering (uprootedness [*déracinement*]), but also forms of political hostility.

We finally explore the political potential of dignified work. Weil derives the political centrality of work from its propension to encourage the practice of attention. More than a cognitive ability, attention is a condition for individual freedom and fosters ethical relationships to others. Attention thus enables openness and receptiveness to others—one of the foundations of a healthy democratic life. For Graeber, work can nurture imagination, which in turn enables the imagining of new political practices. For Simone Weil and David Graeber, dignified work can bring on new and emancipatory social relations, free from oppressive power dynamics.

Keywords: Work, Simone Weil, David Graeber, Bullshit jobs, Alienation, Attention, Imagination, Democratic practices

Table des matières

| | |
|---|----|
| Introduction | 10 |
| 1. La centralité politique du travail..... | 10 |
| 2. Des liens prometteurs..... | 15 |
| 3. Plan | 20 |
| Chapitre 1 : L’inutile et l’irréel | 22 |
| 1. Introduction du chapitre..... | 22 |
| 1.1. Interroger le travail | 22 |
| 1.2. Les <i>bullshit jobs</i> : une définition..... | 23 |
| 2. Causes | 28 |
| 2.1. La bureaucratisation et le rejet du travail interprétatif..... | 28 |
| 2.2. La valeur du travail | 34 |
| 3. L’inutile et l’irréel..... | 38 |
| 3.1. Le plaisir d’être la cause : l’importance ontologique du travail | 39 |
| 3.2. La <i>bullshit job</i> , liberté pervertie..... | 42 |
| 4. Conclusion : les <i>bullshit jobs</i> , moteurs de déracinement..... | 45 |
| Chapitre 2 : Le faire sans penser | 46 |
| 1. Introduction..... | 46 |
| 2. Le travail déraciné..... | 49 |
| 2.1. L’usine et l’expérience de la déshumanisation | 49 |
| 2.2. L’empire de la force, moteur de déracinement | 54 |
| 3. Le travail déraciné d’hier à aujourd’hui..... | 57 |
| 3.1. La <i>bullshitization</i> , les <i>shit jobs</i> et l’imposition des procédés du travail | 58 |
| 3.2. Les <i>bullshit jobs</i> : ni faire, ni penser | 64 |
| 4. Les conséquences sociopolitiques du travail déraciné..... | 67 |
| 5. Conclusion : le travail, au-delà de la souffrance..... | 72 |
| Chapitre 3 : Retrouver le monde | 74 |
| 1. Introduction..... | 74 |
| 1.1. L’enracinement | 74 |
| 1.2. Des critiques qui révèlent un idéal partagé | 76 |
| 2. Le travail, vecteur d’attention | 78 |
| 2.1. L’attention weilienne : désir sans objet | 78 |
| 2.2. Imitation de Dieu | 82 |
| 2.3. Voir le malheur : vers un ordre social plus décent..... | 88 |
| 3. La politique, un travail d’attention et d’imagination | 94 |
| 3.1. Le rôle de l’attention en démocratie | 94 |

| | |
|--|------------|
| 3.1.1. L'écoute : idéal démocratique..... | 94 |
| 3.1.2. La perception attentive comme pratique politique..... | 98 |
| 3.2. Transgresser les rapports de pouvoir | 102 |
| 4. Conclusion : refuser de parvenir | 105 |
| Conclusion : Réimaginer le travail..... | 108 |
| 1. Retour sur l'argumentaire | 108 |
| 2. Les conditions d'un travail digne..... | 111 |
| Bibliographie | 115 |

Remerciements

Je remercie chaleureusement ma directrice de recherche Pascale Devette pour son apport indispensable à la réussite de mon parcours. Ses très sages conseils, son écoute et ses nombreuses relectures m'ont été d'une aide précieuse. C'est à son contact que j'ai découvert la pensée de Weil et, avant tout, la joie de la discipline. Il y a de ces enseignantes qui inspirent et qui transforment : Pascale en fait partie.

Je souligne l'apport du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et des Fonds de recherche du Québec en Société et Culture à ce projet via leurs appuis financiers.

Je remercie mes précieux·ses ami·e·s Marylène, Raphaëlle et Noah pour leur présence, leurs encouragements et leur support. Je salue mes inspirant·e·s et brillant·e·s collègues du Symposium de philosophie féministe et du Réseau Perspectives Féministes. Merci surtout à mon amie Sarah, ma partenaire de rédaction, de visionnement de télé réalité et de fous rires.

Merci à ma famille : mes parents Stéphane et Stéphany, mon frère Étienne (qui a relu presque tous mes textes et qui a écouté toutes mes présentations, même s'il était tanné d'entendre parler de travail) et ma sœur Zoé pour leur amour, leur confiance et leurs encouragements. Je remercie mes grands-parents Rosalba et Michel, et tout particulièrement Gilles et Diane pour leur soutien émotif et financier. Merci également à ma tante Nadine et à mes cousines Noémie, Justine et Aurélie.

Finalement, à Raphaël, pour son amour, sa présence, ses relectures attentives, ses idées brillantes et sa confiance inébranlable en mes habiletés : merci. C'est un bonheur rare de voir et d'être vue pour qui on est — quelle chance incroyable j'ai de partager ta vie.

*Ce mémoire est dédié à Monsieur
Pierre Dubois (1951-2017), dont
l'enseignement m'a insufflé le plaisir
de comprendre, le souci du détail et
le désir de questionner.*

9 to 5
*Yeah, they got you where they want you.
There's a better life.
And you dream about it, don't you?*

Dolly Parton, *9 to 5*

Une civilisation constituée par une spiritualité du travail serait le plus haut degré d'enracinement de l'homme dans l'univers, par suite l'opposé de l'état où nous sommes, qui consiste à un déracinement presque total. Elle est ainsi par nature l'aspiration qui correspond à notre souffrance.

Simone Weil, *L'Enracinement*

Introduction

Sans travail, toute vie pourrit. Mais sous un travail sans âme, la vie étouffe et meurt.

Albert Camus, *Le métier d'homme*

1. La centralité politique du travail

Aussi tôt que le Moyen Âge, le travail — à la fois son expérience et les institutions lui étant associées — assure une part non négligeable du développement de l'individu et de la vie sociale (Dehanty 2013, 31). Jacques Le Goff (1977, cité par Dehanty [2013]) note l'émergence au XII^e siècle en Europe de l'Ouest d'une théologie du travail :

« qui a fait pénétrer les formes d'expériences individuelles et sociales liées à l'organisation du travail jusque dans les discours et les représentations par lesquelles la société médiévale tentait de se penser et de s'imaginer » (Dehanty 2013, 32).

Georges Duby (1978) souligne pour sa part la division sociétale dominante à l'époque médiévale entre ceux qui prient, ceux qui combattent et ceux qui travaillent. L'identité subjective se base conséquemment à cette époque sur l'appartenance d'un individu à une culture du travail spécifique (Le Goff 1977, 171).

À l'époque contemporaine, le travail se déploie comme outil de développement individuel et comme marqueur identitaire majeur. On le conçoit couramment comme moyen de réalisation personnelle (Noguera 2011, 131) et comme lieu propice à la formation et au maintien de l'autonomie (Renault 2013, 125). Au niveau psychologique, il se révèle comme expérience indispensable à la formation identitaire et au développement de nombreuses capacités (dont l'apprentissage cognitif, la maturation affective et le

développement moral) (Dehanty 2013, 17-18). Or, s'il peut être moteur d'affranchissement personnel, il forme simultanément un espace potentiellement oppressif. Le travail ne s'accomplit pas dans une bulle : il traverse et est traversé par diverses logiques techniques, temporelles, genrées, organisationnelles, légales, économiques, sociales et politiques (Erbès-Seguin 1991). Une ambiguïté notable le traverse. Étant d'une part central au développement individuel, il forme d'autre part un objet d'appropriation et de contrôle par les groupes détenant le pouvoir (Deranty 2013, 38). Théâtre de luttes, le travail se révèle dès lors comme « lieu privilégié des combats pour l'égalité, la justice et l'émancipation » (Dehanty 2013, 44).

C'est en ce sens que d'innombrables luttes politiques se sont organisées autour des enjeux du travail : les révoltes d'esclaves de la Rome antique, les mouvements des Communes, les luddites, les mouvements ouvriers des 19^e et 20^e siècles, notamment (Dehanty 2013, 44). De nombreux et nombreuses théoricien·ne·s soutiennent à cet effet la thèse d'une centralité politique du travail. Il se présente comme l'une des bases du tissu social : il participe à structurer les relations sociales et informe la qualité de la vie politique (Dehanty 2013, 18). La thèse de la centralité politique du travail renferme trois aspects. On parle d'une centralité positionnelle (il s'agit d'un enjeu politique majeur), d'une centralité constitutive (le travail structure la vie sociale) et d'une centralité dynamique (les rapports sociaux se reproduisent et se transforment via le travail) (Loute et Matthys 2019, 4 ; Cukier 2017, 147). Dans un premier temps, la démocratie repose partiellement sur « le partage de la décision, de l'organisation et du contrôle du procès de finalités du travail » (Loute et Matthys 2019, 4). Dans un deuxième temps, les pratiques politiques sont largement influencées par les formes du travail dans une société donnée.

Dans un troisième temps, le travail constitue un point de départ puissant pour agir sur l'ensemble de la société (Loute et Matthys 2019, 4)¹. Il représente ce faisant un facteur déterminant dans les processus politiques, car il permet à la fois de reproduire et de transformer les institutions.

S'en suit le constat que la « radicalisation de la démocratie » doit forcément impliquer un processus de démocratisation du travail (Loute et Matthys 2019, 1). La démocratie, John Dewey le souligne, implique une participation effective au contrôle de la collectivité, qui est évacué dans l'organisation tayloriste du travail (Cukier 2016a). Un travail démocratique implique une refonte de ses conditions organisationnelles, à savoir : « que tous les travailleurs doivent pouvoir contribuer à l'ensemble des activités de délibération, de décision et d'organisation qui concernent leur travail » (Cukier 2017, 148).

C'est ainsi que Cukier (2016 b) affirme :

« Autrement dit : la délimitation et l'appropriation du travail est l'enjeu politique majeur des sociétés modernes, parce que le travail n'a pas seulement une fonction économique, celle de produire des biens et des services, mais aussi, et d'abord, une fonction politique, celle de produire — reproduire, contrôler, transformer — les rapports sociaux. » (155)

Les utopies de l'émancipation du travail — d'un travail plus démocratique — occupaient jadis une place centrale dans les mouvements ouvriers. Nombreux·ses théoricien·ne·s — Marx, Owen, Saint-Simon, Fourier, en outre — ont cherché à exprimer cette volonté d'un travail et d'une vie différents. Cette préoccupation tend toutefois à être négligée par les mouvements anticapitalistes contemporains souhaitant renouveler le projet

¹ Pour Marx, par exemple, le travail forme le point de départ de la lutte politique révolutionnaire : les conditions de travail reflètent aux êtres humains leur oppression et les propulse dans l'action politique (Cukier 2016a, 30-31).

utopiste. Ceux-ci « tendent à penser la justice et l'émancipation ou bien indépendamment du travail, ou bien à l'écart du travail, ou bien contre le travail » (Renault 2016, 151).

La domination dans le monde salarial actuel demeure cependant omniprésente, bien que largement niée, voire dépolitisée. Linhart (2011) souligne que les pratiques managériales françaises : « ont pour but essentiel de maintenir les salariés dans un état de dépendance et de vulnérabilité les contraignant à être des relais efficaces des formes modernes d'exploitation » (90). Une nouvelle image du travail émerge dans les années 1980 en réponse à la grève générale qui a accompagné mai 68. Les patrons deviennent managers, les ouvriers, opérateurs, conducteurs d'automatismes et pilotes d'installation. Le langage marque un tournant par rapport aux Trente Glorieuses — à leur « héritage bien français de la période antérieure de lutte des classes » (Linhart 2011, 91) — et reflète ce faisant la volonté de changer la perception entourant les enjeux du travail : « Se diffuse, puis s'impose l'évidence d'un post-taylorisme, qui ferait place à l'autonomie et à la responsabilisation des salariés qui affirment leur employabilité à travers leur savoir-être, aux côtés du savoir et du savoir-faire » (Linhart 2011, 91). Les nouvelles mesures entourant le travail ont pour conséquence d'individualiser les travailleur·se·s, qui s'en voient isolé·e·s et précarisé·e·s. L'individualisation « attaque la solidarité, l'entraide, le partage de valeurs et la capacité des collectifs à décrypter en termes de rapports de force, d'exploitation et de domination capitaliste leur vécu commun du travail salarié » (Linhart 2011, 95).

Dans ce contexte, la théorisation et la critique du travail se révèlent d'autant plus nécessaire. Or, comme le précise Emmanuel Renault (2013) : « Il est rare que la question du travail soit prise au sérieux par la philosophie politique contemporaine » (125).

Effectivement, rares sont les philosophes qui se penchent aujourd'hui sur le travail dans son aspect politique. La discipline, au contraire, tend à le dépolitiser. Hannah Arendt dissocie par exemple politique et travail (Cukier 2017, 145). Arendt disqualifie le travail « en le réduisant au processus vital du corps, indigne de préciser à la constitution d'une identité » (Verlach 2010, 243). Dans sa pensée :

« [...] les formes de la vie hors du travail sont indépendante du travail et ne peuvent que se trouver dénaturées lorsqu'elles sont colonisées par les logiques du travail ; les valeurs les plus hautes auxquelles une vie humaine peut prétendre, hétérogènes aux normes du travail, doivent être cultivées pour elles-mêmes et préservées de toute corruption par le travail » (Renault 2012, 126).

Les philosophes l'ayant abandonnée, l'analyse du travail dans ses manifestations incarnées a été laissée aux sociologues et aux psychologues (Verlach 2010) :

« Or si l'écoute attentive, clinique et politique de ceux qui souffrent aujourd'hui des conditions du travail est alors essentielle, il faudrait aussi que la philosophie ne laisse pas, pour ce qui la concerne, s'installer la loi d'airain du silence ou des idées convenues — ce qui constitue tout un programme à réaliser » (Verlach 2010, 245).

Si l'expérience du travail tend, comme plusieurs le soulignent, à influencer non seulement l'individu, mais plus encore la qualité de la vie politique et sociale, il se présente comme absolument essentiel de se pencher sur les formes de travail prédominantes dans notre société. Il faut étudier le travail non pas seulement comme idéal abstrait, mais bien dans son expérience concrète. Il nous faut, qui plus est, le saisir dans sa dimension proprement politique. C'est ainsi que ce mémoire propose de théoriser le travail dans ses manifestations actuelles en tant qu'objet politique, et ce, dans une perspective philosophique. Pour ce faire, deux grand·e·s penseur·se·s du travail nous serviront d'assises théoriques : la philosophe Simone Weil (1909-1943) et l'anthropologue David Graeber (1961-2020).

2. Des liens prometteurs

Simone Weil est née à Paris le 3 février 1909 dans une famille juive bourgeoise. Intellectuellement précoce et très jeune sensibilisée à la cause des travailleur·se·s, elle est agrégée de philosophie en 1931 à l'École Normale supérieure. Sa vie est marquée par un engagement militant soutenu : elle s'implique d'abord dans la Confédération générale du Travail, puis combat brièvement dans la guerre d'Espagne au sein de la colonne Durruti, formée de combattant·e·s anarchistes de la *Confederación Nacional del Trabajo* et de la *Federación Anarquista Ibérica*. De 1934 à 1935, elle travaille comme ouvrière chez Renault, puis chez Alsthom, où elle étudie les réalités de l'expérience ouvrière. Elle meurt en Angleterre le 24 août 1943 à l'âge de 34 ans de complications liées à une tuberculose et à la malnutrition — alors qu'elle œuvrait au sein de la Résistance française, Weil refusait de manger plus que les rations accordées aux soldats au front. Simone Weil² lègue à sa mort une œuvre colossale, presque entièrement posthume, réunissant des textes sur le travail, la philosophie, la politique et le mysticisme.

Plusieurs se sont penché·e·s sur les écrits de Weil, bien que son œuvre reste relativement peu connue. Si le monde académique anglo-saxon traite principalement de ses écrits religieux (Hermida 2006 ; Baker 2006 ; Cook 1953 ; Irwin 2001), les chercheurs et chercheuses francophones abordent sa pensée sous divers angles. Elle est traitée en lien avec plusieurs grand·e·s auteur·rice·s, dont Platon³ (Vetö 2009 ; Rey Puente 2016),

² Pour en apprendre plus sur sa vie et sur son œuvre, voir *La vie de Simone Weil* (Pétrement 1973).

³ J'aborderai brièvement l'inspiration platonicienne chez Weil dans le 3^e chapitre.

Luxembourg⁴ (Lindernberg 2012 ; Gérard 2012), Marx⁵ (Lindernberg 2012 ; Worms 2007 ; Chevanier 2007), Levinas⁶ (Janiaud 2009 ; Reed 2013 ; Loughead 2007 ; Mongin 2012) et Césaire⁷ (Gérard 2012 ; Cailler 1995). On traite entre autres de ses affiliations idéologiques et politiques⁸ (Lindernberg 2012 ; Jacquier 2014 ; Massipe 2010), de sa conception de la philosophie⁹ (Vetö 2009) et de son rapport aux collectifs¹⁰ (Gérard 2012 ; Gérard 2007 ; Devette et Durand Folco 2020 ; Laude 1996).

⁴ Il est d'abord dit de Simone Weil qu'elle admirait Rosa Luxembourg (Lindernberg 2012). Qui plus est, leurs analyses de l'accumulation primitive s'avèrent similaires. Elle est envisagée par les deux autrices comme la « destruction de toutes les appartenances, de tous les modes de vie, pour soumettre les populations désaffiliées à la seule logique capitaliste » (Gérard 2012, 61). Comme Luxembourg, Weil conçoit le colonialisme comme un mal fortement indissociable du capitalisme et ayant des répercussions sur les métropoles (Gérard 2012, 61-2).

⁵ Weil, bien qu'elle partage plusieurs constats établis par Karl Marx, dépasse la critique anticapitaliste. Le mal va plus loin que l'oppression du Capital, il survient quand l'homme est confondu avec la chose : confusion produite par un système qui découle de la propension humaine au pouvoir. Le « nerf de la guerre » est ainsi ce que Weil nomme « le règne de la force » (Janiaud 2009). La philosophe reproche donc à Marx de ne pas avoir compris qu'il avait saisi plus que le mécanisme de l'oppression économique moderne, mais bien l'esquisse du mécanisme général de l'oppression sociale (Worms 2007, 226 ; Chevanier 2007, 33). La notion de force chez Weil sera abordée dans le 2^e chapitre du mémoire.

⁶ Comme Emmanuel Levinas, qui fonde la base de l'éthique dans les relations interpersonnelles — la vue d'autrui appelle la personne à se soucier de son bien-être et à se reconnaître une certaine obligation envers lui — Weil conçoit l'attention à l'autre comme ayant une importance capitale. De la rencontre avec l'altérité découle chez les deux auteur·rice·s une obligation éthique. La pensée éthique weilienne sera creusée dans le 3^e chapitre.

⁷ Cailler (1995) trace des parallèles entre Weil et Aimé Césaire ; iels se rejoignent dans leur compréhension commune de : « l'effet dévastateur que le colonialisme exerce sur la santé, la vitalité d'un peuple » (247). Chez Weil comme chez Césaire, c'est la privation du passé qui forme le cœur du mal de la colonisation (Cailler 1995).

⁸ La jeune Weil était d'allégeance marxiste, puis anarcho-syndicaliste. Après l'expérience décevante de la guerre d'Espagne — elle sera profondément choquée par les violences commises — ses écrits se veulent moins militants. S'en suit, en 1936, une expérience mystique qui apporte à son œuvre une dimension spirituelle (Lindernberg 2012). Si l'œuvre de Weil peut sembler au préabord fragmentée, il existe entre les différents niveaux de ses écrits une réelle cohérence. Comme le mentionne Joël Janiaud (2011), ses textes éthiques, politiques et militants s'emboîtent pour former un tout dont l'objectif est clair : poser les bases théoriques d'un ordre social et politique où le malheur humain est réduit à son minimum.

⁹ Comme Descartes, sujet de sa dissertation finale, Simone Weil pense que : « la sagesse humaine demeure toujours une et la même » (Vetö 2009, 581). Il n'y a pas de progrès de la philosophie, seulement des conceptions nouvelles de la même idée. Elle adopte de ce fait une conception de la philosophie, *philosophia perennis*, instaurée par la tradition grecque (Vetö 2009).

¹⁰ Pour Weil, les collectifs représentent un danger fondamental : ils mènent à l'oppression de l'individu et au conflit (Gérard 2012 ; Gérard 2007 ; Devette et Durand Folco 2020 ; Laude 1996). Paradoxalement, le premier besoin de l'homme est l'enracinement : la nécessité de participer de manière significative à la collectivité de façon à en recevoir sa vie morale, intellectuelle et spirituelle (Gérard 2012, 54). J'aborderai la notion d'enracinement dans le 3^e chapitre du mémoire.

Nombreux·ses commentateur·trice·s ont souligné l'importance du concept de travail chez Weil, à la fois dans sa pensée politique, métaphysique et religieuse¹¹. Dans *La condition ouvrière* (1951), elle décrit l'aliénation profonde entraînée par le travail servile d'usine, si déshumanisant qu'il ronge l'âme et entraîne un malheur indescriptible, une véritable mort sociale. Par ces constatations, Weil se penche sur les conditions d'un travail non servile, à savoir une attention complète et profonde à la tâche, ainsi qu'une compréhension de sa nécessité et de son utilité (Weil 1949).

S'il a été dit de Simone Weil qu'elle constitue la dernière grande philosophe du travail (Chenavier 2022, 9), nous croyons que les travaux de David Graeber permettent d'éclairer autrement notre situation actuelle. Ses travaux traitent effectivement du travail dans sa présente forme. Graeber est notre contemporain : né à New York en 1961, il obtient un doctorat en anthropologie de l'Université de Chicago en 1996. Il enseignera à Yale, puis à la London School of Economics jusqu'à sa mort le 2 septembre 2020. Il publie ses ouvrages les plus importants, *Debt : The First 5000 Years* (2011), *Bullshit Jobs* (2018) et *Utopia of Rules* (2015) dans les années 2000¹². La vie de Graeber, figure phare du mouvement *Occupy*, est également marquée par une implication militante considérable¹³. Ses recherches traitent de la théorie de la valeur (Graeber 2002), de la hiérarchie sociale et du pouvoir politique (Graeber 2004 ; Graeber 2009 ; Graeber et Shalins 2017), ainsi que de

¹¹ L'ouvrage principal traitant de la place du travail dans la pensée de Weil est *Simone Weil : une philosophie du travail* (2001) de Robert Chenavier. Les commentateurs et commentatrices ayant traité du travail chez Weil seront abordé·e·s dans les 2^e et 3^e chapitres.

¹² Je souligne également l'importance de son très impressionnant ouvrage posthume *The Dawn of Everything* (Graeber et Wengrow 2021).

¹³ Anarchiste, Graeber s'engage notamment dans les mouvements de contestation autour du Sommet des Amériques à Québec (2001) et du Forum économique mondial à New-York (2002). Il décrira et théoriserà son expérience dans *Direct Action : An Ethnography* (2009). Son livre *Comme si nous étions déjà libres* (2014) traite de son expérience au sein d'*Occupy Wall Street*. Ces expériences seront mobilisées dans le chapitre 3.

l'anthropologie historique (Graeber 2011 ; Graeber et Wengrow 2021). Il développe parallèlement des critiques de la bureaucratie et des techniques managériales contemporaines (Graeber 2015 ; Graeber 2018). De pair avec ces critiques, Graeber théorise une forme de souffrance au travail très présente dans les sociétés occidentales¹⁴. Il décrit l'aliénation engendrée par les emplois dits « merdiques » (*bullshit jobs*) : ceux qui n'ont aucune réelle raison d'exister. Ces emplois, qui n'apportent rien de véritablement utile ou important à la société, aliènent leurs occupant·e·s, bien conscient·e·s du temps et de l'énergie dépensés pour, au final, ne rien contribuer au collectif. Il qualifie cette conscience de l'inutilité du travail de véritable violence psychologique.

Ce mémoire propose de rapprocher les pensées de Simone Weil et de David Graeber sur le travail. Bien que Weil ait écrit à une autre époque, elle dénonce une organisation du travail qui fonctionne en délestant les travailleur·se·s de leur capacité à penser et à agir par elleux-même, au profit d'une maîtrise du travail par des choses externes (les règlements, les machines, les procédures, etc.). Ce faisant, ses travaux sont repris pour informer des pratiques actuelles (Lecerf 2016). Les travaux de David Graeber permettent d'actualiser la pensée de Weil sur le travail, ainsi que de voir comment cette logique s'opère, au-delà du secteur ouvrier, dans la classe moyenne. Les pensées de Weil et de Graeber n'ont jamais à ma connaissance été liées de manière exhaustive. Or, de nombreux points les rapprochent : une certaine affiliation avec la tradition anarchiste, un engagement militant partagé et l'importance de l'expérience incarnée dans leurs théorisations.

¹⁴ Le travail de Graeber étant assez récent, très peu de commentateurs et de commentatrices ne s'y sont penché·e·s en profondeur. Cette absence est particulièrement notable dans le monde francophone : bien que les concepts établis par Graeber soient assez connus, son œuvre demeure sous-théorisée. Nous aborderons quelques commentateur·rice·s au cours du 1^{er} chapitre.

Au-delà de ces éléments, l'étude croisée de leurs pensées se révèle comme lieu de rencontre fertile. Leurs critiques respectives du travail tel qu'il se vit réellement dévoilent un idéal du travail similaire, à savoir, avant tout, digne et socialement utile. David Graeber comme Simone Weil partagent par-dessus tout une vision du travail comme objet profondément politique. Son organisation, d'abord, est sculptée par les rapports de pouvoir en jeu dans un ordre donné. Le travail indigne, ensuite, tend à avoir des conséquences politiques. Plus encore, il se dévoile chez ces deux auteur·rice·s comme un moyen puissant pour former — ou non — les individus à une pratique politique démocratique à travers, d'une part, leur participation au développement du collectif et, d'autre part, via le développement de compétences comme la capacité d'attention et d'empathie envers autrui, la capacité à percevoir adéquatement son environnement (physique comme social), ainsi que la capacité à déployer son imagination¹⁵. Il nous semble dès lors approprié de mettre en relation ces deux pensées afin de creuser le rôle occupé par le travail dans le déploiement de la communauté politique. *Qu'est-ce que révèlent les pensées de Simone Weil et de David Graeber sur la centralité politique du travail ?*

Il s'agira, en plus de révéler des affinités jusqu'ici négligées, d'offrir une critique de l'expérience du travail tel qu'elle est aujourd'hui vécue, tout en montrant tout son potentiel démocratique à travers des possibles transformations. Ce faisant, la visée du mémoire est double. D'une part, il vient tisser des connexions entre deux auteur·rice·s. D'autre part, il cherche à contribuer aux débats dans le domaine de la philosophie du travail, en saisissant le travail comme conceptualisation, mais également dans ses manifestations incarnées, lesquelles sont souvent révélées par les études sociologiques. Il s'agit donc de

¹⁵ Si l'imagination est une ascèse très prisée par Graeber, Weil en cultive une conception assez négative. Je reviendrai sur cette tension dans le 3^e chapitre du mémoire.

réfléchir philosophiquement le travail tout en conversant avec la sociologie et les sciences sociales, tâche que la philosophie et la pensée politique ont trop souvent omise (Renault 2013 ; Verlach 2010). Pour ce faire, le mémoire se déclinera en trois parties.

3. Plan

Le premier chapitre se concentrera sur le travail aliéné tel que décrit par David Graeber, les *bullshit jobs*. J'y présenterai d'abord leurs causes. Elles s'ancrent dans un processus plus large de bureaucratisation de la société — bureaucratisation qui entraîne à son tour un processus dit « bullshitization », par lequel même le travail le plus utile est rempli de tâches inutiles —, ainsi que dans une conception très spécifique du travail (entendu comme activité pénible). Je montrerai ensuite que la *bullshit job* amène son occupant·e à être aliéné·e. Cette aliénation découle de deux composantes de l'emploi : son inutilité — il ne sert à rien — et son irréalité — il demande aux employé·e·s de faire semblant de travailler.

Le deuxième chapitre mettra en relation les analyses du travail indigne chez Simone Weil et chez Graeber. Je montrerai qu'une logique similaire traverse ces formes de souffrance. Il y a, dans le travail ouvrier, dans la *bullshit job* et dans le travail *bullshitizé* une dissociation entre la pensée et les gestes posés. Pour ce faire, les travaux de Weil sur le travail ouvrier seront mobilisés. Ce dernier engendre une déshumanisation extrême pour les travailleur·se·s, qui peuvent en venir à être radicalement coupé·e·s d'eux-mêmes, d'autrui et de leur milieu social. Weil utilise pour décrire ce phénomène le concept de « déracinement ». Les conséquences politiques du déracinement seront par la suite

présentées. Pour Weil et pour Graeber, le travail indigne entrave la capacité des individus à analyser les situations sociales et tend ce faisant vers des formes d'hostilité politique.

Le troisième chapitre se concentrera sur le potentiel politique que détient le travail dans la pensée des deux auteur·rice·s. Je montrerai d'abord que de leurs critiques émerge un idéal du travail partagé. Plus encore, le travail représente pour elleux une opportunité de développer des compétences politiques. Pour Weil, d'abord, le travail permet la formation de l'attention, qui se réfère à la capacité de réellement percevoir quelqu'un ou quelque chose sans lui imposer d'idées préalables. Elle se dévoile comme pratique politique, car elle permet de diriger le regard vers des vécus tendant à être socialement et politiquement invisibilisés. Ensuite, le travail permet pour Graeber — sous certaines conditions — le déploiement de l'imagination. Celle-ci se révèle comme propice au surgissement de la nouveauté politique, car elle tend à décroiser l'imaginaire politique des individus. L'imagination comme l'attention peuvent dès lors engendrer une action déconditionnée, un geste qui échappe aux rapports de pouvoir prédominants. Le travail digne, ce faisant, se révèle comme créateur de liens sociaux plus démocratiques.

Chapitre 1 : L'inutile et l'irréel

Analyse d'une aliénation

*J'me lève à chaque matin, mais j'suis pas sûr que
c'est moi. J'aime autant pas y penser, ça fait
longtemps qu'j'ai compris qu'on passe à travers sa
vie à coup de journée. La seule chose qu'on veut
garder, c'est l'droit de rêver.*

Vilain Pingouin, *Le train*

1. Introduction du chapitre

1.1. Interroger le travail

Central au développement des sciences sociales — notamment à l'économie politique (Locke, Smith, Malthus, Ricardo, Marx), à la sociologie (Compte, Durkheim, Castell) et aux études féministes (Chadeau et Fouquet, Federici) (Fouquet 2013 ; Friendmann 1961) —, l'importance normative du concept de travail ne saurait être négligée. La critique du travail, comme mentionné, a historiquement constitué un moteur essentiel pour le mouvement ouvrier (Renault 2022, 69-70). La notion de souffrance au travail, d'abord mobilisée par le champ de la psychodynamique du travail (via les travaux de Christophe Dejours, notamment), a révélé l'importance d'étudier sa forme actuelle afin d'assurer la visibilité des diverses expériences sociales négatives qu'elle peut engendrer. Sa critique et son analyse, dès lors, peuvent et doivent permettre l'orientation des luttes sociales (Renault 2017).

Les plaintes des travailleurs et des travailleuses, à cet effet, se rapportent simultanément à leurs conditions d'emploi — stress, perte d'équilibre entre la vie professionnelle et la vie privée, incapacité structurelle à accomplir les tâches correctement

— et aux rapports de force marqués au sein de l’entreprise (Renault 2022, 70). La question sociale dépasse ainsi les stricts enjeux d’inégalités de revenus et se réfère plus encore à « l’organisation néolibérale du travail » (Renault 2021, 151). C’est dans cet élan que certains sociologues parlent, dans les dernières années, d’une crise du travail. Bigi et al. (2015, citée par Méda 2017) soulignent les conditions d’emploi médiocres, les taux de stress élevés, les *burn-out* fréquents et la perte du sens du travail qui habitent les employé·es. C’est dans ce contexte que David Graeber interroge une forme de souffrance au travail propre au capitalisme contemporain : la *bullshitization* de l’économie.

1.2. Les *bullshit jobs* : une définition

David Graeber s’intéresse notamment à la multiplication des emplois essentiellement inutiles, dits *bullshit jobs*, et à leurs conséquences individuelles et sociopolitiques. Graeber se réfère par *bullshit jobs* au travail accompli par divers conseillers et conseillères financiers, consultant·e·s en marketing et avocat·e·s d’affaires, mais aussi par des assistant·e·s administratif·ve·s. On peut dire de la *bullshit job* qu’elle est :

« [...] a form of paid employment that is so completely pointless, unnecessary, or pernicious that even the employee cannot justify its existence, even though as part of the conditions of employment, the employee feels obligated to pretend that this is not the case. » (Graeber 2018, 10)

David Graeber tire ses conclusions de deux corpus d’étude, constitués d’environ 375 témoignages volontaires qui lui ont été envoyés après la publication d’un essai sur le sujet dans le magazine *Strike* en 2013 et qu’il mobilise au sein de l’ouvrage *Bullshit Jobs* (2018) pour soutenir et illustrer ses propos. Céline Marty (2022) souligne que le choix adopté par Graeber dans *Bullshit Jobs* d’utiliser des témoignages volontaires et spontanés

implique des failles méthodologiques considérables, à savoir la présence d'un biais de conscientisation (les témoignages provenaient de gens qui connaissaient déjà son travail) et d'un biais de volontariat. Ces reproches sont largement partagés par Magdalena Soffia, Alex J. Wood et Brendan Burchell (2022), qui ont réalisé une enquête empirique sur le sujet. Ils affirment que bien que la conscience de l'inutilité du travail soit fortement liée à un mauvais état de santé mentale et physique, le taux de personnes considérant leur travail comme une *bullshit job* demeure minime. Marty (2022) souligne cependant que la méthode de Graeber a ses avantages en ce qu'elle permet aux travailleurs et aux travailleuses d'explicitier un ressenti (celui de l'inutilité de leurs emplois) difficilement exprimé dans la sphère professionnelle et personnelle — car la *bullshit job* est bien souvent une source de grande honte pour son occupant·es¹⁶.

J'affirme, pour ma part, que les observations laissées par Graeber, malgré leurs failles méthodologiques, restent profondément pertinentes, si ce n'est que par l'analyse qu'il nous offre de la violence psychologique au travail et par le choix de créer des espaces de paroles pour communiquer cette souffrance. À ce titre, il est intéressant de noter que les recherches de Graeber sur le travail ont eu un impact sur la façon dont nous parlons du travail. En effet, sa terminologie — *bullshit jobs*, *shit jobs*, *bullshitization* — s'est rapidement répandue dans la culture populaire : elle a été, pour ainsi dire, adoptée dans le langage courant (Elzas 2022 ; NPR 2018 ; Illing 2019 ; Tadepalli 2021). Le large déploiement des notions proposées par David Graeber témoigne, du moins en partie, de la pertinence de ses travaux et souligne la nécessité de les interroger davantage.

¹⁶ Nous verrons que Weil, à son échelle, a elle aussi suscité des témoignages volontaires auprès des ouvriers et ouvrières. Elle les invitait à partager leur souffrance en les publiant dans le journal d'usine *Entre-Nous, Chronique de Rosière*. Nous y reviendrons dans l'introduction du 2^e chapitre.

Graeber catégorise à partir des témoignages reçus cinq types principaux de *bullshit jobs* : les *flunkies*, les *goons*, les *duct tapers*, les *box tickers* et les *taskmasters*. L'existence des *flunkies*, par exemple, a pour cause la volonté des employeurs de s'accorder de l'importance : elles créent par leur existence même une hiérarchie organisationnelle plus marquée, accordant ainsi plus de prestige aux supérieur·e·s (Graeber 2018, 34-35). Les *ducttapers*, quant à eux, n'existent bien souvent que pour corriger le travail d'un·e supérieur·e incompetent·e — les assistant·e·s et les réceptionnistes forment ici un excellent exemple de ce type de travail (Graeber 2018, 40-45) — alors que les *taskmasters* dirigent le travail de personnes qui n'ont pas à être supervisées (Graeber 2018, 51-58). Les *boxtickers* réfèrent à des : « employees who exist only or primarily to allow an organization to be able to claim it is doing something that, in fact, it is not doing » (Graeber 2018, 45).

Toutes les *bullshit jobs*, peu importe leur déclinaison, ont en commun leur inutilité sociale¹⁷. Dans certains de ces postes, les employé·e·s n'ont que très peu (sinon aucune) réelle tâche à accomplir, outre passer leur journée à faire semblant de travailler. D'autres *bullshit jobs*, comme celles entre autres occupées par les *ducttapers*, demandent beaucoup d'efforts aux personnes qui les exercent, mais ne servent essentiellement à rien. Suivant cette logique, une énorme partie des emplois correspondent à des *bullshit jobs*, incluant les professions de banquiers et de banquières — dont l'existence, selon Graeber, a un impact social largement négatif¹⁸ —, de nombreuses secrétaires, divers employé·e·s du domaine du marketing¹⁹ et des relations publiques et même des élu·e·s politiques. En 1970, à titre

¹⁷ Graeber n'entend pas l'utilité sociale au sens utilitariste du terme. Est inutile socialement tout emploi dont la disparition soudaine n'empêcherait pas le bon fonctionnement de la vie quotidienne.

¹⁸ À ce sujet, voir *Debt : The First 5000 years* (Graeber 2011).

¹⁹ Les emplois dans le domaine du marketing correspondent à des *bullshit jobs* de type *goons*. Les *goons* sont des personnes dont le travail n'existe que parce que d'autres les emploient, indépendamment de leur nécessité concrète. Le travail des *goons* implique un certain niveau d'agressivité et de tromperie. Pour les spécialistes en marketing : la création de besoins dans le but d'augmenter des chiffres d'affaires (Graeber 2018, 36-40).

d'exemple, une grève générale de six mois des banquier·ière·s laisse l'Irlande dans la plus grande indifférence : les affaires continuent comme d'habitude. De 2010 à 2011, la Belgique, prise avec une crise constitutionnelle sans précédent, fonctionne relativement efficacement sans gouvernement pendant 541 jours : les services sont rendus et les fonctionnaires accomplissent leur travail malgré l'absence d'entité législative. Inversement, la grève des éboueurs et des éboueuses de 1968 immobilise New York : les rats déambulent les rues, où 10 000 tonnes de déchets s'accumulent chaque jour. La ville déclare l'état d'urgence et la grève prend fin après dix jours. Sans l'accomplissement de leur travail, la ville était devenue invivable (Graeber 2018, 10).

Le travail de l'éboueur·se se révèle indispensable au bon fonctionnement de la société. Celle-ci peut cependant se passer longtemps et sans trop d'inconvénients de celui du·de la banquier·ière, qui bénéficie pourtant d'un prestige social élevé et d'une rémunération généreuse. On peut donc qualifier ce dernier emploi de *bullshit job*. Celui de l'éboueur·se correspond plutôt à un deuxième concept mobilisé par Graeber : les *shit jobs*. Les *shit jobs* se réfèrent à certains emplois absolument essentiels à l'ordre social : le travail des enseignant·e·s, des préposé·e·s aux bénéficiaires, des infirmiers·ère·s, des concierges et de travailleur·se·s de ménage, notamment. Malgré leur importance et en contraste avec les *bullshit jobs*, les *shit jobs* se voient largement socialement et/ou économiquement dévalorisées. Salaires bas, horaires surchargés, vacances annulées, ressources limitées, tâches physiquement et mentalement exigeantes : leurs conditions de travail sont navrantes. Les occupants·es des *shit jobs* subissent en ce sens une oppression²⁰ — qui

²⁰ Oppression que nous aborderons longuement dans le 2^e chapitre de ce mémoire, via les réflexions offertes par Simone Weil suite à son expérience du travail d'usine.

cependant se distingue de celle que nous souhaitons ici décrire, car nous allons d'abord concentrer notre attention sur les phénomènes des *bullshit jobs*.

Les *bullshit jobs*, au premier regard et en contraste aux *shit jobs*, ne se présentent pas comme des expériences particulièrement pénibles. Elles sont, après tout, bien rémunérées et socialement reconnues. Elles assurent du prestige et demandent relativement peu d'efforts. Être payé cher pour ne rien faire d'utile : n'est-ce pas là un rêve communément partagé et présenté comme universel ?²¹ La conscience de l'inutilité de son travail, pourtant, entraîne des conséquences individuelles bien réelles.

Au cours de ce chapitre, je démontrerai en me basant sur les travaux de David Graeber que la *bullshit job* est une forme de violence psychologique au travail (Graeber 2018, 63). Le ou la travailleur·se, ultimement, se voit aliéné·e de son occupation. L'irréalité — comme nous le verrons, la *bullshit job* implique une forte part de faire-semblant — et l'inutilité de l'expérience contribuent à créer différentes formes d'aliénations, au sens classique où l'entendait Marx²². Je propose dans ce chapitre d'analyser en profondeur cette aliénation en abordant les causes du phénomène de *bullshitization* de l'économie — la bureaucratie et la conception du travail comme activité souffrante —, puis en creusant les aspects qui rendent l'expérience si souffrante. Je montrerai d'une part que l'inutilité de la *bullshit job* va jusqu'à fragiliser l'identité de son

²¹ La grande majorité des gens veulent en réalité travailler, comme le soutient Jacques Le Goff (2021). Goff mentionne à cet effet que la majorité des Français·e·s, lorsqu'on leur a demandé s'ils continueraient de travailler après avoir gagné la loterie, ont répondu « oui ».

²² L'aliénation, de manière très générale, se réfère à un état où le sujet en vient à devenir étranger à lui-même. Marx note plus précisément quatre façons dont le travailleur moderne est aliéné dans la société bourgeoise : « (1) from the product of his labour, which becomes 'an alian object that has power over him' ; (2) in his working activity, which he perceives as 'directed against himself,' as if it 'does not belong to him'; (3) from 'man's species-being,' which is transformed into 'a being alien to him'; and (4) from other human beings, and in relation to their labour and the object of their labour » (Musto 2010, 82).

occupant·e puisque le travail revêt chez Graeber une importance ontologique. L'irréalité du travail — le « faire-semblant » de travailler qu'il implique —, d'autre part, tend à être très anxiogène pour l'individu. Avant toute chose, il nous faut appréhender le phénomène à ses origines : ses causes économiques et idéologiques.

2. Causes

2.1. La bureaucratisation et le rejet du travail interprétatif

Malgré l'ampleur du phénomène — 37 à 40 % des personnes en âge de travailler au Royaume-Uni affirment que leur travail n'apporte rien de pertinent au monde (Graeber 2018, 6) —, la multiplication des *bullshit jobs* demeure un enjeu largement ignoré dans la sphère publique. Cette invisibilité découle d'un refus de concevoir que l'organisation socio-économique capitaliste puisse engendrer de tels emplois²³. Leur existence défie effectivement la logique et les idéaux marchands, qui prônent l'efficacité et la rentabilité au nom de la maximisation des profits (Graeber 2018, 147). Le phénomène, pourtant, est bien réel et prend, comme je le démontrerai, une envergure considérable en ce qu'il implique plus que la création d'emplois inutiles. Le superflu ne se limite pas en réalité aux *bullshit jobs* : l'inutilité s'immisce dans tous les domaines de l'économie via l'imposition d'une logique bureaucratique à toutes les sphères de la vie. Plus que les *bullshit jobs*, nous pouvons en effet parler d'un processus de *bullshitization* de l'économie :

²³ Les *bullshit jobs* découlant comme nous le verrons de la bureaucratie, il n'y a en réalité rien de surprenant à ce que le capitalisme produise un tel phénomène. Nombreux auteurs –Weber, Polanyi, Lefort et Foucault, pour n'en nommer que quelques-uns – ont souligné l'inter-développement du système économique-social capitaliste et de la bureaucratie, le premier ayant besoin du deuxième pour assurer sa mise en place, puis sa survivance (Hibou 2012, 19-21).

la montée du temps passé au travail à accomplir des tâches connexes et superflues au détriment des tâches principales de l'emploi (Graeber 2018, 24-25).

On estime, à titre d'exemple, que les conseillers et conseillères d'emploi œuvrant pour les services sociaux de la Floride ne passent que 10 % de leur temps avec les personnes en processus de recherche de travail. La grande majorité de leur temps est plutôt consacrée à des tâches bureaucratiques diverses : remplissage de formulaires, recherche de documents, réponses à des courriels, application des suggestions émises par le système informatique qui gouverne leur travail (Hibou 2012, 56-57). Les revendications formulées par l'Ordre des Infirmières et des Infirmiers du Québec (OIIQ) en 2021 nous offrent un autre exemple parlant de cet aspect. L'OIIQ dénonce les conditions de travail subies par leurs membres : les infirmières et infirmiers, accaparé·e·s par une charge administrative grandissante, ne peuvent accorder à leurs patient·e·s l'attention nécessaire pour saisir la particularité de leurs besoins. Plus qu'une hausse de salaire, l'OIIQ appelle à une refonte du système : la *bullshitization* du métier et l'apport de travail bureaucratique sont intenable.

Cette tendance à la *bullshitization* s'observe tout autant dans le domaine de l'enseignement supérieur. Alors qu'en 1970, pour établir le contenu d'un cours universitaire, un·e professeur·e n'avait qu'à envoyer son plan de cours à la direction du département, iel doit aujourd'hui le faire approuver plusieurs fois, à la fois par la direction académique du département et par les gestionnaires de l'université (Graeber 2018, 263-64). Le corps professoral consacre de moins en moins d'efforts à la recherche, et ce, malgré un impératif incessant à la production et à la publication, *publish or perish*. Leur temps est

plutôt passé à rédiger des lettres de recommandation et des demandes de bourse²⁴, à remplir des formulaires, à gérer des programmes d'études et à siéger sur des comités (Hibou 2012, 58). Bref : « le chercheur-entrepreneur et l'enseignant-manager que le néolibéralisme promeut sont d'abord des universitaires bureaucrates » (Hibou 2012, 58).

Pour Graeber, effectivement, la *bullshitization* de l'économie et la prolifération des *bullshit jobs* découlent essentiellement de la bureaucratisation²⁵ massive de toutes les branches de la vie. La politologue française Béatrice Hibou précise bien que la bureaucratie²⁶, dans sa forme actuelle (c'est-à-dire néolibérale²⁷), ne se limite pas aux confins de l'appareil étatique, mais correspond plutôt à :

« [...] un ensemble de normes, de règles, de procédures et de formalités qui n'englobent pas seulement l'administration étatique mais l'ensemble de la société, en somme, ce que l'on nomme aujourd'hui, dans le jargon néolibéral lui-même, la "gouvernance" » (Hibou 2012, 16).

²⁴ Le financement de leur recherche est par ailleurs largement dépendant de ses potentialités de commercialisation sur le marché (Hibou 2012, 62).

²⁵ Il me semble ici nécessaire de mentionner les liens prometteurs qui restent à tisser entre Weil et Graeber sur le sujet de la bureaucratie. D'une part, Weil prédit dans les années 1930s la montée en puissance déjà amorcée du système bureaucratique, constatée presque 80 ans plus tard par David Graeber. Le mode de production capitaliste ayant à sa base la subordination de ceux qui exécutent à ceux qui coordonnent, il produit une structure sociale caractérisée par la domination d'une caste administrative (Weil 1933, 270-71). D'autre part, les deux auteures envisagent la bureaucratie comme la négation radicale de l'humain. Pour Graeber, elle se caractérise par le fait qu'elle vise à éviter tout travail interprétatif (*interpretative labour*) au nom de l'efficacité et d'une soi-disant neutralité (Graeber 2015, 67-70). Elle vise, comme l'a affirmé Weil, à évacuer toute individualité, tout génie, toute pensée, toute initiative et tout jugement du travail (Weil 1933, 274). Dû aux limites de longueur propres à l'accomplissement d'une maîtrise, ces liens (qui mériteraient par leur fécondité plus que ce que je peux leur offrir dans le cadre de ce travail) ne pourront ici être explorés en profondeur, bien que je les aborderai rapidement via leurs visions respectives du travail aliéné.

²⁶ Quoique la bureaucratie existe sous une forme ou une autre depuis l'avènement de la civilisation, la bureaucratie moderne apparaît en Europe au 19^e siècle avec la consolidation parallèle du capitalisme industriel et de l'État-nation (Graeber, 2015 ; Weber, 1971). Graeber (2015) affirme qu'elle se sculpte via un mouvement de va-et-vient entre les pratiques corporatives et les pratiques étatiques.

²⁷ Hibou (2012) identifie deux aspects constitutifs de l'embranchement néolibéral de la bureaucratie : « le caractère largement 'privé' des normes, règles et procédures » (23) qui la forme et le détachement de celles-ci de la réalité : « Le processus d'abstraction et de catégorisation est si poussé et généralisé qu'il fait perdre le sens des opérations mentales qui le guident et tend à assimiler le codage et la formalisation de la réalité » (23). La bureaucratie néolibérale présuppose de façon idéologique la supériorité managériale du privé sur le public en termes d'efficacité et de rationalité (Hibou, 2012 : 86).

La bureaucratie n'est pas une institution à l'organisation fixe : ses normes, de même que ses idéaux (Graeber 2015), sont totalisants : ils envahissent toutes les branches de la vie quotidienne (Hibou 2012, 17). Leur omniprésence nous suit aussi bien au travail (dans sa recherche comme dans son accomplissement), à l'école et à la maison que dans les secteurs public (étatiques) et privé (d'entreprises). Les frontières du privé et du public, sous le prisme néolibéral, se brouillent et s'effritent : on impose les normes et principes de l'entreprise — avec leurs plans d'affaires et de marketing, leurs gestionnaires et leurs objectifs de performance — à l'appareil étatique. C'est en ce sens qu'Hibou (2012) parle d'une « étatisation privative » ou d'une « étatisation de forme privée » (54-56). Le néolibéralisme, dans cette perspective, ne correspond pas au retrait de l'État, mais à sa restructuration (Hibou, 2013).

Graeber (2018) identifie à cet effet les années 1970 — décennie voyant advenir le néolibéralisme — comme moment clé dans la prolifération des *bullshit jobs* : on y observe une fusion du secteur financier et de la classe exécutive (190-91). Dès lors advient un système de « féodalisme managérial », où la classe managériale se multiplie au sein de toutes les institutions, particulièrement les institutions privées (Graeber 2018, 181). Alors que les organisations publiques répondent de leurs dépenses à l'État, leurs analogues du secteur privé n'ont qu'à répondre aux actionnaires, eux-mêmes gestionnaires. On assiste donc à cette époque, accompagnée d'une privatisation massive des entreprises étatiques, à ce qu'Hibou (2012) nomme l'« envahissement des métiers par la bureaucratie néolibérale » (58) : une multiplication des gestionnaires au sein des institutions qui imposent des façons de faire préfabriquées et inefficaces aux travailleur·se·s accomplissant le réel labeur de l'entreprise (Graeber 2018 ; Collard 2013). À l'instar de Graeber et de Hibou, Damien

Collard (2013) parle d'une « colonisation progressive du travail par la gestion » (177). La bureaucratisation implique en ce sens une remise en cause de la logique propre aux métiers au profit de la soi-disant « bonne gestion » (« rationnelle » et « efficace », bien que coupée de la réalité [Collard 2013]) des choses (Hibou 2012).

Notons dès lors une montée fulgurante du temps passé au travail à l'accomplissement de tâches inutiles, sous-tendues par une volonté de systématiser le travail au nom des idéaux bureaucratiques : rationalité, neutralité, mécanisation, régularité, prévisibilité, transparence, indifférence, impersonnalité (Graeber 2015, 183-93). Cette tentative de systématisation du travail se révèle particulièrement problématique lorsque confrontée à la part humaine de tout travail, qualifiée par Graeber de « caring value ». La *caring value* correspond plus exactement à du travail interprétatif²⁸ : anticiper des besoins particuliers, s'imaginer des points de vue autres, saisir les nuances d'une situation. Pour les professeur·e·s d'université, par exemple, il s'agit d'interagir avec les étudiant·e·s, de guider, de conseiller ou alors, dans le cas d'un·e médecin, de cerner les problèmes des patient·e·s pour mieux les traiter. Ces tâches, pour être réalisées, demandent interprétation, empathie et un certain niveau d'intelligence émotionnelle : aspects qui échappent à la quantification et à l'autonomisation.

L'avancement de la technologie ayant largement permis l'autonomisation des tâches mécaniques les plus pénibles, Graeber (2018) avance que le travail humain peut, maintenant plus que jamais, être qualifié de travail du *care* (*caring labour*). Le *care* se rapporte à toutes les pratiques permettant le maintien d'un monde viable (Brugère 2010,

²⁸ L'attrait de l'idéal bureaucratique, pour Graeber (2015), se trouve justement dans l'évacuation de tout travail d'interprétation (inhérent aux relations sociales) dont les règles nous dispensent théoriquement (183-93).

72). Il correspond à du travail reproductif, qui se réfère au renouvellement et au maintien de la vie, sur le plan biologique, mais également au travail de soin nécessaire, permettant la reproduction de la force de travail et du système social (Arruzza 2016). Je me réfère notamment aux métiers du domaine de la santé, de l'entretien ménager, de la construction, de la garde et de l'éducation des enfants et du service. Le travail du *care*, parce qu'il exige d'interpréter les besoins et les désirs d'autrui pour mieux y répondre, ne peut être accompli sans une part majeure de travail interprétatif. C'est justement la volonté de systématiser le travail de soin, de le vider de tout élément humain, qui entraîne la multiplication des cadres et, de ce fait, des *bullshit jobs* (Graeber 2018, 261-65) :

« Much of the bullshitization of real jobs, I would say, and much of the reason for the expansion of the bullshit sector more generally, is a direct result of the desire to quantify the unquantifiable. To put it bluntly, automation makes certain tasks more efficient, but at the same time it makes other tasks *less* efficient. This is because it requires enormous amounts of human labor to render the processes, tasks, and outcomes that surround anything of caring value into a form that computers can even recognize ». (Graeber 2018, 262)

Ce travail contient une grande valeur sociale : son accomplissement représente la condition même du maintien et du fonctionnement de la société. Il implique pourtant, comme nous l'avons préalablement constaté, des conditions de travail délétères — à la fois pour l'ordre social (les crises se multiplient dans ces secteurs²⁹) que pour les personnes qui l'accomplissent. Les *bullshit jobs*, contrairement aux *shit jobs*, sont largement dépourvues de tout aspect de *care* et de valeur sociale. Elles sont cependant généralement très bien rémunérées. C'est en ce sens que Graeber affirme que la valeur sociale d'un emploi est proportionnellement inverse à son salaire (Graeber 2018, 196).

²⁹ Nous pensons entre autres aux pénuries de mains d'œuvres dans les CPE, dans les hôpitaux (dû entre autres au délestage massif des infirmières, préposées et inhalothérapeutes après des années de travail forcé qui ont causé une vague d'épuisement professionnel) et dans les écoles, ainsi que dans les secteurs du services (restaurants et épiceries qui tentent d'opérer avec des effectifs réduits).

2.2. La valeur du travail

Il nous faut, pour cerner une définition positive de la valeur du travail, ouvrir une parenthèse sur le *shit jobs*, parenthèse qui par comparaison permettra de mieux saisir les enjeux liés aux *bullshit jobs*. De très hauts salaires, à cet effet, sont attribués aux *bullshit jobs* qui, si elles disparaissaient soudainement de la surface de la Terre, tendraient à l'améliorer. Les enseignant·e·s (Pilon-Larose 2022), infirmier·ière·s (Nadeau 2022) et éducateur·trice·s de garderie (Bérubé et Chouinard 2021) se voient pour leur part confronté·e·s à une opposition soutenue du gouvernement face à leurs revendications salariales.

Les revendications des travailleuses et des travailleurs des secteurs dits « essentiels », qui plus est, se butent fréquemment à une opposition médiatique féroce. La chercheuse Jamie Gillespie (2021) propose à cet effet une analyse des discours médiatiques entourant deux grèves des enseignant·e·s aux États-Unis (Chicago en 2012 et Seattle en 2015). Les grèves étaient décrites dans les médias par leurs opposant·e·s comme : « “devastating,” “drama,” “unnecessary” » (11). De dangereux caprices, elles constituaient des inconvénients pour les parents et portaient préjudice aux enfants. On disait des enseignant·e·s qu'ils étaient fâché·e·s, avarés : des symboles de l'excès. Iels se plaignaient et, ce faisant, nuisaient à leurs élèves (11-13). Les articles en faveur de la cause des syndicats, quant à eux, mettaient l'accent sur la bonne volonté à la base des revendications salariales des grévistes : les enseignant·e·s voulaient mieux pour leurs élèves. Les revendications du corps enseignant, même lorsque perçues comme légitimes, se trouvaient ainsi réduites à un souci pour le bien-être des enfants qui, s'il est indéniable, évacue leurs aspects salariaux et organisationnels.

Ces prises de position médiatiques positives comme négatives révèlent le sentiment public largement partagé qu'identifie David Graeber : les enseignant·e·s, semblerait-il, n'ont pas le droit de vouloir gagner un salaire décent puisque la valeur sociale de leur travail devrait représenter une récompense en soi. Leur soi-disant vocation pour leur profession est en ce sens perçue comme une compensation pour leurs mauvaises conditions de travail. Celles et ceux qui sacrifient leur quotidien à un travail inutile, au contraire, devraient être dédommagé·e·s (Graeber 2018, 214-15). Le travail aliéné, pour se justifier, exige en ce sens des récompenses extrinsèques à son accomplissement sous la forme de prestige économique et social.

Cette idée se base sur une vision du travail payé comme possédant une valeur en soi, outre l'utilité de l'emploi ou les intentions guidant la personne qui l'exerce (Graeber 2018, 215). La valeur du travail, dans cette perspective, se limite à une externalité monétaire. Je soutiens plutôt qu'un travail non aliénant a en lui-même, par l'expérience de son activité, une valeur sociale et politique forte, ainsi qu'un effet individuel considérablement positif. Le travail permettant de faire le pont entre la pensée et le geste, entre l'intention et l'action, entre l'objectif et les étapes pour y arriver, il représente — ou, devrais-je dire, a le potentiel de représenter — une expérience de réalisation de soi, voire même une expérience de joie. Le travail, dans sa forme occidentale et contemporaine, est cependant collectivement conçu comme une corvée, une activité désagréable dont on ne peut se passer, et non comme un ensemble de tâches utiles et enrichissantes que l'on aime accomplir. Si on travaille parce qu'on y est contraint·e, et non par plaisir, il va de soi que les tâches qui nous apportent satisfaction et joie ne constituent pas pleinement des emplois :

« And if the value of work is in part the fact that it's 'something we'd rather not be doing,' it stands to reason that anything we would wish to be doing is less like work

and more like play, or a hobby, or something we might consider doing in our spare time, and therefore less deserving of material reward » (Graeber 2018, 217).

Une précision, ici, me semble essentielle. Si l'explication à la dévalorisation du travail proposée par Graeber demeure intéressante, elle néglige les dynamiques genrées et raciales qui sous-tendent bon nombre de *shit jobs*. Ces dernières sont à cet effet largement assurées par des femmes : au Canada, elles représentent 75 % des enseignants.es (Gagnon 2019), 91 % des infirmières.ers (Associations des Infirmières et des Infirmiers du Canada s.d.) et 96 % des éducateurs.rices à la petite enfance (Statistiques Canada 2021). Si on perçoit ces emplois comme si dégradants, c'est assurément, en partie, parce qu'ils sont accomplis par des femmes (et, qui plus est, bien souvent par des femmes racisées). Ne sous-estimons pas dès lors le rôle du patriarcat, de la suprématie blanche et du colonialisme dans la dévalorisation des *shit jobs*.

Comme précisé plus haut, celles-ci impliquent du travail du *care*. Les tâches du soin, comme l'ont souligné les théoriciennes du *care*, n'ont socialement et historiquement pas été reconnues en tant que travail à part entière en raison de l'imposition de la reproduction sociale et biologique aux femmes et de son confinement à la sphère privée (Nakano Glenn 2009, 115-119). On perçoit ainsi à ce jour le travail du soin comme conceptuellement distinct du travail au sens traditionnel (c'est-à-dire productif) : « Parce qu'il est conceptuellement rivié à la sphère privée, le *care* n'a pas été — et n'est toujours pas — reconnu comme une contribution à la vie collective qui serait comparable aux emplois relevant du marché du travail » (Nakano Glenn 2009, 118).

Le travail du *care* accompli dans la sphère publique, qui plus est, suit des logiques de spécialisation genrée et raciale évidentes. Dans la sphère du travail domestique privé — femmes de ménage, gardiennes d'enfants, cuisinières, etc. — les femmes racisées sont

majoritairement subordonnées aux femmes blanches, subordination justifiée par une disposition « naturelle » à l’accomplissement de tâches dégradantes et soutenue par une éducation ségréguée et une coercition économique. Cette hiérarchie est tout aussi présente dans le travail reproductif effectué à l’extérieur de la sphère domestique, que ce soit dans les hôpitaux, les garderies ou les centres pour personnes âgées. Alors que les femmes blanches y occupent généralement des emplois peu valorisés — infirmières, techniciennes administratives, etc. — les femmes racisées sont souvent affectées à des emplois précaires où leur travail est invisibilisé (préparer et servir les repas, nettoyer les locaux, laver les patient·e·s, etc.) (Nakano Glenn 2018). Jules Falquet (2018) souligne dans le même ordre d’idées que le travail reproductif « sale »³⁰, en Occident, demeure largement assuré par des personnes venant d’autres pays, autorisées à immigrer dans une optique d’accomplissement de ces tâches à moindre coût (et dans un contexte néolibéral de privatisation massive, où la reproduction sociale a été largement abandonnée par l’État)³¹. L’argument d’Evelyn Nakano Glenn, donc, partage la conclusion avancée par Graeber, quoique les auteur·trice·s empruntent des chemins divergents pour l’atteindre. Les emplois les plus socialement utiles (à savoir, en grande partie, ceux qui relèvent du domaine du *care*) ne correspondent pas totalement à la catégorie « travail ».

Les conséquences de la logique illustrée par David Graeber vont au-delà de la dévalorisation sociale et économique des occupations intrinsèquement valorisantes —

³⁰ Distinct du travail reproductif « qualifié ». Évidemment, cette distinction n’informe en rien sur la réelle nature du travail reproductif « sale », qui en soi n’est considéré que dégradant que dans la mesure où il est ainsi traité (Federici 2019, 25).

³¹ Au Québec et au Canada, je note à cet effet l’existence du « Programme pilote d’immigration permanente des préposés aux bénéficiaires » (Gouvernement du Québec 2022) et du feu « Programme de la garde d’enfants » (Gouvernement du Canada 2021), qui permettait aux personnes travaillant comme « aides familiaux » (gardienne d’enfant) d’acquérir la résidence permanente plus facilement.

majoritairement les *shit jobs*³². Pour ceux et celles pris·es dans des *bullshit jobs*, les effets de cette conception négative du travail impliquent des retombées individuelles importantes, allant de divers troubles mentaux (dépression, *burnout*, anxiété, etc.) (Graeber 2018, 116-17) aux maladies auto-immunes liées au stress (Graeber 2018, 191-192). Ces conséquences individuelles ont des retombées sociales et politiques fortes. En effet, ces phénomènes fragilisent la qualité du tissu social en engendrant de fortes tensions entre les individus (Graeber 2018, 248-57) qui, enfermés dans leur malheur, ne peuvent percevoir adéquatement les besoins et les revendications d'autrui (Weil 1941, 202-4) et, ainsi, participer de bonne foi aux processus démocratiques³³.

3. L'inutile et l'irréel

Je propose d'analyser l'oppression au travail engendrée par les *bullshit jobs* selon deux axes principaux : leur inutilité et leur irréalité. L'occupation d'une *bullshit job*, d'abord, implique selon Graeber un faire-semblant implicite. L'ensemble des conditions entourant l'emploi, d'une part, indique son importance : le salaire, les études nécessaires pour l'occuper, la convoitise du poste et le prestige social qui lui est accordé. La réalité de l'expérience, d'autre part, détonne terriblement avec l'idée que l'on s'en fait. L'employé·e, une fois entré·e en fonction, prend vite conscience de la banalité totale de l'emploi : soit il n'a rien à faire, soit les tâches à accomplir sont insipides. La personne se voit dès lors confrontée au flou inhérent à la *bullshit job* : s'il n'y a aucun travail réellement important

³² Quoique quelques professions (historiquement associées aux hommes) sont bien payées tout en étant socialement indispensables, notamment celles des médecins, des pharmaciens·nes et des différents corps de métier de la construction

³³ Nous aborderons en profondeur les conséquences individuelles, sociales et politiques du travail aliéné dans la quatrième section du deuxième chapitre, ainsi que ses liens avec les processus démocratiques.

à réaliser, que doit-on faire de sa journée ? Non seulement cette réalisation bouleverse : elle va jusqu'à ébranler les fondements de l'être humain. La banalité de la *bullshit job*, en réalité, n'a rien de banal.

3.1. Le plaisir d'être la cause : l'importance ontologique du travail

Cette violence découle du fait que le travail, dans la pensée de David Graeber, revêt un aspect ontologique : il influence les fondements de notre identité, joue un rôle dans la formation de notre être. L'anthropologue adopte une posture ontologique inspirée des travaux du philosophe et psychologue allemand Karl Goos (1861-1946). Goos, à travers ses recherches, découvre que les jeunes bébés éprouvent un plaisir immense à découvrir l'impact qu'ils peuvent avoir sur le monde. Lancer leur biberon, déchirer un bout de papier, bouger un crayon entraîne chez eux une immense joie, phénomène que Goos nomme le « plaisir d'être la cause ». Les très jeunes enfants, à travers ces gestes, se réalisent en tant qu'entités séparées du monde ambiant. C'est via la découverte de leur agentivité qu'ils se comprennent étant à l'origine de phénomènes (du biberon par terre, du papier déchiré, du crayon déplacé). Notre sens de nous-mêmes (*sense of self*), dans cette perspective, est donc profondément intriqué dans l'action (Graeber 2018, 83). Graeber explique :

« It is hard perhaps to think of our sense of self as grounded in action because when we are truly engrossed in doing something—especially something we know how to do very well, from running a race to solving a complicated logical problem—we tend to forget that we exist. But even as we dissolve into what we do, the foundational 'pleasure of being the cause' remains, as it were, the unstated ground of our being. » (Graeber 2018, 84)

Le travail, parce qu'il représente théoriquement un moyen pour nous d'exercer notre agentivité en assurant un impact sur le monde, se révèle en ce sens central à la formation et au maintien de ce *sense of self*. Jacques Le Goff (2021), à l'instar de Graeber,

pense le travail comme un déploiement de soi qui revêt une importance anthropologique centrale :

« [...] sur le terrain anthropologique [...] le travail s'analyse comme un langage permettant à chacun d'exprimer sa singularité par déploiement de son énergie physique, intellectuelle, morale et même spirituelle, et par mobilisations de ses talents, dans un effort de transformation du donné en construit » (46).

La *bullshit job*, en nous niant cet impact sur le monde, relève donc d'une violence profonde qui s'attaque à nos fondations identitaires et à notre rapport au monde. Son occupant·e, parce qu'on lui enlève l'activité qui devrait lui permettre d'éprouver le plaisir d'être la cause, se voit privé·e de ce qui le ou la constitue en tant qu'être : « It's not just an assault on the person's sense of self-importance but also a direct attack on the very foundations if the sense that one even is a self. A human being unable to have a meaningful impact on the world ceases to exist » (Graeber 2018, 84).

La prise de conscience de l'inutilité sociale de son emploi, donc, représente une aliénation profonde : elle entraîne, d'une part, une aliénation individuelle (la personne est coupée de son sentiment d'être en acte et, ce faisant, d'elle-même) et, d'autre part, une aliénation sociale (elle est privée de participer à la collectivité et, de ce fait, symboliquement coupée de celle-ci). Ceci implique, évidemment, que chacun et chacune réfléchisse à la valeur sociale de son emploi. Les travaux de David Graeber, comme le souligne Le Goff (2021), s'inscrivent en ce sens dans la lignée d'un retour par les théoriciens et théoriciennes à la question de la valeur du travail, après une période où on prophétisait sa fin (Rifkin 1996). Le travail, dans cette perspective, constitue infiniment plus qu'un moyen de subsistance, il se révèle comme un outil essentiel d'accomplissement, de création de soi et de rapports sociaux. Le fait de travailler, donc, n'est pas nécessairement pénible par nature — bien que certaines tâches (physiques, notamment)

puissent être difficiles et douloureuses tout en étant utiles. Il est sous certaines conditions indispensable à l'épanouissement de l'être humain.

L'aliénation et la souffrance au travail découlent de son organisation qui, comme le démontre bien David Graeber avec son analyse du régime néolibéral (2015 ; 2018), Simone Weil avec ses réflexions sur le travail en usine (1951) et comme le souligne le philosophe Emmanuel Mounier (1933), le rend insupportable. Celui-ci, cependant, a le potentiel de s'accompagner d'une grande joie. D'une part parce que la personne qui travaille, dans la mesure où l'exercice détient une valeur d'usage social, se sent participer et appartenir à une communauté plus large, à une solidarité qui dépasse l'abstrait et l'utilitaire (Mounier 1933, 631 ; Weil 1949, 116)³⁴. D'autre part parce que : « Cette joie naît d'abord de ce que le travail est fait en vue d'une œuvre, et que l'élaboration d'une œuvre est l'accomplissement de la personne » (Mounier 1933, 630). Or, comme le dit bien Le Goff : « Hors cette recherche de coïncidence entre l'auteur et son œuvre, le travail perd tout sens et devient aliénant — sinon néantisant — comme c'est le cas des *bullshit jobs* » (2021, 46-7). L'expérience du travail jugée inutile devient ainsi très rapidement insoutenable et terriblement ennuyeuse. Cette souffrance psychologique découlant de la futilité de l'emploi est exacerbée par le fait que son inutilité n'est jamais explicitée, même parfois à soi-même. La *bullshit job*, de ce fait, implique un certain faire-semblant — il faut prétendre travailler — entraîné par l'irréalité du prestige qui lui est accordé et qu'il faut maintenir, au risque de représailles importantes.

³⁴ Nous creuserons cette notion dans les deuxième et troisième chapitres, via notre étude de la philosophie de Weil.

3.2. La *bullshit job*, liberté pervertie

Un fonctionnaire espagnol du nom de Joaquim Garcia a été condamné en 2016 à payer une amende de 27 000 euros après que ses patrons aient découvert qu'il n'avait effectué aucun travail depuis six ans. Ennuyé par son quotidien, parce qu'il n'avait aucune tâche à accomplir et par peur de représailles s'il l'avouait, Garcia s'est plutôt consacré à l'étude intensive de l'œuvre complète de Spinoza. Des fonctionnaires ont découvert son passe-temps lorsque, se préparant à lui décerner une plaque honorifique pour ses vingt ans de service, un collègue de bureau leur révèle ne pas l'avoir croisé depuis des années (CNews 2016). L'abandon informel de son poste au profit de sa passion pour la philosophie du 17^e siècle, vraisemblablement, n'a pas nui au bon fonctionnement de la ville. Après tout, il a fallu six ans pour démasquer son subterfuge (par hasard, d'ailleurs). Ironiquement, son tort peut se résumer comme suit : il n'a pas assez bien fait semblant de travailler.

Les véritables conditions d'emploi des *bullshit jobs*, à savoir que celles-ci n'impliquent que très peu ou aucun travail réel, ne sont que très rarement explicitées par les employeurs. Que faire face au vide de directions offertes ou de tâches à accomplir ? Doit-on faire semblant de travailler ? Peut-on, comme Joaquim Garcia, abandonner toute prétention à l'effort et s'adonner ouvertement à d'autres tâches personnelles ? Est-on tenu·e, comme il est coutume de le faire, de prétendre crouler sous le travail lorsque nous croisons nos collègues à l'entrée du bureau ? Les *bullshit jobs* exigent de jouer un rôle, de faire croire (*make-believe*), mais dans un contexte où personne ne sait vraiment quelles sont les règles du jeu, qui joue et dans quelle équipe (Graeber 2018, 106-13). Les travailleur·e·s, conséquemment, sont tenu·e·s dans un état d'alerte constant, contraint·e·s de jouer un rôle indéfini : une improvisation secrète et anxiogène. Ce jeu de rôle, dans une perspective graeberienne, peut être compris comme un moteur d'oppression puissante en

ce qu'il porte atteinte à notre liberté, notion que David Graeber définit comme : « [...] our ability to make things up just for the sake of being able to do so » (Graeber 2018, 85).

Le concept de liberté chez Graeber est indissociable de sa notion de *play*, qui se réfère à un jeu totalement dénué de règlements et d'objectifs propres. Le *play* correspond en ce sens au déploiement libre de l'imagination, à la créativité totale dans la seule visée d'explorer et de s'amuser. On peut penser, par exemple, aux jeux de rôle que les enfants inventent entre eux et où les abords du réel se flouent : le plancher se transforme en lave, le lit en vaisseau spatial et le chat en habitant d'une planète lointaine. Il représente la possibilité pure, l'imagination sans limites, le jeu pour le jeu : « [...] Play can be said to be present when the free expression of creative energies becomes an end in itself. It is freedom for its own sake » (Graeber 2015, 192).

Il s'oppose à la notion de *game*, comprise comme des actions gouvernées via des règles précises, visant à évacuer toute ambiguïté et tout questionnement quant aux procédures à suivre pour atteindre un objectif précis (Graeber 2015, 190-93). La grande majorité des sports peuvent être qualifiés de *games* : leurs paramètres sont encadrés dans la visée d'assurer leur constance. Le soccer, par exemple, implique un nombre de joueur·euses fixe, des positions prédéterminées, un temps de jeu précis et des règlements visant à encadrer sa pratique (la grandeur du terrain, l'interdiction de toucher le ballon avec ses mains, la forme et la couleur du ballon, la présence obligatoire d'un arbitre) (ICI Radio-Canada 2022). Le *game*, même s'il implique des limites strictes, n'est pas pour autant dénué de plaisir. Demandez à n'importe quel·le amateur·rice de soccer : iel s'y adonne en grande partie parce que le jeu l'amuse. L'attrait se trouve d'ailleurs partiellement dans la constance de ces règlements : ceux-ci évitent bien des problèmes aux joueur·euse·s en ce

qu'ils évacuent en grande partie le besoin d'interprétation au sein de la partie³⁵. Dans le *play* comme le *game*, donc, réside le potentiel de nous amuser et de nous fournir un certain épanouissement personnel.

La *bullshit job*, parce que ses balises demeurent indéfinies, ne peut être qualifiée de *game*. L'exigence de « faire croire » qui lui est centrale, parce que dénuée de règles claires, se présente plutôt comme une forme perversie de *play* : perversie, car imposée à l'individu. Si les jeux de rôle sont pour Graeber l'expression la plus pure de la liberté humaine, être forcé de jouer un rôle dans les histoires imaginaires de quelqu'un d'autre — et plus spécifiquement d'un autre indéfini et anonyme, parce qu'il n'est pas clair que les supérieurs réalisent l'inutilité totale des emplois qu'ils supervisent — forme l'expression la plus parlante d'un manque de liberté. L'obligation de prétendre travailler pour travailler est une indignité : la demande est vécue comme l'exercice du pouvoir sans but externe : le pouvoir pour le pouvoir, le pouvoir pour l'humiliation (Graeber 2018, 85). L'individu occupant un tel poste, donc, se voit emprisonné dans une mascarade qui, en portant atteinte à sa liberté et à sa dignité, lui cause souffrances psychologiques et physiques. Ces souffrances, comme explicité précédemment, sont aggravées par l'inutilité du travail qui porte ainsi atteinte aux fondements de l'être.

³⁵ Comme mentionné brièvement plus haut, l'attrait de la bureaucratie se révèle dans sa propension à éviter tout effort de travail interprétatif aux fonctionnaires. La bureaucratie, en quelque sorte, rassure : elle permet d'ordonner un monde marqué par les relations humaines complexes et émotionnellement chargées. Son problème, dans le même ordre d'idée, réside dans son incapacité à rendre compte de ses nuances et de sa complexité.

4. Conclusion : les *bullshit jobs*, moteurs de déracinement

Des *bullshit jobs*, qui se forment au sein de la bureaucratisation massive de toutes les branches de la vie, découlent une violence psychologique profonde. La personne engagée dans un tel poste se voit aliénée, d'abord parce qu'elle est forcée à jouer un rôle anxigène, puis parce qu'on la prive d'accomplir un travail utile et réel. Non seulement elle ne peut s'épanouir au niveau individuel, on la prive de participer à la société de manière significative. Le travail se vide ainsi de son sens et le quotidien, sans mensonge qui le camoufle, devient intenable : « It's no wonder the soul cries out. It's a direct assault on everything that makes us human » (Graeber 2018, 99).

Cette privation du sens du travail caractéristique des *bullshit jobs*, pour Simone Weil, implique des conséquences considérables, car elle dépossède l'individu d'un besoin premier : l'enracinement. L'enracinement se réfère pour Weil à la capacité de participer de manière significative à la collectivité de manière à en recevoir sa vie morale, intellectuelle et spirituelle (Weil 1949, 61-3). Le travail, à condition d'être exercé dans des conditions adéquates, se présente comme un outil précieux pour assurer l'enracinement des individus. Weil affirme en ce sens qu'il représente une opportunité de prendre conscience de notre filiation à une tradition qui nous apporte de la fierté et qui ainsi injecte du plaisir dans l'accomplissement de l'emploi. S'en découle un réel sens de contribuer à notre communauté et, ainsi, d'en faire partie, ce qui est conducteur à la formation d'un tissu social plus solide et harmonieux (Weil 1949, 116). Privée de cette participation, de cette filiation et de cette fierté, la personne qui occupe une *bullshit job* ressent plus qu'un simple sentiment d'inutilité, comme le souligne Graeber. Elle est affligée d'un mal beaucoup plus profond et significatif que Weil nomme déracinement.

Chapitre 2 : Le faire sans penser

De l'usine au cubicule

Tenir. Comme un nageur sur l'eau. Seulement avec la perspective de nager toujours, jusqu'à la mort. Pas de barque sur laquelle on puisse être recueilli. Si on s'enfonce lentement, si on coule, personne au monde ne s'en apercevra seulement. Qu'est-ce qu'on est ? Une unité dans les effectifs de travail. On ne compte pas. À peine si on existe.

Simone Weil, *Lettres à Albertine Thévenon*

1. Introduction

J'ai soutenu que les *bullshit jobs*, telles que théorisées par David Graeber, constituent une forme de souffrance au travail importante en ce qu'elles privent l'individu de sa capacité d'agir et, ce faisant, de s'accomplir. Simone Weil théorise pour sa part le travail aliéné en prenant comme point de départ une expérience incarnée. L'une des premières femmes à faire de l'ethnographie en France, Weil travaille comme ouvrière pendant quelques mois dans les années 1930. Les moments passés à l'usine s'avèrent excessivement pénibles. Weil, dont la constitution est fragile, y souffre notamment de maux de tête et de ventre, de froid, de fièvre, d'anémie, de blessures et de brûlures. Payée aux pièces et bien souvent incapable de tenir la cadence exigée, décidée à ne manger que ce que peut acheter son maigre salaire, elle peine à se nourrir convenablement. Simultanément, la philosophe témoigne de la souffrance de ses collègues : l'une se fait arracher les cheveux pas la machine, l'autre souffre d'une bronchite chronique, d'un abcès à la gorge ou de salpingite (Weil 1951, 25 ; Roche 2015).

Au-delà de ces maux physiques, Weil constate l'anéantissement spirituel qui accompagne le travail ouvrier. À l'usine, « cet endroit morne où on ne fait qu'obéir, briser sous la contrainte tout ce qu'on a d'humain, se courber, se laisser abaisser au-dessous de la machine » (Weil 1951, 17), l'humiliation est presque totale et engendre à son tour un épuisement — physique comme moral — extrême (Weil 1935). L'expérience du travail ouvrier, malgré tout, s'avère pour Weil profondément féconde, tant sur les plans personnels que théoriques : « J'ai beaucoup souffert de ces mois d'esclavage, mais je ne voudrais pour rien au monde ne pas les avoir traversés. Ils m'ont permis de m'éprouver moi-même et de toucher du doigt tout ce que je n'avais pu qu'imaginer » (Weil 1951, 16).

De l'expérience concrète découle donc une philosophie complexe qui prend comme problématique centrale l'enjeu du travail. L'œuvre de Weil, colossale malgré sa mort précoce, joue sur des niveaux parfois sociologiques, parfois métaphysiques, parfois théologiques. Le travail, comme le souligne Robert Chenavier (2001), y demeure capital. La centralité du travail et de son expérience incarnée dans la théorie weilienne témoigne de sa volonté continue de marier la théorie à l'expérience concrète³⁶. La philosophie, en ce sens, se concevait pour Weil comme un travail de va-et-vient constant entre la théorisation et l'expérience, entre le transcendant et le nécessaire³⁷ (Lecerf 2016 ; Chenavier 2001). Ainsi, si ses écrits prennent parfois une certaine tournure métaphysique ou théologique, ceux-ci restent profondément ancrés dans la matérialité. Toujours, même au cœur d'exercices abstraits, Weil maintient le souci de l'expérience incarnée (Julliard 2016).

³⁶ Sa vie, comme mentionné dans l'introduction du mémoire, est marquée par un engagement militant important. Ces expériences nourrissent ses écrits et forment la base de ses réflexions.

³⁷ Nous traiterons de la conception positive du travail chez Weil – et ce faisant de ce mouvement entre transcendance et nécessité – dans le troisième chapitre du mémoire.

Je souhaite effectuer dans ce mémoire, à l’instar de la philosophie weilienne, un va-et-vient entre abstraction et concrétude. Ce chapitre vise ainsi à tisser des liens entre le phénomène vécu de la *bullshitization* de l’économie comme décrit par David Graeber et l’expérience du travail aliéné telle que théorisée par Simone Weil. Mon analyse, pour ce faire, devra effectuer un saut important entre le premier et le deuxième chapitre puisque plusieurs décennies séparent la production des œuvres à l’étude. La majorité des textes de Weil, effectivement, sont écrits dans la France des années 1930 et 1940, au cœur d’une montée en puissance des forces fascistes européennes. Le type de travail qu’étudient les deux auteur·trice·s diffère également : si le travail d’usine et le travail agricole constituent l’objet de référence lors de l’élaboration de la pensée weilienne, Graeber se penche principalement sur le travail de professionnel·le·s qualifié·e·s issu·e·s de la classe moyenne.

Il s’agira de démontrer que, malgré la distance temporelle et culturelle qui les sépare, les analyses graeberienne et weilienne de la souffrance au travail témoignent d’une logique similaire (une dissociation entre les gestes et la pensée) ; de même, les deux réflexions soulignent que ce travail aliéné mène à des formes d’hostilité politique³⁸. Il me faudra, avant toute chose, présenter la description qu’offre Weil du travail d’usine : ses conditions, les mécanismes qui le sous-tendent et l’aliénation profonde – dite déracinement — qu’il engendre. L’analyse weilienne du travail déraciné sera par la suite reliée aux oppressions au travail dont témoigne Graeber (les *bullshit jobs*, ainsi que les *shit jobs*). Je montrerai, en mobilisant la littérature entourant la « Nouvelle gestion publique », que bien que les conditions de travail aient largement évolué depuis l’époque de Weil, les

³⁸ Il s’agit du terme utilisé par Graeber (2018).

souffrances au travail décrites par elle et Graeber découlent de l'arrachement des individus à leur capacité à penser. Les conséquences sociopolitiques de cette dissociation entre le faire et l'agir, finalement, seront détaillées. Cette dernière tend à affecter la capacité des individus à développer une interprétation personnelle des situations sociopolitiques et, ce faisant, peut les rendre vulnérables au charme des discours politiques compensatoires.

2. Le travail déraciné

2.1.L'usine et l'expérience de la déshumanisation

Lors de son expérience en usine à la chaîne, Simone Weil constate la déshumanisation extrême que subissent les travailleurs·se·s. Les conditions de travail y sont exécrables : les ouvriers et les ouvrières consacrent six jours par semaine à la chaîne de montage en échange d'un médiocre salaire. En résulte une lourde précarité économique, mais plus encore un véritable anéantissement spirituel. Dans une lettre à son amie Albertine Thévenon écrite lors de son passage à l'usine, Weil révèle qu'après seulement quelques semaines : « Il me semblait que j'étais née pour attendre, pour recevoir, pour exécuter des ordres — que je n'avais jamais fait que ça — que je ne ferais jamais que ça » (Weil 1935, 145-46). Les conditions de travail à l'usine, effectivement, peuvent atrophier le sentiment de la dignité et de l'estime de soi chez le·la travailleur·se.

Le travail à la chaîne tend vers une déshumanisation des ouvrier·ère·s puisqu'il a en son centre un renversement entre les machines et les êtres humains, qui n'existent que pour servir celles-ci : « Les choses jouent le rôle des hommes, les hommes jouent le rôle des choses, c'est la racine du mal » (Weil, 1941 : 201). Il revient à l'individu de s'ajuster aux impératifs de la technologie puisqu'à l'usine, seules les machines sont irremplaçables.

Qui plus est, tous·tes évoluent sous le contrôle du contremaitre, qui décide de la cadence de leur travail et des mouvements qu'il leur faut accomplir. On y exerce donc un contrôle temporel — les ouvrier·ère·s travaillent à la vitesse imposée par la machine et par le contremaitre — et physique — les gestes des travailleur·se·s sont déterminés par les décisions des chefs. Les travailleur·se·s, dans ces circonstances, jouent le rôle de pièces malléables et contrôlables : « Qu'est-ce qu'on est ? Une unité dans les effectifs du travail. On ne compte pas. À peine si on existe [...] On est à tout instant dans le cas de recevoir un ordre. On est une chose livrée à la volonté d'autrui » (Weil, 1936 : 164).

Weil, en ce sens, divise le travail entre : « ceux qui disposent de la machine et ceux dont la machine dispose » (1933, 260)). Dans ce contexte, seuls les hauts placé·e·s sont en position d'exercer régulièrement leur pensée : on relègue trop souvent les ouvrier·ère·s à l'exécution. Corps et esprit se retrouvent enfermés dans un seul et même espace temporel et matériel : une répétition du même mouvement effectué à la même cadence de réalisation, une monotonie radicale. La vitesse imposée étant trop rapide pour la pensée, elle ne porte ni à la réflexion, ni même à la rêverie. La temporalité du travail ouvrier exige ainsi de ravalier ses sentiments et sa pensée. À l'usine, difficile d'éprouver de l'irritation, de la tristesse ou de la joie : la vitesse d'exécution s'en verrait ralentie et la paye diminuée (Weil 1935).

Weil trace à cet effet une distinction entre les notions de rythme et de cadence. Le rythme, bien qu'il puisse être répétitif, implique des instants d'arrêts et, avec eux, la possibilité d'insérer de la réflexion dans le travail. Le ou la travailleur·se, dès lors, peut mettre du sien dans ce qu'il participe à créer. Varié, le rythme préserve l'espace nécessaire

au déploiement de la pensée et de la spontanéité. C'est en ce sens qu'il ne dégrade pas, mais rend plutôt envisageable l'élévation spirituelle³⁹ :

« Il est naturel à l'homme et il lui convient de s'arrêter quand il a fait quelque chose, fût-ce l'espace d'un éclair, pour en prendre conscience, comme Dieu dans la Genèse ; cet éclair de pensée, d'immobilité et d'équilibre, c'est ce qu'il faut apprendre à supprimer entièrement dans l'usine, quand on y travaille. » (Weil 1941, 201)

La cadence, pour sa part, abaisse. Tempo sans temps de pause : les gestes, à l'usine, se succèdent sans que la pensée ne puisse intervenir et sans que l'ouvrier·ière ne puisse souffler. Condamnée à une passivité intellectuelle parce que prise dans la cadence, le·la travailleur·se n'a effectivement même pas le luxe d'éteindre son esprit. À tout moment susceptible de recevoir un ordre ou de devoir réagir à un problème de la machine, il lui faut rester sur ses gardes (Weil, 1951 ; Chenavier, 2007). La pensée ne peut alors ni s'assoupir ni s'exercer : prise en otage, elle s'épuise davantage que le corps (Weil 1941, 199).

L'ouvrier·ière ne peut se projeter dans l'avenir sans subir un moment d'humiliation, puisque son temps demeure essentiellement à la disposition du patron. La pensée, dès lors, tend à plier face aux instants à venir : à l'ordre futur, à la journée de demain, à la semaine à compléter, à la vie entière de servitude qui l'attend (Weil 1941, 198-99). Face au constat que le calvaire reprendra demain et que la fatigue est là pour rester, la douleur de savoir que l'avenir ne lui réserve rien de mieux peut en venir jusqu'à accaparer l'ouvrier·ière. Le temps qui passe, iel le sait trop bien, intense sa vulnérabilité et le rapproche du moment inévitable de l'invalidité (Weil 1936/37).

L'esprit, dans ce contexte, peut difficilement trouver objet auquel s'accrocher : il ne peut ni saisir l'intrication du geste dans la séquence totale du produit du travail, ni

³⁹ Cet aspect de la pensée de Weil sera abordé dans la section « 2.2. Imitation de Dieu » du troisième chapitre.

exercer quelque discrétion sur le choix de ses actions. Le·la travailleur·se industriel·le, donc, peut se voir privé·e de toute possibilité d'action qui prendrait racine dans sa propre volonté :

« Il est, pour ainsi dire, complètement défini par l'extériorité. Ni évocation, ni implication ; ni morte, ni vivante, la pensée devient en quelque sorte zombie. Le travail en usine, dans ses déclinaisons les plus sombres, peut provoquer un arrachement à la condition humaine. » (Furukawa Marques et Devette 2019, 255)

L'humiliation et la fatigue physique et mentale peut engendrer une acceptation de son propre avilissement et, à son tour, une suppression de soi et de sa capacité à penser. Les conditions du travail contaminent le rapport de l'individu à lui-même : elles entravent et rendent plus difficile la réflexion, car il est absorbé dans la précarité et la peur : « Cette situation fait que la pensée se recroqueville, se rétracte, comme la chair se rétracte devant le bistouri. On ne *peut pas* être "conscient" » (Weil 1935, 146). Cette dynamique de dégradation n'entraîne pas, dans la plupart des cas, un sentiment de révolte, mais plutôt une docilité engendrée par la perte du rapport à soi, la fatigue et la peur.

La servitude, en somme, pose son poids sur les épaules des travailleur·se·s. L'expérience s'avère si pénible qu'ils deviennent parfois obnubilé·e·s par une envie insatiable que la douleur s'arrête. Si le travail — particulièrement en usine — peut bien souvent s'avérer pénible et dangereux, ce n'est cependant pas cela qui entraîne la plus grande humiliation, mais bien l'inutilité de certaines souffrances ressenties. La souffrance, effectivement, peut être nécessaire : certaines activités sont par nature pénibles (labourer un champ ou changer une couche, par exemple). Or, comme Weil le souligne, même les tâches les plus difficiles peuvent être réalisées dans la dignité (Weil 1949, 21-25). Ce qui est le plus douloureux dans l'expérience du travail ouvrier, ce n'est pas le travail accompli,

mais bien les conditions de cet accomplissement, qui montrent à quel point on ne compte pas.

Une mal-fonction de la machine, un instrument défectueux, la nécessité de montrer sa carte d'identité à l'arrivée au travail : ces irritants, l'ouvrier·ière doit s'y plier sans plainte. Toute plainte, comme Weil le souligne, sera rabrouée sèchement par la direction et son instigateur·rice, humilié·e⁴⁰. Iel doit subir et, ce faisant, rabrouer sa propre estime. Ces humiliations, aussi petites soient-elles, rappellent aux ouvrier·ières l'espace symbolique qui les sépare de leur lieu de travail. On n'est pas chez soi dans cet endroit où chaque jour on doit se donner corps et âme, où on laisse toute son énergie. Les objets qu'on travaille à construire ne nous appartiennent pas, tout comme l'endroit dans lequel on peine pour les créer. À tout moment susceptible d'être congédié·e, on n'est : « qu'étranger admis comme intermédiaire entre les machines et les pièces usinées » (Weil 1941, 197). L'ouvrier·ière, en somme, dépense tout à l'usine, sans rien recevoir en échange, outre quelques pièces de monnaie :

« Il dépense à l'usine, parfois jusqu'à l'extrême limite, ce qu'il a de meilleur en lui, sa faculté de penser, de sentir, de se mouvoir ; il les dépense, puisqu'il en est vidé quand il sort ; et pourtant il n'a rien mis de lui-même dans son travail, ni pensée, ni sentiment, ni même, sinon dans une faible mesure, mouvements déterminés par lui, ordonnés par lui en vue d'une fin. Sa vie même part de lui sans laisser aucune marque autour de lui. » (Weil 1941, 203)

Les procédés de production, qui plus est, se présentent comme excessivement complexes et le travail de l'ouvrier·ière, excessivement parcellaire : Weil (1955) mentionne que personne, ou presque, ne comprend à l'usine l'entièreté des processus de production (30). L'importance du geste répété toute la journée à une vitesse folle, donc,

⁴⁰ Weil (Roche 2015), à cet effet, évoque son revoie de l'usine Renault. Congédiée sans explication au milieu de la journée, elle revient le soir pour demander justification à son patron. Celui-ci, daignant à peine à tourner la tête vers elle, lui répondra qu'il n'a pas d'explication à lui donner.

s'avère quasi-impossible à concevoir. Les travailleurs et travailleuses d'usine, en ce sens, ne peuvent que difficilement cerner l'importance sociale de leur travail : facteur qui alimente leur humiliation. Non seulement iels sont traités·es comme des moins que rien : *iels ne servent à rien*. L'individu subissant quotidiennement ces conditions humiliantes se voit, de ce fait, symboliquement coupé de l'organisation sociale auquel il appartient. L'aliénation extrême ressentie par l'ouvrier·ière, ultimement, risque de radicalement l'isoler d'autrui.

2.2.L'empire de la force, moteur de déracinement

Le sentiment affligeant inhérent à la déshumanisation — une envie insatiable que la douleur s'arrête — peut même rendre l'être insensible au monde qui l'entoure :

« Une force presque irrésistible, comparable à la pesanteur, empêche alors de sentir la présence d'autres êtres humains qui peinent eux aussi, tout près ; il est presque impossible de ne pas devenir indifférent et brutal comme le système dans lequel on est pris ; et réciproquement la brutalité du système est reflétée et rendue possible par les gestes, les regards, les paroles de ceux qu'on a autour de soi ». (Weil, 1941 : 202)

En d'autres mots, la douleur engendrée est si grande qu'elle s'empare de l'être entier et rend très difficile le souci pour les autres. Pour Simone Weil, les êtres humains, réduits au statut de choses au nom de la rentabilité économique, en viennent à leur tour à adopter un rapport instrumental avec le monde.

La suppression du souci des autres caractérise le mécanisme général des rapports sociaux tel qu'identifié par Weil : une propension systématique à la prise de pouvoir. Le pouvoir comporte un aspect irrésistible : on exploitera toute opportunité d'exercer sa force. Ce mécanisme, Weil le nomme « empire de la force » (Weil 1940/1941). Dans cette perspective, la propension à la recherche illimitée de pouvoir est entraînée par une tendance

de renversement des moyens et des fins (Weil 1955, 49-62). Cette tendance, à l'usine, s'illustre par la primauté accordée aux machines, au défaut des travailleur·se·s qui les maintiennent. La course pour le pouvoir, une fois entamée, nécessite par ailleurs un effort constant. Aux puissant·e·s s'imposent des luttes simultanées : la compétition avec leurs rivaux·ales et la nécessité de garder les plus opprimé·e·s que soi dans une position d'infériorité (Weil 1955, 55-60).

Une contradiction fondamentale, dans cette optique, traverse la puissance : on ne peut jamais vraiment la posséder. Elle ne forme qu'un état provisoire, qu'une situation devant perpétuellement entretenue. Elle ne peut : « jamais exister à proprement parler » (Weil 1955, 58). C'est en ce sens que : « Tout pouvoir est instable » (Weil 1955, 58). Et comme il n'y a jamais de puissance, mais seulement course à la puissance, cette dernière se présente comme dénuée de sentiment de satiété, elle appelle l'illimité (Weil 1955, 61). Les sacrifices offerts à la lutte se déploient à son image, sans limites : « [...] c'est ainsi qu'Agamemnon immolant sa fille revit dans les capitalistes qui, pour maintenir leurs privilèges, acceptent d'un cœur léger des guerres susceptibles de leur ravir leurs fils » (Weil 1955, 59). Les vies humaines, aux yeux des puissant·e·s, se résument à des moyens pour atteindre leurs fins. En temps normal, les êtres humains exercent pourtant sur leurs semblables, par leur simple présence, un pouvoir : les autres nous affectent, on ne peut les ignorer comme on peut faire fi d'un objet inanimé. Or, cet effet ne s'exerce pas chez les personnes prises dans la course au pouvoir. Autrui, pour elles, n'existe pas dans sa pleine réalité, il est pour ainsi dire *déréalisé* par l'instrumentalisation des rapports humains engrenés dans la course à la puissance (Weil, 1940/1941).

Le règne de la force peut même résulter en déshumanisation extrême : par le renversement des moyens en fins, les individus sont pris pour moyens tandis que les moyens (le pouvoir, l'argent, les profits) se confondent pour des fins. Un tel système relègue les êtres humains à un second plan qui compte moins que les jeux de la force : leur bien-être demeure secondaire. La force exerce donc un pouvoir terrible sur les humains, elle va jusqu'à les transformer en chose. Se déploie potentiellement, pour les personnes victimes de cette logique, une véritable mort sociale : « C'est une mort qui s'étire tout au long d'une vie ; une vie que la mort a glacée longtemps avant de l'avoir supprimée » (Weil 1940/1941, 533). Rien ne vient plus de ces personnes : étant assujetties et soumises à la volonté d'autrui, elles perdent toute agentivité réelle. Ultimement, dans sa version la plus radicale, la force peut effacer toute vie intérieure (Weil 1940/1941). Le règne de la force équivaut donc à négation de l'humain. Le malheur qu'il cause est si aigue que l'humiliation qui s'empare des travailleurs et des travailleuses déborde des confins de l'usine : le sentiment d'être moins qu'humain (ou une catégorie d'humanité qui compte moins), une fois intériorisé, contamine leur vie quotidienne⁴¹ :

« Combien on aimerait pouvoir déposer son âme, en entrant, avec sa carte de pointage, et la reprendre intacte à la sortie ! Mais le contraire se produit. On l'emporte avec soi dans l'usine où elle souffre ; le soir, cet épuisement l'a comme anéantie, et les heures de loisir sont vaines. » (Weil 1941, 199)

Cette forme d'aliénation extrême peut aussi être comprise par le terme de *déracinement* (Weil 1949). L'ouvrier·ière, dans cette optique, subit une triple aliénation dont résulte la destruction de la relation à soi, aux autres et au monde. Aliénation, d'abord,

⁴¹ Dans ses cahiers d'usine (1951), Weil témoigne du sentiment qui l'envahit soudainement au moment de monter dans l'autobus : peur d'en être éjecté parce qu'elle ne mérite pas d'y être. Elle écrit : « Si on m'en faisait brutalement redescendre en me disant que des modes de locomotion si commodes ne sont pas pour moi, que je n'ai qu'à aller à pied, je crois que ça me semblerait tout naturel. L'esclavage m'a fait perdre tout à fait le sentiment d'avoir des droits » (1951, 82).

de son rapport à soi ; sa capacité à concilier les efforts de son esprit avec ses actions est anesthésiée par le régime organisationnel et temporel de l'usine, sa dépendance à des conditions matérielles extrêmement précaires et instables ajoute à l'insécurité existentielle, l'estime personnelle gangrenée par le poids de l'humiliation diminue sa vision de lui-même. Bref, tout cela rend la relation à soi difficile et douloureuse. Iel, dès lors, en vient à se définir presque entièrement par l'extériorité. Aliénation, également, de son milieu — humain comme environnemental —, car l'organisation de la production et la manière dont iel est traité·e ne lui permet pas de saisir l'apport social de son travail. La force, de plus, contamine le rapport qu'on entretient avec notre environnement, qui se décline dès lors sous le signe de l'instrumentalisation. Tout ce qui nous entoure, le monde matériel et naturel y compris, représente un moyen potentiel d'arriver à une fin. Aliénation, finalement, des autres puisque la force détruit la sensibilité aux personnes qui l'entourent.

Iel vient ainsi à perdre presque toute attache, tout lien avec le monde extérieur et sa propre personne. Nulle part chez soi : étranger·ère dans son lieu de travail, dans son pays et dans sa propre tête. L'usine fait des ouvriers et des ouvrières, dans les mots de Simone Weil (1941), « des étrangers, des exilés, des déracinés » (203).

3. Le travail déraciné d'hier à aujourd'hui

Les conditions de travail, il va sans dire, ont largement évolué depuis l'époque de Weil⁴². Peut-on, cela dit, entrevoir des échos des constatations émises par Weil dans

⁴² Je me réfère à cet effet au travail plus « spécialisé » et prépondérant dans les sociétés occidentales contemporaines. Il va sans dire que les horribles conditions dont témoigne Weil perdurent. Je souligne, entre autres, le cas des travailleurs et travailleuses agricoles étrangers au Canada, qui, après des quarts de travail excessivement longs, sont souvent confinés·es à des logements insalubres (on leur interdit de se déplacer hors de la ferme) et dont les passeports sont parfois « confisqués » par l'employeur (Ayala Alcayaga et al. 2021). Nous pensons également à l'usine FoxConn dans la province chinoise de Shenzhen, où des filets

l'organisation du travail contemporain tel que décrite par Graeber ?⁴³ Y a-t-il une certaine continuité à tracer, au-delà de l'époque et du type de travail effectué, entre le travail ouvrier et les emplois marqués par la *bullshitization* ? Sans diminuer l'importance des distinctions sociologiques et historiques, je souhaite souligner qu'une même tendance traverse ces formes du travail, laquelle peut être saisie du point de vue philosophique. Il y a dans l'expérience du travail une « dissociation entre le faire et le pensée » (de Gaujelac 2011, 189) engendrée par la montée en importance des gestionnaires. Cette dissociation est présente à la fois dans l'usine de Simone Weil, dans les emplois « *bullshitizés* » — que Graeber (2018) qualifie partiellement de *shit jobs* — et dans les *bullshit jobs* comme telles. Je centrerai dans un premier temps ma comparaison sur les *shit jobs*, puis, dans un deuxième temps, sur les *bullshit jobs*.

3.1. La *bullshitization*, les *shit jobs* et l'imposition des procédés du travail

Le processus de *bullshitization* de l'économie, comme précédemment mentionné (Graeber 2015 ; Graeber 2018 ; Hibou 2012 ; Collard 2013), accorde aux gestionnaires la tâche de sculpter les processus du travail au nom de l'efficacité et de la profitabilité économique. Vincent de Gaujelac⁴⁴ (2011) observe à cet effet les changements apportés au sein de l'administration publique française à la suite du déploiement en 2007 de la Révision

anti-suicides ont été installés pour répondre à l'épidémie de suicides des employés·e·s, aliénés·e·s par des conditions de travail épouvantables (De La Grange 2010).

⁴³ La dichotomie *shit/bullshit jobs* étant relative à la bureaucratie néolibérale, je ne peux me positionner sur l'appartenance du travail décrit par Weil à l'une de ses catégories. On pourrait cependant dire du travail d'usine contemporain qu'il correspond largement à la catégorie des *shit jobs*.

⁴⁴ Puisque Graeber traite moins des *shit jobs* que des *bullshit jobs*, nous mobiliserons des auteur·rice·s secondaires (Vicent de Gaujelac et Béatrice Hibou) pour alimenter ses propos et ainsi enrichir la comparaison avec Weil.

générale des Politiques Publiques (RGPP). Celle-ci s'inscrit dans la mouvance de la Nouvelle Gestion publique, ou *New Public Management*.

La Nouvelle Gestion publique : « fait partie d'un ensemble de recommandations destinées à mettre fin à des formes d'État-providence jugées illégitimes et productrices d'effets anti-économiques » (Merrien 1999, 95). Elle s'impose à partir des années 1980 via des réformes observables aux quatre coins du globe. À noter, entre autres, la Grande-Bretagne de Thatcher et les États-Unis de Raegan, mais également les réformes des services publics — qui consistaient essentiellement à y introduire des procédés propres au secteur privé — entreprises en Hollande, en Suède, en Nouvelle-Zélande, en Allemagne et en France (de Gaujelac 2011 ; Schwartz 1994 ; Hood 1996 ; Barouch et Chavas 1993 ; Hufty 1998 ; Merrien 1999). Au Québec, la Nouvelle Gestion publique a été implantée en 2003 par le gouvernement libéral de Jean Charest via son plan de « modernisation de l'État » (Fortier 2010).

La RGPP française vise en ce sens essentiellement l'application de la logique marchande aux secteurs étatiques. La Nouvelle Gestion publique se déploie autour d'un principe central : la réduction des coûts. En faire plus avec moins : ainsi va la bonne gouvernance. Il revient dans cette logique aux gestionnaires de décider des réformes organisationnelles à appliquer dans un mouvement descendant (*top-down*) afin d'assurer l'efficacité et la rentabilité des services étatiques⁴⁵ (de Gaujelac, 2011). De cette imposition des procédés du travail découle le phénomène de *bullshitization* dont discute Graeber : la montée du temps au travail à accomplir des tâches inutiles et connexes à l'emploi

⁴⁵ Bien que les travaux de de Gaujelac se concentrent sur les services étatiques, le processus de *bullshitization* se manifestent bien au-delà des confins de l'État. La montée en importance des gestionnaires, comme le précise Graeber (2018) est d'autant plus marquée dans sphère économique privée.

(Graeber 2015 ; Graeber 2018 ; Hibou 2012 ; Collard 2013). Le phénomène de *bullshitization* de l'économie, en plus d'être à l'origine de l'augmentation des *bullshit jobs*, tend à injecter de l'inutilité dans les emplois utiles, que Graeber nomme *shit jobs*.

Les *shit jobs*, je le rappelle, peuvent majoritairement être qualifiées de travail du *care*. Elles nécessitent effectivement un effort interprétatif important et s'avèrent en ce sens particulièrement touchées par la *bullshitization*. La bureaucratie, après tout, vise à éliminer l'incertitude propre aux rapports sociaux complexes (Graeber 2015). Les occupants des *shit jobs* doivent donc endurer bien plus que des conditions salariales aberrantes, mais surtout un envahissement de leur métier par les gestionnaires via l'imposition de procédures prédéfinies et rigides (Graeber 2018). *La personne qui occupe aujourd'hui une shit job, comme celle qui travaillait dans une usine des années 1930, se voit ainsi privée de prendre les décisions quant à la meilleure manière d'accomplir son métier.*

La réussite de la *shit job* s'évalue qui plus est via des principes élaborés sans elle et selon une logique marchande étrangère au fonctionnement véritable des métiers en question. Comment, dans ces conditions, la personne qui travaille peut-elle faire confiance à sa propre connaissance de son métier, pourtant développée par une expérience concrète de son accomplissement ? La réalité vécue du travail, dans les organisations bureaucratiques contemporaines, s'efface au profit de modèles abstraits cherchant à encadrer sa réalisation. La bureaucratie néolibérale, visant la standardisation au nom de la rationalité et de l'efficacité, tend à formaliser la réalité complexe, abandonnant ainsi ses intrications et ses nuances (Graeber 2015 ; Hibou 2012). La standardisation du travail exige pour ce faire la création de normes, de règles et de formalités extraites d'une abstraction

du réel, elle-même teintée par l'idéologie néolibérale. Le problème réside en ce que l'abstraction, ultimement, tend à prendre le dessus sur la réalité.

D'abord outil pour assurer la standardisation, son omniprésence (parce que, faut-il vraiment le rappeler, la bureaucratie nous suit dans tous les pans de notre existence) lui confère un air naturel, la fait passer pour une « représentation évidente, neutre et objective de la réalité » (Hibou, 2012 : 41). L'abstraction s'éloigne tant de la réalité qu'elle va jusqu'à s'en couper complètement : *comme l'ouvrier-ière qui ne comprend pas l'utilité de son geste dans le processus global de production, l'occupant-e contemporain-e d'une shit job peine à saisir la logique derrière les gestes prescrits par les gestionnaires, tellement celle-ci se distingue de sa réalité vécue*. Le travail qu'iel accomplit, dès lors, lui demeure mystérieux et déconnecté d'ellui.

Cet aspect de l'organisation bureaucratique du travail, je le note, reflète la logique de renversement des moyens et des fins propres au règne de la force théorisé par Weil (1955 ; 1941). On confond ultimement l'abstraction, d'abord conçue comme outil pour faire sens de la complexité de la réalité, pour cette dernière. La complexité de la réalité, il va sans dire, ne disparaît pas — tout comme la nécessité pour le travail interprétatif demeure dans les *shit jobs*⁴⁶. La reconnaissance de l'importance de prendre en compte cette complexité par les hauts-placé·e·s, ceci dit, s'avère quasi nulle.

L'adéquation aux procédés prescrit par les gestionnaires et découlant de ce processus d'abstraction devient effectivement la norme centrale reconnue par le

⁴⁶ Evelyn Nakano Glen (2000) affirme à cet effet que le *care* accompli dans un cadre institutionnel se voit compromis par les régulations bureaucratiques qui le structurent. L'accent mis sur la minimisation des coûts amène la standardisation du soin et, ce faisant, sa détérioration (Stone, 2005). Les soignant·e·s ne disposent ni du temps, ni de l'autonomie nécessaire pour répondre adéquatement aux besoins individuels des soigné·e·s (Nakano Glen, 2000). La nécessité d'interpréter, donc, demeure, qu'elle soit reconnue ou non.

management. On juge maintenant la qualité d'un travail selon sa conformité à cet idéal abstrait et coupé des buts du métier (de Gaujelac, 2011 : 190-95). Les travailleurs et travailleuses, dans ces circonstances, ne peuvent tout simplement pas réussir : l'idéal prescrit, face à l'expérience concrète, se révèle foncièrement irréaliste. On les condamne ainsi à vivre l'expérience constante de l'échec, en ce qu'ils ne peuvent à la fois exécuter les directives des gestionnaires et bien faire leur travail. Et si les personnes qui occupent des *shit jobs* ont souvent conscience de l'utilité sociale de leur travail — ne les qualifions-nous pas d'« anges gardiens » ? (Thermitus 2022) — les conditions organisationnelles et salariales dans lesquelles elles évoluent tendent à indiquer le contraire. Piètres salaires, moyens réduits, temps supplémentaire obligatoires : ces conditions ne font qu'accentuer la souffrance ressentie au travail. Condamné·e·s à vivre une perte de sens et une perte d'estime, souvent privé·e·s de déployer leur pensée au travail, asphyxié·e·s par leur rythme de travail effréné et précarisé·e·s par leurs conditions salariales, leur mal-être retentit dans toutes les sphères de leurs vies.

Les occupant·e·s contemporain·e·s des *shit jobs*, en somme, tout comme les travailleur·se·s d'usine dont discute Weil, ne peuvent que difficilement exercer leur pensée dans le cadre de leur travail. Il y a en ce sens, dans l'organisation contemporaine du travail, une « dissociation entre le faire et le penser » (de Gaujelac, 2011 : 189) engendrée par la montée en importance et en pouvoir des gestionnaires, chargés de rendre le travail efficace et profitable. La personne qui occupe aujourd'hui une *shit job*, dès lors, ne peut pas — ou sinon très peu — mettre du sien dans son travail. Forcée à suivre les procédures établies par le *management* sous peine de représailles (allant d'une mauvaise évaluation au renvoi), ses gestes, comme l'étaient ceux de l'ouvrier·ère à la chaîne, s'avèrent définis par

l'extériorité. À cela s'ajoutent des mauvaises conditions salariales, un régime temporel presque impossible à suivre et des demandes impossibles à respecter, qui la force à faire des choix déchirants et, ce faisant, l'expérience fréquente de l'échec.

La personne qui évolue dans ces conditions, il faut le préciser, n'est pas condamnée à la passivité. L'individu, même sous les contraintes organisationnelles les plus fortes, peut poser des gestes allant à l'encontre de ceux lui étant dictés. Weil observe à cet effet à l'usine des moments de solidarité entre ouvriers et ouvrières. Sourires compatissants, regards complices, gestes d'entraide : la chaleur humaine peut advenir dans le plus stérile des environnements (Weil, 1951). Le travail du *care* bureaucratized, similairement, peut constituer le lieu de soins de qualité. De nombreuses recherches (Stone, 2000 ; Foner 1994 ; Lundgen et al. 1990 ; Nakano Glen 2000) ont constaté qu'il arrive aux soignant·e·s de faire fi des procédures prescrites par le *management* : plusieurs dépassent par exemple les limites de temps établies afin de prodiguer un meilleur *care* aux patients. Le·la travailleur·se, en somme, peut toujours poser des actions plus éthiques : porter attention à l'humanité d'autrui et y répondre de façon appropriée. Elles découlent cela dit pour Weil d'un véritable miracle, car les conditions de travail les rendent presque impossible. La surcharge entraînée par la *bullshitization*, d'abord, peut désensibiliser aux besoins d'autrui : « En situation de surcharge, il est facile d'oublier l'humanité de quelqu'un » (Molinier, 2010 : 116, citée par Aubry, 2013). Cette désensibilisation va de pair avec les constatations de Weil (1951), qui observe chez certain·e·s ouvrier·ière·s une difficulté à porter attention aux autres et à leur souffrance. À l'usine, par ailleurs, prendre le temps de sourire à son collègue, c'est travailler moins vite et, ce faisant, perdre une partie de son salaire (Weil, 1951 : 21). Le ou la soignant·e qui prend le temps de bien traiter son·sa

patient·e, similairement, risque de retarder son unité (Aubry, 2012) et, ce faisant, de s’attirer les réprimandes de ses supérieur·e·s (Foner 1994). Dérober aux standards temporels et organisationnels prescrits, insuffler du sien dans son travail, se révèle trop souvent désavantageux.

La dissociation entre les gestes et l’esprit, au-delà de l’insatisfaction au travail, entraîne un réel mal-être, semblable au déracinement décrit par Simone Weil, dont témoignent les diverses crises qui traversent les secteurs du *care*. Dans les hôpitaux, les infirmières et les infirmiers quittent le navire à des nombres records : leurs conditions de travail les poussent à l’épuisement professionnel et les forcent à abandonner leurs fonctions de façon permanente (Cousineau 2022). En 2022, on estime que la moitié du personnel infirmier au Canada a songé à quitter la profession (FCSII 2022). La situation, il va sans dire, est intenable.

3.2. Les *bullshit jobs* : ni faire, ni penser

On peut également constater cette dissociation entre le faire et la pensée, très présente dans l’expérience des *shit jobs* contemporaines et du travail à l’usine, au sein des *bullshit jobs*. Or, si la dissociation se manifeste dans ces premières suite à l’imposition de façons de faire prémâchées par le *management* — des gestes les plus simples à l’usine aux procédures les plus rigides et complexes dans les présentes organisations bureaucratiques — il en est tout autre pour les emplois inutiles. Les *bullshit jobs*, je le rappelle, n’impliquent bien souvent aucune tâche importante — ou parfois, tout simplement aucune tâche — à accomplir.

Pour Graeber, l'expérience de la *bullshit job* correspond pour cette raison à un arrachement à soi, une atteinte à nos fondations ontologiques. La possibilité d'exercer son agentivité étant centrale au développement de notre identité, l'absence de tâche à accomplir au travail se révèle comme profondément dévastatrice pour l'individu. À l'instar de Graeber, Weil considère la monotonie comme constitutive de l'expérience du travail déraciné. L'ennui, inhérent aux tâches prescrites à l'usine, y abasourdit la pensée et plonge les travailleurs·ses dans un état de semi-endormissement. La *bullshit job*, similairement, n'offre à son occupant·e aucune opportunité (ou presque) d'exercer sa pensée. Sans but à atteindre ni même tâche à accomplir, l'esprit n'a rien à quoi s'accrocher. *L'occupant·e de la bullshit job, en ce sens, se voit non seulement privé·e d'agir, mais plus encore de réfléchir.*

Or, à l'image de l'ouvrier·ière qui doit rester sur ses gardes, la *bullshit job* exige de son occupant·e un certain niveau d'alerte constant. Les employé·e·s, n'ayant que très peu (ou rien) à accomplir, ne peuvent faire rien d'autre que de passer leur journée à faire semblant de travailler. Parallèlement, parce qu'ils ne savent pas s'ils ont le droit de faire autre chose, ceux-ci ne réussissent presque jamais à se concentrer sur une autre tâche pendant leurs heures de travail (Graeber 2018). Obligé de prétendre s'exercer, l'esprit est tenu dans un état d'alerte constant par cette mise en scène. La pensée, donc, est prise en otage, limitée par la platitude du moment. Comme le précise Weil (1935), l'ennui, même s'il occasionne dans ces circonstances une opportunité pour se consacrer à des tâches « libres », constitue une violence brutale pour l'être humain.

Ce jeu de rôle dénigrant, central à l'expérience des *bullshit jobs*, entraîne ultimement une humiliation profonde. Cette expérience recouvre certaines similitudes avec

celle de l'usine, où l'employé·e doit endurer les humiliations — qui découlent tant des problèmes techniques que des remarques désobligeantes des patrons — sans se plaindre. L'autorité sous laquelle évoluent l'occupant·e de la *bullshit job* et l'ouvrier·ière est ainsi perçue comme essentiellement illégitime, exercée au hasard avec comme seul but l'humiliation. Cette expérience de l'humiliation, dans une perspective weilienne, entraîne une acceptation de son propre avilissement : une représentation de soi-même sculptée par la manière dont on nous traite. De ceci découle une perte d'estime, mais plus encore un fort chamboulement identitaire (Graber 2018), ainsi qu'une douleur psychologique.

Si les occupant·es de *shit jobs* contemporaines peuvent au moins se consoler par l'importance sociale inhérente à leurs emplois, les personnes prises dans des *bullshit jobs* n'ont pas cette chance. À l'humiliation de l'expérience du travail s'ajoute la terrible conscience que leur emploi est complètement dénué d'utilité sociale. Privé·e d'exercer un impact significatif sur le monde à travers son travail, l'occupant·e de la *bullshit job* se voit de ce fait coupé·e de son milieu, privé·e d'y participer réellement.⁴⁷

Les personnes occupant des *shit jobs* ou des *bullshit jobs*, en somme, sont déracinées, bien qu'à des niveaux de radicalité différentes. Largement privées de déployer leurs esprits dans le cadre de leur travail, elles vivent une baisse d'estime qui peut les couper d'elles-mêmes et de leur milieu. Le malheur, dans une perspective weilienne, s'avère parfois si puissant qu'il force l'individu à se replier sur lui-même, à devenir

⁴⁷ Il demeure que les occupant·e·s des *bullshit jobs* peuvent tout de même compenser leur humiliation (en partie, et même si facticement) en ayant une plus grande possibilité de dépenser et de consommer. De même, iels ne sont pas socialement invisibilisé·e·s au même titre que les ouvrier·ière·s décrit·e·s par Weil, quoique leur souffrance est largement ignorée.

insensible au monde et aux autres, ce qui engendre son lot de conséquences sur les plans sociaux et politiques.

4. Les conséquences sociopolitiques du travail déraciné

Avant tout, puisque selon Simone Weil, l'organisation du travail entrave le déploiement de la pensée dans le cadre de l'emploi, cette faculté en vient éventuellement à être globalement atrophiée. L'esprit ayant passé la majorité de la journée dans un état d'inertie, une fois rentré chez lui, se verra incapable de retrouver sa vigueur. Il s'avère impossible, pour emprunter des termes weilien, de penser librement après avoir été un esclave toute la journée (Weil 1949, 95). Il va de soi, en ce sens, que le déracinement engendré par l'organisation du travail retentit au niveau sociopolitique.

Weil, à cet effet, décrit son époque comme presque complètement dénuée de la capacité à exercer un jugement critique : « Jamais l'individu n'a été aussi complètement livré à une collectivité aveugle, et jamais les hommes n'ont été plus incapables non seulement de soumettre leurs actions à leurs pensées, mais même de penser » (1955, 124-25). L'être moderne se présente comme profondément asservi, car l'ouvrier·ère est complètement défini·e par l'extériorité. Presque rien ne de sa propre pensée ou de sa propre volonté : tout jugement de valeur qu'il pose, en ce sens, doit forcément s'appuyer sur un critère extérieur (Weil 1955, 132). Toute action, de même, doit prendre racine dans un mobile qui lui est étranger.

En raison du régime organisationnel de l'usine, Weil identifie comme seuls mobiles possibles pour les gestes des ouvrier·ère·s la peur des réprimandes ou du renvoi, l'accumulation d'argent et, dans une moindre mesure, un certain goût pour la vitesse

(comparable à « une sorte d'esprit sportif » [Weil 1951, 59]). Ceux-ci, pour être efficaces, doivent devenir obsédants (Weil 1936 ; Weil 1941). Il faut à la personne qui travaille, pour tenir le coût, fuir le plus possible la souffrance de l'humiliation. Cette fuite exige en retour d'occuper suffisamment l'âme pour permettre une rétraction de la pensée. Le plus bas et le plus efficace d'entre ces mobiles (et celui qui nécessite le moins d'effort de conceptualisation et, ce faisant, d'attention [Weil 1949]), pour Weil, correspond aux « sous » (Weil 1936). Le ou la travailleur·se, via l'adoption de ce mobile, développe ainsi une relation pervertie avec l'argent, alimentée par son extrême précarité. Une seule maladresse avec la machine, par exemple, l'obligera à travailler sous la faim pendant des semaines. L'obsession des sous constitue le moteur principal des gestes de l'occupant·e d'un emploi déracinant.

À cela s'ajoute le fait que son statut de salarié·e et son incompréhension des procédés de travail engendrent une incapacité à se concevoir comme producteurice de quoi que ce soit — d'un bien, d'un service, ou même de l'argent qu'iel reçoit. On lui remet certes une paie à chaque semaine, mais celle-ci se présente comme complètement détachée des efforts qu'iel fournit (Weil 1936). Les travailleurs et travailleuses se trouvent dans l'impossibilité de concilier le travail qu'ils accomplissent avec ses résultats :

« Partout, à des degrés différents, l'impossibilité de mettre en rapport ce qu'on donne et ce qu'on reçoit a tué le sens du travail bien fait, le sentiment de la responsabilité, a suscité la passivité, l'abandon, *l'habitude de tout attendre de l'extérieur, la croyance aux miracles*⁴⁸. » (Weil 1955, 140).

Au niveau politique, cela entraîne selon Weil une incapacité à effectuer des lectures personnelles de situations complexes et, ce faisant, une tendance à adopter des points de vue politiques simplistes et, surtout, pré-élaborés. Cette tendance s'exacerbe via le

⁴⁸ L'italique, qui vise à insister sur ce passage, vient de moi.

penchant du travail déraciné à engendré chez son occupant·e un certain désintérêt pour le monde qui l'entoure. La personne quotidiennement traitée comme un objet, suivant la logique de la force identifiée par Weil, en vient effectivement à adopter à son tour une attitude d'instrumentalisation face au monde. L'attitude d'instrumentalisation exige à cet effet de passer outre l'humanité d'autrui : de le concevoir, dans une certaine mesure, comme un outil pour l'atteinte d'un objectif quelconque. Il lui est dès lors très ardu de s'engager dans une relation dénuée d'égoïsme ou d'opportunisme : son propre soulagement constitue sa seule visée. Cette capacité à s'imaginer des points de vue lointains, comme nous le verrons, se révèle pourtant centrale à l'interprétation de situations sociales complexes.

L'être déraciné, donc, peut difficilement faire sens de situations complexes et, ce faisant, démontre une tendance à adopter des interprétations simplistes de la vie sociale, tout particulièrement celles qui diabolisent les autres branches de la société. La personne aliénée, effectivement, cherche à blâmer un être ou un groupe — qu'elle tend à s'imaginer tout-puissant — pour sa souffrance. La passivité intellectuelle et la confusion mentale — la difficulté à marier ce qui est donné et ce qui est reçu, les gestes et les conséquences — qui découlent du travail tendent à alimenter l'imagination⁴⁹. La vie sociale, pour elle, se présente comme remplie de mystères, de figures monstrueuses et de mythes. Elle-même impuissante, elle conçoit le pouvoir comme résidant entre les mains d'un groupe social qui lui est extérieur (Weil 1955, 141). La puissance, en réalité, ne se trouve nulle part. Or, puisqu'on la confond avec une chose à posséder, avec une fin en elle-même, on en vient à se l'imaginer partout : si je ne détiens aucun pouvoir, celui-ci doit forcément appartenir à

⁴⁹ Nous verrons dans le 3^e chapitre que Graeber adopte une conception beaucoup plus positive de l'imagination.

quelqu'un d'autre. Le travail déraciné, dans une optique weilienne, génère de l'hostilité sociale : constat que partage David Graeber.

Graeber, dans cette optique, soutient que le phénomène de *bullshitization* et la prolifération des *bullshit jobs* qu'il engendre encourage un climat sociopolitique tendu. En réaction à la souffrance ressentie, chaque faction de la population active — les occupantes des *bullshit jobs*, les occupantes des *shit jobs* et les quelques chanceux·ses dont les emplois permettent la réalisation personnelle récompensée par des conditions appropriées — s'envient et se détestent :

« Those struggling and without work resent the employed. The employed are encouraged to resent the poor and unemployed, who they are constantly told are scroungers and freeloaders. Those trapped in bullshit jobs resent workers who get to do real productive or beneficial labour, underpaid, degraded, and unappreciated, increasingly resent those who they see as monopolizing those few jobs where one can live well while doing something useful, high-minded, or glamorous—who they refer to as 'the liberal elite' ». (Graeber 2018, 247-48)

Chaque catégorie de travailleurs·ses, ainsi, en vient à blâmer les autres factions — conçues comme gagnantes de l'organisation sociétale du travail qui, vraisemblablement, n'avantage que très peu de gens — pour l'humiliation centrale à leur expérience. S'en dégage aux niveaux politique et social un climat de rancune généralisée, qui permet selon Graeber à la classe dirigeante de capitaliser sur ces tensions en son propre avantage politique et économique⁵⁰. L'humiliation des travailleur·ses, dans cette optique, cherche

⁵⁰ Cette hostilité, effectivement, mine la possibilité qu'une solidarité entre les travailleurs et les travailleuses ne se développe. Weil, similairement, constate que l'organisation du travail mine la possibilité que les ouvrier·ières s'organisent efficacement pour améliorer leurs conditions de travail. L'organisation du travail, d'une part, entraîne une précarité et, ce faisant une compétition exacerbée entre les travailleurs et les travailleuses qui rend difficile la formation d'une véritable solidarité ouvrière. Le travail, qui était d'autre part jadis un moyen d'attachement social et une source de tradition, se voit réduit à un moyen pour amasser de l'argent. En découle, au sein du mouvement ouvrier, un effritement de la fidélité et de la canarderie. La question salariale, dès lors, en vient à occuper une place centrale en son sein, au détriment de critères plus importants qui permettraient un épanouissement de l'individu à travers le travail (Weil 1949, 160-61). Le mouvement ouvrier, donc, se trouve fragilisé par l'effritement de la solidarité en son sein et se voit amené à mal orienter ses luttes politiques et sociales.

des compensations extérieures (Weil, 1949) : que ce soit via la haine d'un groupe qu'on s'imagine plus privilégié que nous ou via des projets politiques. L'humiliation, effectivement, entraîne un orgueil brisé et, paradoxalement, démesuré (Weil 1941, 210). L'individu, dès lors, a tendance à s'accrocher à des discours politiques compensatoires : des discours qui, en le plaçant comme victime d'un grand complot ou comme héritier·ière d'un destin glorieux à venir, lui redonne une certaine dose d'estime (Weil 1955).

Weil, pour illustrer la teneur d'un tel discours, nomme entre autres le marxisme au sein duquel l'ouvrier·ère se conçoit comme voué·e à accomplir une grandiose destinée qui lui serait dictée par l'Histoire : la révolution. Non seulement l'idée de révolution, selon Weil, est compensatoire, elle se présente comme essentiellement vide de sens : « Le mot de révolution est un mot pour lequel on tue, pour lequel on meurt, pour lequel on envoie les masses populaires à la mort, mais qui n'a aucun contenu » (Weil 1955, 39). La révolution, effectivement, n'existe pas : elle ne constitue que le dévoilement au grand jour de l'importance sociale des forces préalablement développées dans l'ombre (1955, 74-75). La révolution équivaut à la victoire de la faiblesse sur la force et, ce faisant, à une impossibilité logique. Les changements de régime, qu'on nomme « révolutions », laissent en vérité la constitution du pouvoir relativement intacte. L'oppression, sculptée par l'empire de la force, peut certes changer de visage, mais toujours elle demeure.

Selon Weil, une organisation matérielle du travail rendant complexe, voire quasi impossible, l'attention au réel, est un terreau fertile pour diverses idéologies :

« Là où les opinions irraisonnées tiennent lieu d'idées, la force peut tout. Il est bien injuste de dire par exemple que le fascisme anéantit la pensée libre, en réalité c'est l'absence de pensée libre qui rend possible d'imposer par la force des doctrines officielles entièrement dépourvues de signification. » (Weil 1955, 142)

Si la personne déracinée ne peut entrevoir la fausseté des discours qu'on lui tend, elle s'avère tout autant incapable d'évaluer la validité d'une pensée substantielle. Les idées claires, correctes et raisonnables, pour être adoptées, exigent un effort de pensée, et non une adhésion aveugle : « car même des vues raisonnables se déforment et deviennent fausses dans l'esprit qui les reçoit sans réflexion » (Weil 1955, 144). Le déracinement entrave les capacités d'émancipation et entretient, ce faisant, les conditions de sa perpétuation.

5. Conclusion : le travail, au-delà de la souffrance

J'ai soutenu que les personnes qui occupent aujourd'hui une *bullshit job* ou une *shit job* sont souvent privées d'exercer leur pensée au travail, faisant écho aux individus peinant à la chaîne telle que décrite par Simone Weil. Cette dissociation entre l'esprit et les procédés du travail entraîne ultimement leur déracinement : iels se voient isolé·es d'eux-mêmes, des autres et de leur milieu. Il faut préciser que leur niveau de déracinement varie selon leur situation. La précarité économique n'est pas également distribuée chez les ouvrier·ière·s, chez les infirmier·ire·s et chez les banquier·ière·s, par exemple. Les formes de souffrance au travail décrites par Graeber se présentent ce faisant comme globalement moins radicales que celles dont témoignent Weil. Les notions fournies par cette dernière permettent tout de même d'éclairer l'aliénation engendrée par le travail contemporain, qui demeure significatif.

Le travail déracinant, dans une perspective weilienne, empêche l'individu d'entretenir une relation saine avec les autres et, ce faisant, avec le monde politique. La politique, selon Weil et Graeber, se voit réduite à un outil pour panser l'humiliation : l'être

déraciné tend ainsi à adhérer à des visions politiques compensatoires. Le travail, dans ces formes les plus sombres, détruit donc les racines qui relient l'individu à lui-même, aux autres et au monde. Si un labeur pervers s'avère terriblement destructeur, c'est parce que le travail, dans une perspective weilienne, sculpte notre rapport à notre environnement et contribue à former notre appartenance au monde. Le travail digne *enracine* et, ce faisant, dispose d'un fort potentiel éthique et politique.

Chapitre 3 : Retrouver le monde

Le travail et son potentiel politique

J'aurais jamais cru qu'être adulte c'aurait 'té si tant d'pression. J'travaille comme un animal su l'chantier d'construction. Mais avec mes deux mains j'peux me supporter. De ça, j'en suis fier. Oh, le temps coule pis s'en va comme dans ma gorge y coule d'la bière.

P'tit Belliveau, *L'eau entre mes doigts*

1. Introduction

1.1.L'enracinement

J'ai soutenu que les formes de souffrance au travail décrites par Simone Weil et par David Graeber découlent d'une logique similaire, soit un arrachement des individus à leur capacité à ancrer leurs gestes dans des pensées attentives au réel. Plus que l'insatisfaction au travail, ces organisations du travail engendrent le déracinement des travailleurs et des travailleuses, phénomène qui implique des conséquences sociopolitiques. Iels se voient, à différents niveaux de radicalité selon les positions, coupé·e·s d'elleux-même, des autres et de leur milieu. Au déracinement, Simone Weil oppose l'*enracinement*, qu'elle identifie comme le besoin premier de l'âme humaine. Il se rapporte au fait d'appartenir et de participer à une communauté :

« Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. Participation naturelle, c'est-à-dire amenée automatiquement par le lieu, la naissance, la profession, l'entourage. Chaque être humain a besoin de recevoir la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie ». (Weil 1949, 61)

Comme la plante qui trouve nourriture à sa croissance dans le sol, l'être humain tire son épanouissement des communautés, toujours plurielles, dans lesquelles il s'ancre. Fait physique et social — il s'agit d'y prendre part littéralement comme symboliquement — l'enracinement constitue plus encore un rapport entre l'individu et son milieu. L'être enraciné s'implique dans sa communauté tout en étant touché par elle, par ses projets, par ses traditions, par son histoire, auxquels il prend lui-même part en les renouvelant. Loarne-Lemaire et Noël-Lemaître (2014), précisent que : « Ainsi, être enraciné c'est se montrer solidaire d'un milieu et d'une communauté politique par une action et une critique à sa mesure, par sa participation à la société et aux projets collectifs » (97).

Le travail, puisqu'il permet d'influencer son milieu de vie de manière significative — de participer à le rendre viable, à l'entretenir et à l'améliorer — se révèle un vecteur d'enracinement puissant. Son accomplissement, dans un même mouvement, permet à l'individu de façonner un héritage pour les générations futures, tout en s'ancrant dans une tradition culturelle et sociale existante. Le travail permet à l'individu de prendre racine au sein du groupe propre au métier qu'il exerce : ses actions se positionnent dans la continuité d'une tradition. Les collectivités dans laquelle on s'enracine dépassent pour Weil le regroupement sociopolitique et s'étendent à tout autre groupe auquel une personne peut appartenir : la nation, certes, mais aussi la famille, les groupes culturels, les professions et les corporations de travail. Il faut avoir une multitude de racines diversifiées pour être bien nourri·e·s (Weil 1949, 129-31).

1.2.Des critiques qui révèlent un idéal partagé

Il va ainsi de soi que le travail, pour correspondre à ce vecteur d'enracinement, doit réellement servir : ne participe pas à sa communauté celui ou celle dont l'occupation ne renferme aucune valeur sociale. Les *bullshit jobs*, parce qu'elles sont dépourvues d'utilité sociale réelle, peuvent ainsi être comprises comme privant les personnes qui les occupent de l'enracinement à travers le travail. La critique que David Graeber en offre à cet effet permet d'identifier au cœur de son œuvre un idéal du travail qui rejoint celui qui est mis de l'avant par Simone Weil. Le travail inutile devient plus qu'un simple moteur d'ennui, mais apparaît comme destructeur de racines sur les plans sociaux, politique et ontologique : il fait violence aux fondements mêmes de notre identité. L'obsession qu'entretiennent les sociétés capitalistes avec le travail — obsession dont découle partiellement le processus de *bullshitization* de l'économie — correspond à une violence faite au monde de manière généralisée. De cette obligation sociale et économique à travailler fort, beaucoup et tout le temps découle une croissance économique extravagante qui ronge les ressources naturelles de la planète et qui dérégule nos écosystèmes. Pour Graeber, dès lors, si nous voulons éviter la catastrophe écologique : « we're going to have to stop working » (2020). Il appelle à la fin du travail superflu. Ce qu'il nous faut conserver, c'est strictement le travail qui apporte une utilité sociale, à savoir pour Graeber le travail du *care*.

Le travail idéal, pour Weil comme pour Graeber, se rapporte donc à un travail qui est d'abord et avant tout utile. Or, comme nous l'avons vu, les emplois avec la plus grande utilité sociale — c'est-à-dire les emplois du *care* — impliquent bien souvent des conditions délétères : le savoir-faire des travailleur·euse·s est remis en question via l'imposition de procédés bureaucratiques ; leurs salaires sont généralement médiocres ; ces personnes bénéficient souvent de peu de reconnaissance sociale. Weil, dans une optique semblable,

constate chez certain·e·s des travailleurs et travailleuses les plus socialement utiles de son époque, des conditions de travail qui les amènent à être déraciné·e·s. La critique du travail d'usine ayant largement été abordée, je me contenterai ici de souligner que Weil constate également une grande aliénation chez les travailleur·se·s agricoles. Ceux-ci font face à une grande précarité et entretiennent un complexe d'infériorité face aux travailleur·se·s des villes (1949, 108). Les un·e·s comme les autres, en fait, sont également déraciné·e·s. Le travail doit donc être plus qu'utile : il nécessite des conditions d'accomplissement dignes afin d'être propice à l'épanouissement des individus. Le souci principal, dès lors, devient celui des conditions d'un travail qui serait à la fois utile et digne.

Une question s'impose : quel critère nous permet de juger de la dignité d'un travail ? Il ne s'agit pas du critère salarial. Graeber le montre bien : la rémunération généreuse des *bullshit jobs* n'empêche pas ses occupant·e·s de souffrir. Si la plus grande indignité du travail se rapporte à la dissociation du geste et de la pensée, un travail digne doit unir ces éléments. Pour Simone Weil, la dignité du travail se juge ainsi selon sa propension à encourager la pratique de l'attention en son sein (Gabellieri 2017, 56). Ce chapitre traitera de la manière dont le travail, en tant que vecteur de l'apprentissage de l'attention selon Weil et de l'imagination selon Graeber, peut contribuer à l'établissement d'un ordre sociopolitique plus juste et démocratique. La notion d'attention chez Weil, d'abord, sera largement traitée : il s'agira de la définir, puis de la situer dans le cadre plus large de sa pensée religieuse, métaphysique et éthique. J'explorerai ensuite la manière dont l'attention weilienne se déploie comme geste éthique et politique. Elle permet de tourner le regard vers ce qui est socialement invisibilisé, geste qui se révèle propice à une action transformatrice.

L'attention, enfin, se présente comme une compétence politique centrale pouvant contribuer à la qualité de l'ordre démocratique.

J'aborderai finalement la notion d'imagination chez Graeber : son déploiement dans le travail permet de décloisonner l'imaginaire politique des travailleurs et des travailleuses. L'imagination, ce faisant, renferme la possibilité d'actions inusitées au potentiel politique important. Je soutiendrai finalement que Weil comme Graeber appellent via leurs critiques du travail oppressif à un projet politique plus large : celui de relations nouvelles avec le monde — nouvelles, car qui échappent aux présentes logiques de pouvoir.

2. Le travail, vecteur d'attention

2.1. L'attention weilienne : désir sans objet

L'attention weilienne réfère à la capacité de faire abstraction de soi pour recevoir l'autre dans toute son altérité et sa complexité (Weil, 1947 : 191-96). Elle implique de percevoir les choses telles qu'elles le sont réellement, sans leur imposer des idées préalables de ce qu'elles devraient être : « Ce regard est d'abord un regard attentif, où l'âme se vide de tout contenu propre pour recevoir en elle-même l'être qu'elle regarde tel qu'il est dans toute sa vérité » (Weil 2022, 106). Elle demande pour ce faire un décentrement temporaire du sujet : mettre en suspens ses intérêts personnels pour percevoir ce qui est difficile à voir (Weil, 2019 : 54-57) :

“L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser indisponible, vide et pénétrable à l'objet, à maintenir en soi-même à proximité de la pensée, mais à un niveau inférieur et sans contact avec elle, les diverses connaissances acquises qu'on est forcé d'utiliser. [...] Et surtout la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer.” (Weil 2022, 102)

Cette attention correspond, selon Leclerc (2016) à une synthèse parfaite et inséparable des capacités de perception et de réflexivité (88). Réflexivité, car bien percevoir exige d'aller au-delà des préconceptions que nous inculquent les structures sociales : « En effet, pour Weil, une partie de soi est le résultat des rapports de force et des prestiges sociaux. Il faut, pour être à l'écoute de quelqu'un qui ne compte pas socialement, détruire les prestiges qui, en nous, nous confortent et nous confirment » (Devette 2019, 242). L'attention véritable, ce faisant, permet à l'individu d'entrevoir les mécanismes sociaux et de voir au-delà de la représentation du réel qu'ils nous inculquent (Weil 2019, 119).

L'attention doit, pour ce faire, demeurer désintéressée. Il faut, selon Weil, poser un regard vidé de désir et d'égoïsme pour réellement lire la situation ou la personne qui nous fait face. L'attention implique ce faisant un mouvement de décentrement de soi pouvant être illustré par l'expérience esthétique (Devette 2017). Lorsque nous nous trouvons devant une œuvre d'art que nous aimons, effectivement, sa beauté nous attire, mais nous ne voulons pas la changer : « Une chose perçue comme belle est une chose à quoi on ne touche pas, à quoi on ne veut pas toucher, de peur d'y nuire » (Weil 2014, 77). Il existe entre elle et nous une relation de type contemplative : absorbé·e·s par sa beauté, nous oublions notre subjectivité un instant. L'égo, alors, se décentre de lui-même et souhaite simplement que cette chose belle persiste à exister.

Ce renoncement à exercer un pouvoir, ce désir sans objet, est cependant tout sauf commun puisque la tendance de la force, du mécanisme social, est à l'expansion et non à la retenue. Weil est donc d'avis que l'avènement d'une telle ascèse relève du génie. Or,

l'attention n'est pas une question d'intelligence. Toutes et tous y ont accès, peu importe la qualité de leurs facultés intellectuelles :

« [...] j'ai eu soudain et pour toujours la certitude que n'importe quel être humain, même si ses facultés naturelles sont presque nulles, pénètre dans ce royaume de la vérité réservée au génie, si seulement il désire la vérité et fait perpétuellement un effort d'attention pour l'atteindre » (Weil 2019, 49).

Weil ne retient pas ici le sens traditionnellement convenu du terme « génie » : si l'attention en relève, c'est parce qu'elle est extrêmement exigeante pour la personne qui l'exerce. Il s'agit d'abord d'un exercice douloureux, car il tend pour certain·e·s à une dévalorisation de soi via la perte des prestiges sociaux (Devette 2019). L'attention, ensuite, reste très sensible et vulnérable à son environnement. Son épanouissement exige du temps pour réfléchir et la liberté d'orienter soi-même ses gestes. Elle nécessite avant tout que la personne se trouve dans un état mental et cognitif propice à sa pratique. Cela implique à son tour qu'elle jouisse de conditions de travail et d'existence assurant son bien-être physique et psychologique (Weil, 1949). Or, comme nous l'avons vu, l'organisation du travail, à l'époque de Weil comme à la nôtre, freine les possibilités de pratique d'une attention véritable, car elle empêche de faire le lien entre la pensée et l'action, en plus d'occasionner chez les travailleur·se·s une lourde douleur psychologique.

Le travail représente pourtant pour Weil un outil inestimable pour le développement de l'attention. Il constitue une façon pour les êtres humains de faire l'épreuve de l'extériorité, l'épreuve du monde et d'y établir un contact durable. L'accomplissement d'un travail pousse le ou la travailleur·se à rencontrer ce qui lui est étranger (la matière, autrui, des idées lointaines, etc.) et à lui répondre. Cette rencontre l'oblige, ce faisant, à se décentrer afin de bien saisir les tâches requises. La perception, pour être exacte, doit éviter de coller des schémas préconçus aux objets qui lui font face et c'est justement dans cette

retenue, dans ce décentrement, que réside le moment de l'attention. L'attention weilienne correspond donc en quelque sorte à une pure réceptivité face à l'autre, qu'il soit humain, matériel ou environnemental. On peut la qualifier d'empathie radicale en ce qu'elle implique une suppression momentanée de soi. Un travail bien fait, dans cette perspective, entraîne celui ou celle qui l'exerce à adopter un certain *rapport attentif au monde*, développé via cette rencontre avec l'autre : *un rapport qui se veut dépourvu d'égoïsme*.

On constate cette ascèse dans le travail du soin (compris comme secteur du *care*). Le soin, par sa nature, exige d'interpréter les besoins et les désirs d'autrui pour mieux y répondre (Noddings 2002 ; Laugier 2009), ainsi que de faire preuve d'écoute attentive (Bourgault 2015). Il ne peut donc être accompli sans une part majeure de travail interprétatif, ainsi que sans un effort d'attention considérable. Nombreuses sont les théoriciennes du *care* ayant tracé un parallèle entre l'attention chez Weil et les exigences de la relation de soin (Sara Ruddick [1980] et Joan Tronto [1993] [Bourgault 2016], notamment). La perception des besoins d'autrui exige un certain effacement de la part de la personne qui soigne : on ne peut percevoir adéquatement qu'en faisant fi de nos présuppositions :

« Selon Tronto [2010], l'un des signes évidents qu'un établissement ou un individu n'offre pas du "bon *care*" est lorsque les besoins sont prédéfinis. Personne ne devrait présumer des besoins : une écoute attentive du ou de la prestataire de soins s'avère essentielle pour respecter son autonomie. » (Bourgault 2015, 18)

Or, le soin n'est pas le seul type de travail à faciliter l'atteinte de l'attention, ni même peut-être celui qui le fait le mieux. Le travail qui favorise le plus la pratique d'une attention authentique correspond en fait au travail physique, car il constitue un contact avec ce que Weil nomme la « nécessité ».

2.2. Imitation de Dieu

L'examen de la question de la *nécessité* demande ici une brève incursion dans les écrits religieux et mystiques de Simone Weil : s'ils peuvent sembler diverger du sujet principal, ils s'avèrent centraux pour saisir l'importance qu'elle accorde au travail. Si le thème du travail est effectivement très présent dans les écrits de la jeune Weil — notamment celle qui en a fait l'expérience à l'usine —, il prend une importance d'autant plus marquée après le tournant religieux de son œuvre. C'est que le travail physique, pour Weil, constitue une forme d'« amour implicite de Dieu » (Weil 2022, 142).

Weil se tourne en 1938 vers l'étude du christianisme à la suite d'une série d'expériences mystiques où elle ressent que « le Christ lui-même est descendu et [l'] a prise » (2022, 54). Le Dieu de Weil n'est ni juge de nos péchés ni arbitre de nos gestes. Il se réfère plutôt au bien suprême (*principium bonum*) : « Dieu est le bien, c'est une certitude » (Weil 1947, 42)⁵¹. Dans cette conception, celle de la Kenose, Dieu, pour créer le monde, a dû s'en retirer : « La Création est de la part de Dieu un acte non pas d'expansion de soi, mais de retrait, de renoncement » (Weil 2022, 137). Ici-bas, donc, il n'est présent que dans le vide qu'il a laissé. Dieu étant infiniment bon, mais aussi infiniment absent, la nécessité se présente comme la seule trace de lui dans le monde et, ce faisant, symbole de son amour (Weil 2022, 122). La perfection n'étant pas de ce monde, l'être humain, dans sa

⁵¹ Weil, à cet effet, s'indigne de la cruauté des guerres commandées par le Dieu juif et décrites dans la Bible (l'Ancien Testament : « tissus d'horreurs »). Simone Weil accuse le judaïsme d'idolâtrer la force. Le Dieu juif serait agressif, belligérant et nationaliste (Kaplan 2007). Celui-ci ne commanderait selon elle pas l'amour, mais bien l'obéissance à la loi (Hermsen 1999, 185-86). Cette posture est assurément problématique et surprend lorsqu'on compare le traitement que réserve Weil au judaïsme et la générosité herméneutique avec laquelle elle approche le bouddhisme, l'hindouïsme, les mystères égyptiens et diverses hérésies chrétiennes. Pour creuser ce que certain·e·s qualifient d'« antijudaïsme » et ce que d'autres nomment « antisémitisme » chez Weil, voir *Simone Weil, une Juive antisémite ? Éteindre les polémiques* (Chenavier 2021). Voir également le très beau texte, à la fois critique, ironique et pourtant généreux, d'Emmanuel Lévinas « Simone Weil contre la bible » dans *Difficile liberté* (1963). Pour une réflexion plus biographique sur les rapports de Simone Weil au judaïsme, voir également le livre de sa nièce, Sylvie Weil, spécialiste du judaïsme et notamment de Shlomo Yitzhaki dit Rachi, *Chez les Weil. André et Simone* (2009).

forme la plus dépouillée, ne suffit pas à sa propre survie. Notre survivance, effectivement, implique que certains besoins soient remplis : nous avons besoin d'eau, de nourriture, d'un toit, de chaleur et de rassurance. La nécessité matérielle, qui nous condamne à travailler pour survivre, correspond ainsi à une trace du Dieu : « Dieu ne peut être présent dans la création que sous la forme de l'absence » (Weil 1947, 126).

Comme Platon dont la pensée sépare le monde des idées - perfection, cohérence — du monde des sens — illusion⁵² — Weil conçoit ainsi la nécessité matérielle comme fondamentalement séparée du Bien. Le Bien étant hors de ce monde, nous ne pouvons que le désirer. C'est cette absence de Dieu sur Terre qui engendre selon Weil notre désir pour lui : chacun d'entre nous s'attend au Bien, c'est là une caractéristique universelle de l'humanité (Weil 2019). Weil précise :

« Il y a depuis la petite enfance jusqu'à la tombe, au fond du cœur de tout être humain, quelque chose qui, malgré toute l'expérience des crimes commis, soufferts et observés, s'attend invinciblement à ce qu'on lui fasse du bien et non du mal. C'est cela avant toute chose qui est sacré en tout être humain. » (Weil 2019, 10)

Le retrait du Bien à l'origine de ce désir correspond à la beauté du monde. La nécessité, en tant que signe de l'absence de Dieu, permet son contact : sa présence se fait alors sentir par le sens de l'absence (Devette 2018, 26). Elle se ressent physiquement, puisque travailler la terre, manier la matière, c'est imprégner le corps de la marque de la nécessité et, ce faisant, révéler à son tour la beauté du monde : « Celui qui a les membres

⁵² Weil (2014) entrevoit dans la pensée de Platon la reconnaissance de la distance infranchissable qui nous sépare de Dieu. Elle identifie le bien platonicien, à l'origine de l'intelligibilité et de la vérité, à ce dernier (62) : « Il est évident que Platon regarde la véritable sagesse comme étant une chose surnaturelle. [...] Platon pense que celui qui est parvenu à la sagesse n'a rien de plus qu'auparavant, parce que la sagesse n'est pas en lui, mais lui vient perpétuellement d'ailleurs, à savoir de Dieu. Lui n'a rien eu à faire sinon à se tourner vers la sagesse, à se convertir » (63). Platon, de même, avait saisi la transcendance du divin. Weil (2014) écrit : « L'être qui est vraiment être, le monde intelligible, est produit par le Bien suprême, il en émane. Le monde matériel est fabriqué. Il est impossible de mettre une plus grande distance entre notre univers et Dieu » (66). L'allégorie de la caverne, dans le même ordre d'idées, représente pour Simone Weil une parfaite illustration de ce qui est nécessaire pour atteindre le Bien : la décréation, dont je traiterai sous peu.

rompus par l'effort d'une journée de travail, c'est-à-dire d'une journée où il a été soumis à la matière, porte dans sa chair comme une épine la réalité de l'univers » (Weil 2022, 164). Le contact avec cette beauté appelle ultimement l'être humain à l'imiter, à renoncer à son tour à sa « volonté propre » (Weil 2022, 173).

L'être humain, pour Simone Weil, doit effectivement se débarrasser de ce qui le constitue — sa subjectivité, son « je » — pour espérer atteindre Dieu : se décréer. Il s'agit d'imiter Dieu qui a renoncé au monde qu'il a créé pour atteindre une forme d'existence qui se rapproche autant que possible du Bien : « Renoncement. Imitation du renoncement de Dieu dans sa création. Dieu renonce — en un sens — à être tout. Nous devons renoncer à être quelque chose » (Weil 1947, 82). La décréation, thème très présent dans la pensée de Weil vers la fin de sa vie, peut ainsi se comprendre comme l'effort d'un individu de se vider de sa substance. Elle correspond en d'autres mots à l'acte de la subjectivité de se défaire d'elle-même. La matière, par son inertie, est illustration d'un tel vide : son contact via le travail physique doit nous servir d'inspiration (Weil 1949, 123).

Une fois notre subjectivité et notre égo délaissés, nous pouvons agir sur le monde d'une manière décréée, sans trace d'égoïsme opportuniste. Dieu, dès lors, agit en quelque sorte à travers nous : « Quand je n'ai pas la sensation de me mouvoir, je suis poussé. Quand je l'ai, je suis immobile. Car c'est l'arrêt qui demande un effort. (il vaudrait mieux dire : le péché en moi est je.) » (Weil 1941/1942, 818). Il s'agit d'abdiquer son existence pour que les autres puissent être (Reed 2013, 28) Le travail, ce faisant, imite Dieu :

« De même que par son sacrifice, le Christ donne sa vie à l'humanité (l'eucharistie chrétienne étant le renouvellement de ce sacrifice), l'homme par son travail (qui est pour une part réelle un sacrifice de sa chair et de son sang), donna la vie à l'humanité » (Gabellieri 2017, 61).

Il demeure vrai que nous ne pouvons jamais totalement posséder le Bien : nous sommes voué·e·s à le désirer. Or, si nous agissons selon les exigences propres à ce désir, cette recherche — contenir l'égo, incarner une ouverture totale et radicale à l'autre — nous pouvons peut-être atteindre un niveau d'être le rappelant (Hermsen 1999, 194-95) : « Devenir rien jusqu'au niveau végétatif ; c'est alors que Dieu devient du pain » (Weil 1947, 87). On retrouve ici la visée radicale du projet éthique weilien : se défaire de tout ce qui constitue le « moi » pour qu'il n'en reste qu'un centre totalement dédié à la poursuite du Bien, de la Vérité et de la Justice (Janiaud 2011, 45)⁵³.

Simone Weil privilégie l'abandon de ce qui est personnel chez l'être humain, au profit de ce qui lui impersonnel (Weil 2019, 16). Le personnel⁵⁴ — tout ce qui relève des spécificités de la personne, sa personnalité et ses préférences — est imparfait, tel le monde qui l'a vu advenir. Teinté d'intérêts égoïstes, les prestiges sociaux l'aveuglent. L'impersonnel, lui, leur échappe : il se réfère à ce qui est commun à l'humanité. Ce faisant, il nous précède : il correspond à ce qui ne relève pas en nous de spécificités, mais bien de

⁵³ La privation est un thème récurrent dans la vie de Simone Weil : privation d'amour, de sexualité, de nourriture, de repos, de soins et d'argent. Weil refusait de chauffer son appartement, de dormir dans un lit, de manger plus que les rations accordées aux soldats au front. De nombreuses thèses furent dédiées au thème de la haine de soi chez Weil : son mépris saisissant pour le judaïsme malgré ses origines juive, sa tendance systématique à se refuser les bases-mêmes du confort matériel et les conditions de sa survie fascinent (Chevanier 1997 ; Cadeau 2009). On invoque, entre autres, un possible trouble anorexique, une éducation agnostique – elle n'aurait appris ses origines juives qu'à l'âge de 11 ans – et la misogynie agressive de sa mère, privée de son désir de devenir médecin à cause de son genre, pour expliquer ces tendances. Je me garderai cependant d'interpréter la vie de Weil. Je me contenterai de noter la récurrence du thème de la privation dans son œuvre.

⁵⁴ Pour Weil, le concept de « personne » est associé aux révolutionnaires français et à leur notion de « droit de la personne », dont elle se fait assez critique (Lindernberg 2012 ; Chevanier 2016 ; Laude 1996). Les droits de la personne impliquent une vision moyenne des valeurs, puisque l'existence d'un droit implique sa reconnaissance. La notion n'est pas assez forte pour assurer son application effective. Weil propose conséquemment de remplacer la notion de droit par celle d'obligation : « Un droit n'est pas efficace par lui-même, mais seulement par l'obligation à laquelle il correspond ; l'accomplissement effectif d'un droit provient non pas de celui qui le possède, mais des autres hommes qui se reconnaissent obligés à quelque chose envers lui. L'obligation est efficace dès qu'elle est reconnue. Une obligation ne serait-elle pas reconnue par personne, elle ne perd rien de la plénitude de son être. Un droit qui n'est pas reconnu par personne n'est pas grand-chose » (Weil 1949, 9).

l'anonymat, de l'universel. L'impersonnel se déploie à l'image de Dieu — capable du sacrifice ultime pour nous laisser place — et, ce faisant, constitue une forme de perfection (Weil 2019, 19 ; Weil 2022, 174).

Simone Weil appelle ainsi à poser des actions qui prendraient racine dans l'impersonnalité, la décréation en étant la forme la plus accomplie et la plus extrême. L'attention et le travail, parce qu'ils exigent un certain sacrifice de soi, correspondent également à une telle pratique. Voici donc le potentiel éthique que détient le travail : il permet à l'être humain d'agir de manière impersonnelle. L'attention, exercée quotidiennement via le travail, permet ainsi de freiner les engrenages du mécanisme social. Dans une perspective weilienne, la considération pour l'autre entrave momentanément l'exercice de la force. La domination, je le rappelle, n'est possible qu'en faisant abstraction de la valeur d'autrui au profit de l'accumulation de pouvoir pour soi. L'attention et la décréation équivalent ainsi à une relation éthique à l'autre, à un renversement délibéré de la priorité que nous accordons naturellement à notre propre survie pour l'accorder à l'être qui nous fait face (Janiaud 2009, 33). Le travail se révèle éthiquement central : ceux qui l'accomplissent apprennent à entrer en relation avec le monde d'une façon qui échappe à la logique d'accumulation de pouvoir. La pratique de l'attention au travail nous forme donc, dans une perspective weilienne, à agir sans exercer notre domination.

L'action éthique vise ultimement pour Weil à conserver chez autrui la possibilité qu'il ait de s'élever spirituellement :

« L'impersonnel est du côté du sujet et du côté de l'autre : il est présent du côté du sujet comme condition de l'attention vraie, et il est présent du côté de l'autre comme le potentiel sacré qu'il s'agit de préserver. Il faut sauver en l'autre la possibilité qu'il ait de se décréer — et cela passe, concrètement, par la satisfaction de ses besoins fondamentaux. » (Janiaud 2009, 618)

Weil ne souhaite pas par cet effacement de l'égo en faveur de la volonté divine en finir avec le libre arbitre. Il nous faut justement le conserver, si ce n'est que pour offrir à nos semblables la possibilité d'à leur tour s'en vider :

« C'est parce que le renoncement à être une personne fait de l'homme le reflet de Dieu qu'il est si affreux de réduire les hommes à l'état de matière inerte en les précipitant dans le malheur. Avec la qualité de personne humaine, on leur enlève la possibilité d'y renoncer, excepté ceux qui sont déjà suffisamment préparés. Comme Dieu a créé notre autonomie pour que nous ayons la possibilité d'y renoncer par amour, pour la même raison nous devons vouloir la conservation de l'autonomie chez nos semblables. » (Weil 2019, 175)

Les entrelacs entre le Christianisme et les notions weiliennes d'attention et de travail peuvent, il faut le reconnaître, engendrer un certain malaise. Malaise, avant tout, en ce que les institutions chrétiennes ont été parties prenantes de certaines des plus grandes horreurs de l'Histoire, notamment la colonisation des Amériques et de l'Afrique. Weil, à ce sujet, se montre cependant très critique de la colonisation française puisqu'une des formes les plus extrêmes du déracinement se rapporte à la colonisation. Les colonisé·e·s, effectivement, sont arraché·e·s à leur culture, à leur passé et à leur avenir : déraciné·e·s (Gérard 2012). Simone Weil, en reconnaissance des crimes commis par l'Église, ne sera jamais baptisée, souhaitant plutôt restée solidaire des malheureux·ses.

Je souhaite avant tout souligner que l'attention chez Weil peut être pensée sans référence à Dieu. Pour Weil, effectivement, l'important n'est pas que ceux qui rencontrent Dieu le reconnaissent comme tel, mais bien qu'ils discernent chez leurs semblables quelque chose qui vaille la peine d'être conservé. Ce qu'on doit absolument apercevoir, c'est l'incommensurable valeur de l'être et, de là, les obligations qui en découlent : obligation de se retenir dans nos désirs de grandeur afin de laisser à autrui toute la dignité qui lui revient. Devette (2018) précise que :

« En fait, ce qui importe avant tout, ce n'est pas d'aimer Dieu, mais de ne pas orienter son amour vers de fausses idoles [c'est-à-dire les mécanismes sociaux qui sous-tendent la domination : une obsession pour le pouvoir et pour l'argent] afin de maintenir le regard lucide devant les absurdités du monde » (30).

Voir au-delà de la vision du réel que nous impose le social : voilà ce qui importe le plus à Simone Weil. L'attention, ainsi, peut permettre de discerner ce qui est le plus difficile à regarder en face : le malheur.

2.3. Voir le malheur : vers un ordre social plus décent

Si déployer son attention est un geste ardu en soi, l'attention au malheur s'avère quasi impossible. L'esprit, effectivement, tend à le fuir, et ce, malgré son omniprésence : « La capacité de faire attention à un malheureux est chose très rare, très difficile ; c'est presque un miracle ; c'est un miracle » (Weil 2022, 105). Le malheur est extrêmement difficile à voir puisqu'il constitue plus qu'une expérience individuelle, mais bien un fait social (Janiaud 2012). L'expérience du malheur ne se limite pas à une souffrance physique (bien qu'elle puisse en être constitutive). Elle implique plutôt de faire disparaître la personne qui la subit à soi comme aux autres. C'est que la personne, à son contact, perd toute estime : elle intériorise la perception qu'entretiennent les autres d'elle, perception personnifiée par la manière dont on la traite. À travers son expérience, « tous les aspects de la personne sont dégradés » (Janiaud 2012, 134). Le malheur se révèle comme si dévastateur que ses effets persistent au-delà des changements de circonstances que peut vivre l'individu en portant la marque.

Weil, à cet effet, conservera toute sa vie les séquelles de son expérience en usine : « Étant en usine, confondue aux yeux de tous et à mes propres yeux avec la masse anonyme, le malheur des autres est entré dans ma chair et dans mon âme » (Weil 2022, 52). Le

sentiment d'être inférieure lui colle à la peau. Le malheur : « s'empare de l'âme et la marque jusqu'au fond, d'une marque qui n'appartient qu'à lui, la marque de l'esclavage » (Weil 2022, 107). Le sentiment de valoir quelque chose, une fois perdu, est difficilement regagné. C'est en ce sens que le malheur se définit chez Weil comme une mort sociale. La personne malheureuse n'est rien, ni pour elle ni pour nous ; et il est impossible de voir ce qui n'existe pas (Janiaud 2012, 137 ; Weil 2022, 107-28).

Puisqu'il ne s'agit pas d'un état physique, psychologique ou social, mais bien d'une combinaison particulièrement souffrante de ces aspects, les malheureux et les malheureuses peuvent difficilement exprimer leur état. Le contact avec le malheur — le sien comme celui d'autrui — choque et horrifie. Il révolte ce qui en nous attend toujours le bien. L'impersonnel d'où provient cette attente, alors, tend à pousser un cri : cri qui demeure cependant excessivement difficile à exprimer de manière effective. Les mots, d'une part, ne peuvent jamais réellement lui rendre justice, d'autant plus que ceux qui le poussent ont souvent très peu de moyens — ni la tribune, ni le vocabulaire — pour l'exprimer (Weil 2022, 13). Le malheur, d'autre part, engourdit l'esprit, qui peine dès lors à former des pensées pouvant témoigner de ce que l'âme subit. Il s'agit, au-delà des difficultés de l'esprit et de l'insuffisance du vocabulaire — lui-même déterminé par les plus fortes —, d'une expérience que les mots ne peuvent contenir, tellement elle dévaste.

Les plaintes des malheureux·ses, même lorsque formulées, ne peuvent pas être écoutées puisqu'écouter réellement exige de se mettre à la place de son interlocuteur·trice. Or, se mettre à la place d'un·e malheureux·se, c'est ressentir soi-même son état, faire l'expérience de la mort de l'âme (Weil 2022, 55). Weil (2022) précise que : « Bien plus, vouloir l'existence de l'autre, c'est se transporter en lui, par sympathie, et par suite avoir

part à l'état de matière inerte où il se trouve » (139). Porter attention au vrai malheur, c'est donc endurer son propre anéantissement. Cela implique, qui plus est, une acceptation de sa propre vulnérabilité : reconnaître l'humanité d'autrui, c'est comprendre qu'aucune qualité lui étant inhérente ne l'a poussé dans un tel état. Il découle de circonstances sociales, ces mêmes qui nous ont placé·e dans une position privilégiée. La fausseté des illusions sociales qui nous peignent comme supérieur·e·s aux malheureux·ses se révèle, de même que l'infime changement de circonstances qui pourrait nous propulser à notre tour dans une telle situation. Penser le malheur avec toute son âme, bref, cela revient à éprouver le néant.

En s'inspirant des travaux de bell hooks (1992), David Graeber (2015) affirme quant à lui que le pouvoir tend à rendre aveugle aux autres, dans la mesure où il rend intellectuellement paresseux·ses. hooks (1992) souligne que les personnes en situation de pouvoir n'ont pas besoin de connaître celles qu'elles oppriment, car leur position est assurée par les structures sociales et par la violence. hooks donne l'exemple des travailleuses ménagères noires engagées par des familles blanches. Ces premières connaissent tout de la vie de ces dernières : leurs habitudes, leurs envies, leurs personnalités. Ces dernières, par contre, ne peuvent en dire autant. Pourquoi, après tout, devraient-elles faire cet effort ? Le pouvoir rend les privilégié·es stupides ou, du moins, intellectuellement paresseux·ses : il s'installe dans les injustices épistémiques (hooks 1992, 165-78). Il est donc très rare que les personnes en position de pouvoir fassent l'effort de réellement comprendre celles qui ne comptent pas.

Or, pour Weil, ce qui est impossible naturellement peut être atteint de manière surnaturelle : « Seule l'opération surnaturelle de la grâce fait passer une âme à travers son propre anéantissement jusqu'au lieu où se cueille l'espèce d'attention qui seule permet

d’être attentif à la vérité et au malheur » (Weil 2022, 57). L’attention, d’abord, est centrale pour saisir le malheur dans sa plénitude, car elle donne lieu à aller au-delà des mots, à discerner ce qui s’y camoufle (Weil 2022, 107-28). Elle rend ensuite supportable le poids de cet anéantissement : l’être attentif peut alors passer à travers la douleur pour percevoir l’autre correctement. L’attention, étant décentrement de soi et abandon de la subjectivité, aide ainsi à voir ce qui peut difficilement être conçu.

Puisqu’elle implique la destruction temporaire du « je », l’attention se déploie comme imitation du malheur. Or, contrairement à ce dernier, qui fait sentir l’insupportable poids du social, elle nous en libère momentanément (Janiaud 2012). La vue du malheur appelle son soulagement. On ne peut rester indifférent face à l’anéantissement qui nous fait face, d’autant plus qu’on reconnaît désormais sa source comme sociale et hasardeuse, non naturelle. L’attention, ce faisant, exige une action « non agissante », c’est-à-dire une action qui ne vise pas de reconnaissance ou de retour pour celui ou celle qui l’exerce :

« L’action n’est pas l’affaire d’une volonté égocentrique ; elle est essentiellement impersonnelle, dépouillée de toute projection personnelle. Il s’agit bien de faire attention à l’autre et au réel, mais cette attention conduit à une sorte d’action contemplative, une action qui est en elle-même compassion, non-violence, refus du rapport de force. » (Janiaud 2012, 140).

L’attention est plus que regard : elle appelle au geste. En perçant le voile du social, elle permet à la personne qui l’exerce d’identifier les mécanismes qui sous-tendent la domination et qui voilent les perceptions et, ce faisant, d’agir d’une manière qui les détourne. Cette action attentive est sous-tendue dans l’expérience du travail puisque tout travail implique d’accomplir une tâche. Le travail, donc, peut représenter un levier pour le développement de telles actions — à la fois la capacité à voir ce qui est effacé socialement et la capacité à agir de manière à échapper aux traces du pouvoir.

Or, tel que je l'ai soutenu plus haut, le travail contemporain ne constitue pas un lieu propice pour déployer sa pensée. Les procédés de travail y étant souvent prédéfinis ou inexistantes et la douleur psychologique y étant répandue, les capacités attentionnelles tendent à s'atrophier. S'en suit un déficit au niveau des capacités d'écoute et d'attention : il se révèle ardu de se soucier du bien-être d'autrui. Cela engendre, en plus de l'hostilité politique préalablement mentionnée, une indifférence sociale et politique face aux enjeux propres aux personnes les plus démunies. Concrètement, cette propension à l'invisibilisation a des conséquences considérables : elle permet à des formes de souffrance sociale de perdurer, tout en sous-tendant des décisions politiques inadaptées et dangereuses pour les personnes les plus marginalisées.

À titre d'exemple, le gouvernement caquiste de François Legault annonce en janvier 2021 la mise en place d'un couvre-feu : toute personne se trouvant hors de chez elle après 20 h se verra désormais attribuer une amende de 1000 \$ à 6000 \$. Des objections sont immédiatement levées par divers organismes communautaires : les effets de cette mesure sur les personnes en situation d'itinérance se présentent comme potentiellement catastrophiques. Déjà socialement exclues, iels risquent de se voir davantage marginalisé·e·s en se faisant attribuer des amendes qu'iels ne pourront jamais payer, en plus de les placer dans des situations de danger accru (Lamontagne 2021). Quelques jours plus tard, un homme innu du nom de Raphaël André est retrouvé mort de froid dans une toilette chimique à Montréal : son refuge habituel étant fermé en raison d'une éclosion, il s'y était caché pour éviter de recevoir une amende (Poirier 2021). Plusieurs se questionnent : le gouvernement avait-il même pris en compte ce pan de la population lors de sa décision (Lamontagne 2021)? Tout porte à croire, effectivement, que le

gouvernement de François Legault n'ait pas pensé aux effets du couvre-feu sur les personnes en situation d'itinérance, lesquelles semblent être en deçà de ce qui mérite attention⁵⁵.

Cette omission, en réalité, n'a rien de surprenant. Weil le montre bien : les malheureux·ses sont systématiquement invisibilisé·e·s. Non seulement iels se voient ainsi exclu·e·s de prendre part aux débats politiques, mais les politicien·ne·s les ignorent souvent quand vient le moment de prendre des décisions importantes ou ne s'intéressent pas à la réalité de leur situation. Avant d'espérer écouter les malheureux·ses, ou même de les inclure dans les processus démocratiques, il nous faut donc pouvoir diriger notre attention vers elleux. L'attention weilienne développée via le travail, puisqu'elle permet d'orienter la pensée vers les personnes typiquement ignorées politiquement, se présente comme une ascèse propre à engendrer un ordre sociopolitique plus juste.

En d'autres mots, le travail, sous certaines conditions, peut transférer les vertus qu'il engendre — à savoir le potentiel d'attention et d'action qui en découle — hors de la sphère qui lui est propre : dans la sphère politique, notamment (Chenavier 2019). Compte tenu des vertus qu'associe Weil au travail digne — à savoir une capacité d'écoute, d'attention et d'action —, l'organisation du travail se révèle comme un enjeu politique majeur. Il s'avère dès lors essentiel de creuser davantage le rôle de l'attention et de l'écoute dans la politique, ainsi que d'examiner les manières dont le déficit attentionnel affecte la qualité des procédés démocratiques.

⁵⁵ N'ayant précisé aucune mesure pour la population itinérante dans son annonce initiale, le premier-ministre soutiendra qu'il y aurait assez de places en refuge pour accueillir toutes les personnes vivant dans la rue (affirmation qui sera démentie par nombreux organismes) (Lamontagne 2021).

3. La politique, un travail d'attention et d'imagination

Le potentiel politique du travail dans les pensées de Simone Weil et de David Graeber, en tant qu'activité qui permet la formation de l'attention, se déploie sur deux niveaux. Au-delà de la sphère proprement politique, le travail peut engendrer la création de relations sociales transformatrices qui échappent aux rapports de pouvoir en place. Sur le plan « formel » — ce qui se rapporte à l'arène de prise de décisions communes —, l'attention se révèle comme compétence essentielle pour prendre part aux processus démocratiques. L'écoute et l'attention, à cet effet, peuvent se comprendre comme des idéaux à forte propension démocratique, malgré le peu d'importance qu'on leur accorde dans les débats publics actuels.

3.1. Le rôle de l'attention en démocratie

3.1.1. L'écoute : idéal démocratique

Maintes théoriciens et théoriciennes se sont penchés sur les faiblesses du présent système politique en matière d'écoute et d'attention. La politique se vit actuellement par plusieurs comme une entité fermée à laquelle nous n'avons plus accès. Nous faisons face à ce qu'Hartmut Rosa (2019) nomme une « crise d'aliénation », particulièrement marquée dans la sphère politique. Concrètement, celle-ci se manifeste par l'impression généralisée d'une baisse d'impact de la politique : non seulement celle-ci ne change plus le monde, mais l'état du monde et de ses habitant·e·s ne l'influe plus. La sphère politique se vit comme entité sourde, tandis que la démocratie repose sur la promesse d'un monde bâti en commun.

L'idéal démocratique correspond effectivement à un ordre où chaque personne peut parler, être entendue et, ce faisant, laisser sa marque dans le monde⁵⁶ (Rosa 2019) :

« Pourtant, il ne suffit pas que cette voix soit entendue ; la démocratie ne devient attrayante que lorsque les gens sont en droit de croire que leur voix peut être réellement *efficace*. Cette attractivité repose sur la prémisse qu'il nous est possible — qu'il devrait de faire être possible — de façonner *collectivement* le monde dans lequel nous vivons de telle sorte que nous puissions nous voir reflétés dans ce monde et que celui-ci à la fois nous réponde et exprime notre voix. » (Rosa 2019, 362).

La promesse démocratique se traduit pour Rosa (2019) à celle d'une voix transformatrice : promesse qu'elle soit d'abord comprise, puis qu'elle ait un impact réel. L'épanouissement d'une voix, avant toute chose, exige sa réception et, conséquemment, le dialogue. Or, la politique se déploie actuellement comme une lutte pour faire prévaloir un point de vue, sans grand espace pour les compromis : « La lutte politique implique donc que les parties respectives tentent de faire entendre leur voix aussi fort que possible, en délégitimant les autres afin que leurs voix deviennent inaudibles » (Rosa 2019, 380). Elle se réduit aujourd'hui à une lutte pour le pouvoir, à un jeu de force. Les débats ne se veulent plus dialogues, mais bien persuasion. Les acteur·rice·s politiques, face aux opinions contraires, se braquent : leur objectif, avoué ou non, est de ne jamais se laisser atteindre par les paroles différentes. À cet effet, il vaut la peine de noter que la rhétorique, telle que traditionnellement conçue, vise la persuasion et non la conversation : l'auditeur·rice ne constitue qu'un obstacle à contourner dans le processus politique. La personne persuasive,

⁵⁶ Il s'agit pour Hartmut Rosa d'une promesse de résonance. La résonance se définit comme une relation transformatrice dans laquelle le sujet est interpellé par un objet rencontré (une personne, le monde matériel, l'Histoire) et ainsi appelé à lui répondre (Rosa 2020, 41-51). Elle exige du sujet en résonance une capacité d'écoute, dans la mesure où il doit se montrer réceptif à l'autre pour répondre de manière appropriée à ses besoins (Rosa 2019, 366-68). Les échos entre l'attention chez Weil et la résonance chez Rosa, en tant que deux formes très rapprochées de la relation au monde, sont riches et restent en grande majorité à être esquissés (dans une thèse de doctorat à venir, ne sait-on jamais !). Une exception notable est un article de Pascale Devette et de Johnatan Durand Folco (2020).

certes, prend en compte son auditoire, mais uniquement dans le but de l'influencer (Dobson 2012).

Cette tendance à l'imposition de soi au détriment des autres s'inscrit dans une propension plus générale des théoricien·ne·s de la démocratie à conceptualiser la sphère publique comme bruyante. Le débat public idéal serait rempli du son de différentes voix qui s'expriment. Or, il faut que la parole, au-delà de son déploiement, soit reçue. Cela demande à son tour une capacité d'ouverture de la part d'autrui :

« one measure of healthy political talk is the amount of silence it permits and encourages, for silence is the precious medium un which reflection is nurtured and empathy can grow. Without it, there is only babble of raucous interests and insistent rights vying for the deaf ears of impatient adversaries. » (Barber 1982, 175-75, citée par Dobson 2012, 849-50)

Le thème de l'écoute, pourtant, se révèle presque absent des théories politiques traitant de la démocratie, au profit d'un accent sur la parole (Dobson 2012). Les vertus associées à la sphère politique occidentale (volonté, prise de parole, maîtrise de soi) sont à cet effet « actives », de même que traditionnellement identifiées au masculin. Les capacités d'écoute et d'attention, quant à elles reléguées au féminin, seraient passives⁵⁷ (Devette et Durand Folco 2020, 2). L'idéal démocratique par excellence correspond ainsi, dans la majorité des théories de la démocratie, à la délibération (Sanders 1997).

Or, comme le soulignent Devette et Durand Folco (2020) : « un accent unilatéral sur la prise de parole (*speaking*) peut contribuer à accentuer l'inégalité en faveur de ceux qui ont davantage la capacité et l'opportunité de s'exprimer » (5). Dobson (2012), Devette et Durand Folco (2020) soutiennent à cet effet que les théories comme les pratiques démocratiques gagneraient à porter attention à l'écoute et à la réceptivité. En effet, celles-

⁵⁷ Or, si la pensée de Weil nous montre bien quelque chose, c'est que la retenue nécessaire à l'attention et à l'écoute est incroyablement plus difficile à exercer que l'expansion de soi via l'action.

ci demandent et encouragent, au contraire de la parole, l'empathie et la compréhension mutuelle et tendent ce faisant vers l'égalité. Par ailleurs, parler exige la maîtrise de la parole persuasive, cohérente et éloquente, ainsi que la capacité à être écouté·e et perçu·e comme pertinent·e : deux aspects profondément ancrés dans les structures sociales et marqués par les rapports de pouvoir.

Certain·e·s citoyen·e·s se montrent plus habiles que d'autres pour articuler leurs arguments politiques en des termes « rationnels » et « raisonnables ». Les personnes les moins susceptibles d'en faire autant, bien souvent, font partie de groupes sous-représentés dans les institutions politiques formelles, à savoir les femmes, les personnes racisées, handicapées et pauvres (Sanders 1997, 349). Les façons de parler qui auront le plus de chance d'être entendues correspondent ainsi à celles qui sont déterminées par les personnes en position de pouvoir (Dobson 2012, 851). L'écoute, qui plus est, tend à être sélective : les structures culturelles, historiques et sociales déterminent ce que constitue une parole légitime (Dobson 2012). Pascale Molinier (2015) souligne que la voix — et sa capacité ou son incapacité à se faire entendre — a une portée politique : « Le patriarcat ne se maintient qu'en renouvelant constamment les formules pour réduire les femmes au silence » (Molinier 2015, 55). La réduction au silence de certaines voix — celles des opprimé·e·s — tend à perpétuer les systèmes d'oppression. Les personnes les plus marginalisées, celles qui subissent de l'oppression et qui en sentent le plus le poids, comme Weil le montre bien, sont aussi celles que les yeux tendent à éviter. L'écoute doit dès lors tenter de surpasser les structures sociales qui la conditionnent pour entendre les paroles typiquement perçues comme illégitimes, incohérentes ou déraisonnables. L'attention weilienne se présente donc comme une capacité politique fondamentale : elle permet de voir et d'entendre ce qui est

difficilement vu et écouté et, ce faisant, de prendre en compte les réalités qui lui sont lointaines.

3.1.2. La perception attentive comme pratique politique

La personne attentive est plus encline à effectuer une meilleure lecture du réel : une lecture qui prend en compte des points de vue divers et socialement invisibilisés. La lecture du réel, dans une perspective weilienne, doit s'effectuer via plusieurs niveaux simultanés. Il nous faut médier les différentes perspectives — entrevoir une situation selon les nombreuses positions sociales qu'elle affecte — pour en avoir une vue d'ensemble. Cette compréhension de la réalité est rendue possible par la conscience de la positionalité de notre propre lecture, elle-même facilitée par le mouvement de décentrement de soi inhérent à l'attention véritable. La capacité à laisser place à autrui pour le recevoir réellement nous informe des autres interprétations possibles d'une situation et, ce faisant, de toutes ses facettes :

« Pour bien percevoir la réalité, il faut “lire, et lire en même temps sa propre lecture”, c'est-à-dire toujours repérer le niveau auquel on se trouve, savoir que d'autres niveaux existent et que les “différentes lectures possibles” sont “en rapport” entre elles. » (Chenavier 2019, 19)

La perception attentive, en somme, parce qu'elle implique une capacité à mettre de côté ses présuppositions pour réellement saisir les points de vue qui lui sont lointains, assure une meilleure lecture des situations sociopolitiques complexes :

« Au contraire, un travail libre est une des voies par lesquelles la personne peut faire l'apprentissage de la perception et être à même de lire le monde politique, les récits et les autres avec finesse, en prenant soin de poser son regard sur la multiplicité des réalités. » (Furukawa Marques et Devette, 2019 : 254)

La personne attentive est mieux outillée pour participer aux processus démocratiques, puisqu'elle reçoit mieux les perspectives différentes à la sienne (Devette et Durand-Folco, 2020). En démocratie, comme nous l'avons vu, il ne suffit pas de s'exprimer éloquemment : la délibération authentique exige une disposition d'ouverture. Le travail assure donc un rôle sociopolitique crucial : il outille les individus à la prise de décisions orientées vers le bien commun. Or, prendre part aux processus démocratiques implique d'avoir l'aptitude d'élaborer un point de vue personnel. Diverses institutions entravent cette capacité : le travail dans ses présentes formes, notamment, mais aussi notre système politique lui-même.

La démocratie représentative, Weil le précise, ne permet pas au peuple de s'exprimer sur des enjeux de la vie commune, mais seulement d'effectuer le choix de ses représentant·e·s. Les affaires de la vie commune ne font pas systématiquement l'objet de réflexions personnelles, mais bien de passions collectives (Weil 1940, 130). Ces dernières : « se heurtent avec un bruit vraiment infernal, et qui rend impossible d'entendre même une seconde la voix de la justice et de la vérité, toujours presque imperceptible » (Weil 1940, 129). Pour remédier à cette situation, Weil appelle à la suppression des partis politiques. La condamnation découle de plusieurs facteurs. Les partis, d'abord, ont tendance à succomber à la logique de la force : leur fin se rapporte à l'autoconservation (Weil 1940, 131). D'abord mis en place dans le but de faire prévaloir une conception du bien commun, les partis en viennent à surtout prioriser leur propre croissance. Cet objectif secondarise tout autre souci, notamment le bien-être de leurs électeurs et électrices. Ils tendent à exercer une pression sur la pensée de leurs membres, car en adhérant à un parti, on adhère

généralement — par la structure du système politique — à toutes ses positions⁵⁸. Ces dernières forment en quelque sorte des raccourcis intellectuels : nous adoptons des positions à priori, puis faisons parfois l'effort de les justifier, mais seulement a posteriori. Ce faisant, nos opinions ne sont plus les nôtres. Elles n'émanent plus de processus de pensée personnels, mais bien de motifs extérieurs à soi.

L'adoption d'un système reposant uniquement ou principalement sur une lutte organisée autour des partis politiques n'empoisonne pas que la vie politique. Ses effets se font sentir via l'ensemble de la société :

« Quand il y a des partis dans un pays, il en résulte tôt ou tard un état de fait tel qu'il est impossible d'intervenir efficacement dans les affaires publiques sans entrer dans un parti et jouer le jeu. Quiconque s'intéresse à la chose publique désire s'y intéresser efficacement. Ainsi ceux qui inclinent au souci du bien public, ou renoncent à y penser et se tournent vers autre chose, ou passent par le laminoir des partis. En ce cas il leur vient des soucis qui excluent celui de bien public. Les partis sont un merveilleux mécanisme, par la vertu duquel, dans toute l'étendue d'un pays, pas un esprit ne donne son attention à l'effort de discerner, dans les affaires publiques, le bien, la justice, la vérité. » (Weil 1940, 137).

Permettre un ordre sociopolitique axé autour de la recherche du Bien demande au contraire que chacun·e fasse l'effort de développer des positions personnelles par l'exercice de son esprit. Imaginer des modalités politiques de prises de décision collective différentes, en ce sens, se révèle essentiel pour encourager l'exercice d'une attention authentique. Les écrits de David Graeber traitant de son engagement dans le mouvement *Occupy* nous offrent à ce propos des pistes de réflexion intéressantes. Au sein du campement d'*Occupy Wall-Street*, les décisions étaient prises selon le principe du consensus :

⁵⁸ Il suffit de penser à la ligne de parti stricte imposée aux élu·e·s au Canada. Aucune opinion divergente n'est admise publique : le « front uni » est imposé, au dépit des points de vue individuels. Il n'y a plus de positions personnelles dans un parti, qu'un point de vue qui lui est conforme.

« Le consensus est une façon d’essayer de fonder des politiques sur le principe du raisonnable, ce qui requiert, comme le fait remarquer la philosophe féministe Deborah Heikes, non seulement une logique cohérente, mais une certaine dose de bon sens, d’introspection et de sociabilité, ainsi que la volonté de s’expliquer et de tenir compte du point de vue des autres. [...] Il s’agit de considérer la démocratie comme une méthode de résolution de problèmes entre des personnes qui reconnaissent qu’elles auront toujours, comme tous les humains, des points de vue irréconciliables. » (Graeber 2014, 187)

Prendre la meilleure décision possible pour l’ensemble du groupe, cela demande de prendre en compte les opinions de tous·tes et chacun, de faire l’effort de bien comprendre leurs points de vue et d’ainsi mettre le sien de côté momentanément. Le but du consensus n’est pas de convaincre les autres d’adopter sa propre idée :

« Le consensus se fonde en effet sur le principe voulant qu’on ne doive jamais tenter de convertir les autres à son point de vue, et que les différences constituent de précieuses ressources communes et non un obstacle à la poursuite d’objectifs communs. » (Graeber 2014, 207)

Il implique donc de faire momentanément abstraction de soi — de ses opinions, de ses envies, de ses intérêts — pour recevoir les positions différentes dans leur entièreté. Le consensus apparaît ce faisant comme une mise en pratique politique de l’attention weilienne. L’attention, conditionnée à travers l’expérience quotidienne du travail, se présente dès lors comme une pratique incroyablement précieuse pour remplir la promesse de la démocratie telle qu’identifiée par Hartmut Rosa : celle d’un ordre où chaque voix serait reçue. Le travail, au-delà de la sphère formellement politique, se révèle pour Weil et Graeber créateur de nouveaux liens sociaux, de rapports qui échappent aux relations inégalitaires de pouvoir.

3.2. Transgresser les rapports de pouvoir

Pour Graeber, l'adoption de pratiques radicalement démocratiques à l'image du consensus s'inscrit dans un projet politique plus large : celui du développement de nouvelles relations sociales. Le projet intellectuel graeberien, il est important de le souligner, ne peut être dissocié de ses convictions politiques anarchistes : ses intérêts de recherche, son parcours militant, mais aussi toute sa pensée en est traversée. Plus qu'un projet théorique, l'anarchisme est une pratique :

« C'est aussi un projet qui a pour but de commencer à créer les institutions d'une nouvelle société au sein de l'ancienne afin de révéler, de subvertir et de fragiliser les structures de domination, mais en procédant toujours de manière démocratique, pour démontrer que ces structures ne sont pas nécessaires. » (Graeber 2006,14)

Central au projet anarchiste se trouve ainsi la volonté d'*imaginer* des manières différentes d'exister. Graeber prône le développement d'un « double pouvoir », de nouvelles formes de communication, de nouvelles pratiques démocratiques, de nouvelles façons d'organiser le travail : l'espoir étant qu'éventuellement : « les formes de pouvoir existantes paraissent absurdes et superflues » (Graeber 2006, 49). Il s'agit de développer des alternatives viables au présent système — un double pouvoir pouvant se comparer à celui en place, dans la mesure où il assure le bien-être des individus —, de manière à le discréditer, à le rendre essentiellement obsolète. Pour Graeber (2014), il faut créer les conditions de notre propre liberté en agissant « comme si nous étions déjà libres » (177-187).

Or, créer de nouvelles formes d'organisation exige d'abord et avant tout d'être capable de les imaginer. La tâche est plus considérable qu'elle n'en a l'air. Weil et Graeber (2015) le soulignent bien : le pouvoir détient une emprise considérable sur les esprits humains. Les prestiges sociaux tendent à déterminer notre façon de voir le monde (le

monde naturel n'est-il pas communément conçu comme une ressource à exploiter, comme un territoire à conquérir ?), les autres (comme des objets à nos fins) et nous-mêmes (à l'image de la manière dont on nous traite). Le pouvoir évacue pour les puissant·e·s la nécessité d'interprétation. De même, la dissociation entre l'agir et l'action au sein du travail — présente dans les formes contemporaines de travail décrites par Graeber, *bullshit jobs* comme *shit jobs* — tend à atrophier l'articulation entre le geste, ses conséquences sur le réel et la pensée qui l'a initié. Réfléchir par soi-même devient très difficile : comment la nouveauté peut-elle émerger d'un esprit qui peine à former ses propres pensées ?

L'expérience contemporaine du travail, en plus d'engendrer une baisse de nos capacités attentionnelles, tend à évacuer la créativité de son accomplissement. Si l'œuvre de David Graeber nous offre un portrait parlant de la souffrance contemporaine au travail, sa critique reflète plus encore toute l'importance accordée au travail d'imagination⁵⁹. Il y étoffe une critique du travail bureaucratisé — à la fois le travail inutile qui est créé par la bureaucratie que le travail que la bureaucratie *bullshitize*. Au cœur de cette critique : le vide central à ces expériences du travail — vide de sens, certes, mais plus encore vide de pensée, vide de création, vide d'imagination :

« Structural violence might create situations where laborers are relegated to mind-numbing, boring, mechanical jobs, and only a small elite is allowed to indulge in imaginative labor, leading to the feeling, on the part of the workers, that they are alienated from their own labor, that their deeds belong to someone else. »
(Graeber 2015, 94)

⁵⁹ Graeber mobilise une conception très spécifique – dite immanente – de l'imagination, commune à l'époque médiévale. Dans cette perspective, l'imagination ne s'oppose pas à la réalité, mais forme plutôt un entre deux : « a zone of passage connecting material reality and the rational soul » (Graeber 2015, 90). L'imagination dont parle Graeber : « is in no sense static and free-floating, but entirely caught up in projects of action that aim to have real effects in the material world, an as such, always changing and adapting » (2015, 90).

Quelle propension à la nouveauté contient l'emploi qui ne demande que très peu d'efforts ? Quelle importance prend la créativité — ou même l'interprétation — dans un travail où tous les procédés ont été préalablement balisés et standardisés ? La bureaucratie, Graeber le souligne, est l'antipode de l'imagination : elle homogénéise la « réalité », la coule dans le béton, l'immobilise et l'aplanit. Le travail bureaucratisé engendre conséquemment pour l'individu qui l'accomplit une inertie de l'imagination, « [a] warping and shattering of imagination » (Graeber 2015, 94).

Si le travail bureaucratisé entache nos capacités imaginatives, le travail qui permet de les exercer encourage du même fait leur déploiement quotidien. Un travail libre – libre dans la mesure où les actions des travailleur·se·s sont déterminées par elleux-mêmes — peut ouvrir l'horizon d'action de celui qui l'exerce. L'imaginaire politique, ce faisant, s'en voit décroissant :

« Surely there must be a link between the actual experience of first imagining things and then bringing them into being, individually or collectively, and the ability to envision social alternatives – particularly, the possibility of a society itself premised on less alienated forms of creativity? » (Graeber 2002, 73)

Le travail, sous certaines conditions, encourage ainsi des possibilités politiques nouvelles et, avec elles, des actions transformatrices, des actions qui se dérobent aux jeux de puissance. En d'autres termes, le travail créatif engendre la possibilité de gestes dénués des traces du pouvoir. L'imagination graeberienne permet de passer outre les limites imposées par les systèmes d'oppression sous-tendant notre imaginaire. *Comme l'attention weilienne qui permet un agir échappant à la force, l'imagination graeberienne rend possible un geste imprévisible*⁶⁰. David Graeber comme Simone Weil appellent ainsi à

⁶⁰ Weil est très critique de l'imagination : elle est formée par les rêves des puissant·e·s et appelle à la recherche d'échappatoires à la réalité par des compensations extrinsèques. Or, le terme utilisé par Graeber ne renvoie pas à ce qu'elle rejette. Au contraire, l'imagination chez Graeber rappelle la notion d'inspiration chez

remettre en question ce qui nous semble naturel — les prestiges sociaux, les possibilités d'organisation sociopolitique. Il s'agit en quelque sorte d'échapper au social pour entrevoir ce qui pourrait être possible : un ordre plus décent, tel que Weil et Graeber le conçoivent. Un ordre où nul ne porte le poids de la déshumanisation, où les rapports de pouvoir, toujours, peuvent s'équilibrer⁶¹. *Le travail sous-tend ce faisant une action déconditionnée, au potentiel politique inusité.*

4. Conclusion : refuser de parvenir

Weil et Graeber partagent un idéal du travail : iels l'entrevoient tous les deux comme socialement utile. Plus encore, le travail correspond dans leurs pensées à un levier pour le développement de compétences politiques : l'attention chez Weil et l'imagination chez Graeber. L'attention weilienne correspond à un mode de perception propre à saisir la réalité de ce qui est perçu. Il s'agit d'un regard se voulant « pur », dénué de visées égoïstes et capable de voir ce qui est socialement invisibilisé. L'attention weilienne, en tant que décentrement de l'égo, représente un outil politique prometteur. Elle permet de répondre aux lacunes du système politique actuel, qui se base sur l'expression des opinions, au détriment de leur réception et de leur formation individuelle. L'imagination, quant à elle, renferme pour Graeber le potentiel de nouvelles façons d'exister. Elle encourage l'imagination politique et ouvre les potentialités d'action, au-delà de ce que nous dictent

Weil : une source de bien qui nous permet de changer quelque chose dans les rapports de force et d'orienter nos actions

⁶¹ L'autorité, pour Weil comme pour Graeber, n'est pas mauvaise en soi. Elle ne doit toutefois pas être exercée dans le seul but de se maintenir. Weil (1949) précise à cet effet que les positions détenant le plus de pouvoir devraient être attribuées aux personnes faisant preuve de la plus grande capacité d'attention. Graeber, pareillement, souligne dans une entrevue (Charlie Rose 2006) l'intérêt de la « self-subverting authority » : une autorité qui mine sa propre base. Un·e enseignant·e qui fait bien son travail, par exemple, perd éventuellement l'autorité qu'il détient sur ses étudiant·e·s.

les conventions sociales. Ce faisant, le travail — en tant que lieu de déploiement de l'attention chez Weil et de l'imagination chez Graeber — détient une importance cruciale, bien au-delà de l'arène proprement politique. Elle permet la création de liens sociaux inédits et novateurs : de relations qui échappent à la course à la puissance.

David Graeber et Simone Weil appellent tou·te·s deux à renoncer aux prestiges que nous accordent les rapports sociaux de domination. Il faut refuser l'accroissement : renoncer à déployer sa force alors qu'on le peut, rejeter les gloires promises par les fausses représentations de la réalité qui visent à justifier la domination. Il s'agit peut-être d'un « refus de parvenir », de « refuser de vivre et d'agir pour soi et aux fins de soi » (Thierry 1916, cité par Tarnowski 2016, 106). Cette notion, d'abord développée au début du 20^e siècle par l'anarchiste français Albert Thierry, appelle à questionner l'injonction à la verticalité — à l'ascension sociale et économique et à l'accumulation de pouvoir. D'un côté, ceux et celles issu·e·s de la classe dominante peuvent refuser d'exploiter en renonçant à leurs privilèges ; de l'autre, tous et toutes peuvent renoncer à conquérir et à conserver le prestige social au nom du bien commun (Tarnowski 2016, 109).

N'est-ce pas là le nœud de la critique graeberienne du travail ? Dans *Bullshit jobs*, Graeber illustre bien le malheur qui peut accompagner le prestige social : d'un même mouvement, il appelle à l'abandonner au nom d'une activité réellement serviable et, ce faisant, véritablement enrichissante. À l'instar du philosophe Mark Holloway (2005), Graeber conçoit le capitalisme comme un système entretenu par nos actions quotidiennes (Graeber 2015, 89). La force, aussi puissante soit-elle, se perpétue via nos (in) actions. David Graeber et Simone Weil nous demandent d'arrêter de participer aux systèmes de domination : de refuser le rôle de vaisseaux de l'oppression. Si le travail est si central

politiquement chez Weil comme chez Graeber, c'est ultimement parce qu'il renferme la promesse de ce refus.

Conclusion : Réimaginer le travail

Et pourtant, aujourd'hui encore, le souhait de pouvoir travailler autrement, dans des conditions qui ne soient pas celles de l'expérience de l'injustice et de la domination, nourrit l'espoir d'un monde meilleur — un souhait en attente de traductions théoriques et politiques.

Emmanuel Renault, *Émanciper le travail : une utopie périmée ?* (2016)

1. Retour sur l'argumentaire

J'ai voulu souligner l'importance politique de la notion de travail dans les pensées de la philosophe française Simone Weil et de l'anthropologue état-unien David Graeber. Ayant tous les deux basé leurs analyses sur l'expérience concrète du travail, ce dernier se révèle dans leurs pensées comme politique sur trois niveaux. L'organisation du travail, d'abord, est largement influencée par les structures de pouvoir en place. L'expérience du travail aliéné, ensuite, tend à affecter négativement la qualité de la vie politique. Finalement, la centralité politique d'un travail digne et utile se déploie dans sa propension à développer chez les travailleur·se·s certaines capacités propres à une démocratisation de la société : l'attention chez Weil et l'imagination chez Graeber.

Le premier chapitre s'est concentré sur l'analyse qu'offre Graeber des *bullshit jobs*, qui constituent une forme contemporaine assez répandue de souffrance au travail. Les *bullshit jobs* correspondent essentiellement à des emplois socialement inutiles. Leur prolifération s'inscrit dans une tendance plus large de *bullshitization* de l'économie : la montée du temps au travail consacré à des tâches inutiles. La *bullshitization* découle d'un processus de bureaucratisation — proprement néolibérale — de la société. La bureaucratie

visant à standardiser la réalité — et à éliminer la nécessité d'un effort d'interprétation dans le travail.

L'expérience des *bullshit jobs* se révèle comme aliénante selon deux facteurs qui leur sont propres : leur inutilité et leur irréalité. Étant essentiellement superflues, elles se révèlent d'abord comme particulièrement violentes pour leurs occupant·e·s puisque l'action — et la constatation de son résultat — se déploie comme moteur identitaire majeur pour l'être humain, une base de notre « sense of self ». Les *bullshit jobs*, ensuite, sont rarement ouvertement inutiles. Puisque cette exigence de faire-semblant n'étant jamais explicitée, elle se révèle comme profondément angoissante.

Le deuxième chapitre a mis en relation les critiques du travail présentées par Simone Weil et David Graeber. Une analyse des écrits de Weil sur son expérience à l'usine révèle l'ampleur des conséquences de l'aliénation qui y est subie. Les conditions organisationnelles, technologiques et temporelles de travail amènent les travailleurs à être coupés d'eux-mêmes (car iels tendent à adopter la vision d'autrui entretenue par la manière dont on les traite), des autres (puisque le malheur encourage les individus à se replier sur eux-mêmes, il devient très difficile d'éprouver un réel souci pour les autres) et de leur environnement (le pouvoir conditionne le rapport qu'on entretient avec le monde : au contact de la force, on en vient souvent à adopter un rapport instrumental aux autres, mais plus largement au monde qui nous entoure). Dans une perspective weilienne, cet isolement est le résultat de la force. À l'usine, on peut penser pour illustrer cette tendance à l'importance accordée aux machines et à la réalisation de profit, au détriment des personnes qui y travaillent. Weil nomme l'isolement extrême engendré par la force et découlant du travail indigne « déracinement ».

Bien que le contexte des critiques diverge, il a été possible d'affirmer une certaine continuité entre les formes de travail analysées par Simone Weil et David Graeber. L'expérience du travail aliéné implique bien souvent une dissociation entre notre esprit et nos gestes. Premièrement, à l'usine, les gestes des travailleurs et des travailleuses sont largement définis par l'extériorité : iels opèrent sous des contraintes strictes. Toute leur attention doit être tournée vers la tâche à réaliser — tâche extrêmement répétitive et qui ne laisse aucun espace pour la spontanéité ou la créativité dans l'accomplissement du geste. Deuxièmement, les *shit jobs* tendent à être lourdement encadrées : la Nouvelle Gestion publique alloue aux gestionnaires la tâche d'établir les procédures du travail, dont la réussite s'évalue dès lors via ces standards qui tendent cependant à être éloignés de la réalité de l'expérience et des nécessités des métiers. Troisièmement, les *bullshit jobs*, parce qu'elles n'impliquent souvent très peu de tâches à accomplir, privent l'individu non seulement d'agir au travail, mais plus encore d'y réfléchir.

Sur le plan sociopolitique, les conséquences d'un travail indigne se déploient dans la difficulté à développer des points de vue personnels des situations sociales et politiques auxquelles l'individu est confronté. L'être déraciné ayant très peu d'opportunité pour concilier causes et conséquences, il aura tendance selon Weil à adopter des opinions politiques extérieures à lui. La centralité politique du travail chez Weil et chez Graeber, donc, se dévoile ainsi dans sa propension à influencer négativement l'état de la vie politique.

Le troisième chapitre a illustré toute l'importance politique positive que détient le travail dans les pensées des auteur·rice·s. Le potentiel politique du travail se déploie dans sa propension à encourager la pratique de l'attention et de l'imagination. Dans un premier

temps, le travail se révèle pour Weil comme activité particulièrement propice à l'apprentissage de l'attention. L'attention se réfère pour Simone Weil à un regard dénué d'égoïsme et de préjugés : elle permet ainsi de voir les choses et les gens tels qu'ils le sont réellement. Cela permet d'effacer momentanément les traces que les prestiges sociaux nous ont légués. Ce faisant, la personne attentive peut accorder de l'importance aux personnes et aux expériences qui tendent à être laissées pour compte. L'ascèse attentive se présente à cet égard comme une compétence propre à démocratiser les processus politiques, car elle permet une prise en compte des perspectives différentes et diverses et, ce faisant, une prise de décision orientée vers le bien commun.

Dans un deuxième temps, pour David Graeber, la créativité qui peut se déployer au sein d'un travail libre se présente comme une pratique au grand potentiel politique. Graeber prône plus généralement le déploiement de la créativité dans le but de développer de nouvelles pratiques — politiques, du travail, d'organisation, d'entraide — qui se révéleraient comme alternatives au présent système économicopolitique. Ce faisant, il considère l'imagination comme une pratique politique permettant la création de nouveaux liens sociaux plus démocratiques, car ils échappent aux présentes logiques du pouvoir. Weil et Graeber convergent ainsi dans leurs appels à renoncer aux prestiges que nous accordent le social au profit du développement d'un rapport plus juste et égalitaire avec autrui, ainsi que dans leurs conceptions du travail comme propices à ce renoncement.

2. Les conditions d'un travail digne

Les critiques offertes par Weil et Graeber sur l'expérience vécue du travail révèlent l'ampleur de la souffrance qui peut en découler. Il s'agit d'une souffrance individuelle

notable qui génère à son tour un dérèglement social et politique considérable. Le travail renferme pourtant le potentiel de bienfaits personnels — en tant que vecteur d'enracinement et comme marqueur identitaire important — et politiques — comme expérience d'apprentissage des vertus de réceptivités — non négligeables. Compte tenu des conséquences qu'entraîne un travail aliéné et des bénéfices que détient un travail digne, une évidence se dresse devant nous : la nécessité capitale de repenser le travail et son lien au politique.

La tâche est considérable. Graeber (2018) le souligne bien : les sociétés occidentales contemporaines entretiennent une conception profondément pervertie du travail. Il nous faudra donc reconfigurer la vision même que nous en avons pour espérer en faire une activité personnellement et sociopolitiques enrichissante. Le travail ne doit pas s'accomplir sans considération pour son utilité, dans le simple but de faire travailler — et d'en cueillir une certaine supériorité morale et sociale. Le travail digne, cela est certain, sera donc un travail nécessaire. Et si son potentiel politique relève de son penchant à cultiver l'attention et l'imagination, nous croyons que ces notions devront constituer des critères pour le remodeler. Pour Simone Weil, effectivement, un travail qui ne cultive pas l'attention des travailleurs·ses est à transformer radicalement ou à éliminer. Il doit donc satisfaire certaines conditions — organisationnelles, temporelles, techniques — répondant aux capacités humaines à y cultiver. Weil nous offre dans *L'enracinement* (1949) plusieurs pistes de solution intéressantes.

Un travail digne, d'abord, devra répondre certaines considérations d'ordre techniques. Il nécessitera une « transformation dans la conception même des recherches techniques » (Weil 1949, 79). La technologie doit être pensée à mesure de l'humain. Pour

Weil, il ne devait pas revenir à la machine de déterminer la cadence de travail ou les gestes assurés par les individus. Si à l'usine l'ouvrier·ière est aliéné·é par sa subordination à la machine⁶², le problème ne réside pas dans la technologie en soi, mais bien dans notre rapport avec celle-ci. Indéniablement utiles pour la réalisation de nombreuses tâches, machines, outils et logiciels ne doivent pas être abandonnés complètement. Il importe plutôt de pouvoir les comprendre et les manipuler de manière à renouveler sans cesse les procédures du travail. Un travail digne, ensuite, exigera une refonte de notre rapport au temps (Weil 1949, 83). Le travail doit opérer selon une temporalité beaucoup plus lente, puisque les pressions temporelles limitent la possibilité pour les travailleurs et les travailleuses d'être pleinement présent·e·s et de faire le lien entre geste et pensée. La cadence du travail doit donc demeurer à une échelle saisissable pour la pensée humaine, d'autant plus que la pratique de l'attention nécessite une capacité d'arrêt et de réflexion. Chaque être humain, de manière plus générale, doit bénéficier de temps pour se reposer et de temps pour penser (Weil 2019).

Il se présente finalement comme essentiel pour Weil que le ou la travailleur·se puisse prendre part aux processus décisionnels à même de sculpter l'expérience de l'emploi. Cela est nécessaire, d'abord, en ce que cette participation assure une compréhension approfondie du fonctionnement et de l'utilité des tâches accomplies par la personne. Similairement, l'analyse des conditions d'accomplissement de ce que Graeber nomme les *shit jobs* révèle l'importance de laisser une certaine liberté aux travailleur·se·s.

⁶² Si l'exemple de l'usine est particulièrement parlant, ne négligeons pas l'apport de la technologie dans l'expérience actuelle du travail bureaucratique. La bureaucratie visant la mécanisation du travail humain, les « outils » technologiques sont très présents dans nos vies. Notons entre autres la prédominance de la technologie dans le milieu de l'éducation, malgré des preuves montantes que son utilisation détériore la qualité de l'enseignement et de l'apprentissage (voir Martin et Mussi, 2023).

Iels, après tout, sont les mieux placé·e·s pour comprendre les nécessités de la tâche à accomplir. La lucidité du·de la travailleur·se permet d'infuser le travail de la pensée, de même que de se l'approprier et d'en tirer une fierté. Qui plus est, l'autonomie permettrait à l'individu de déployer son imagination en trouvant des nouvelles façons d'accomplir son travail. La prise de décision collective sur les lieux de travail, par ailleurs, assurerait que même les tâches les plus pénibles ne soient pas vécues comme des épreuves déshumanisantes (Weil 1949, 21-25). Weil (1949) appelle en ce sens à l'autogestion et à l'autopossession des lieux de travail par ceux qui y œuvrent (98-101).

Ces suggestions, il faut le préciser, demeurent partielles. Le travail ne peut être adéquatement compris qu'en intégrant sa dimension incarnée. La forme que prendrait un travail digne dépasse ainsi largement l'interrogation théorique, mais relève bien d'un souci intrinsèquement pratique. Le désir d'un travail digne demeure aujourd'hui un moteur puissant de luttes sociales, des grèves aux initiatives d'autogestion. Sa configuration, sans doute, ne se révélera donc que dans l'action, mais s'y préfigure d'abord un travail d'attention au réel. Une chose reste sûre : nous ne pourrions aspirer à une véritable démocratie sans une réorientation majeure du travail.

Bibliographie

Associations des Infirmières et des Infirmiers du Canada (AIIC). S.d. *Statistiques sur les soins infirmiers*. Montréal : AIIC. <https://www.cna-aiic.ca/fr/soins-infirmiers/les-soins-infirmiers-reglementes-au-canada/statistiques-infirmieres>

Arruzza, Cinzia. 2016. « Functionalist, Determinist, Reductionist: Social Reproduction feminism and its Critics. » *Science & Society* 80 (1): 9–30.

Ayala Alcayaga, Carla Chritina, Jorge Frozzini et Rosalinda Hidalgo. 2021. « Les droits bafoués des travailleurs agricoles étrangers ». *Le Devoir*, 25 mai 2021. <https://www.ledevoir.com/opinion/idees/604085/immigration-les-droits-bafoues-des-travailleurs-agricoles-etrangers>.

Baker, Timothy C. 2006. « Praying to an Absent God: The Poetic Revealing of Simone Weil ». *Culture, Theory and Critique* 47 (2): 133-147.

Barber, Benjamin. 1984. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley CA : University of California Press.

Barouch, Gilles et Hervé Chavas. 1993. *Où va la modernisation ? Dix années de modernisation de l'administration d'État en France*. Paris : L'Harmattan.

Bérubé, Nicolas et Tommy Chouinard. 2021. « Québec s'entend avec la CSN, la CSQ et la FTQ. » *La Presse*, 8 décembre 2021. <https://www.lapresse.ca/actualites/education/2021-12-08/conditions-de-travail-dans-les-cpe/quebec-s-entend-avec-la-csn-la-csq-et-la-ftq.php>

Bigi, Maëlezig et al. 2015. *Travailler au XXI^e siècle. Des salariés en quête de reconnaissance*. Paris : Éditions Robert Laffont.

Bourgault, Sophie. 2015. « Le féminisme du *care* et la pensée politique d'Hannah Arendt. Une improbable amitié ». *Recherches féministes* 28 (1) : 11-27.

Bourgault, Sophie. 2016. « Attentive listening and care in a neoliberal era: weilian insights for hurried times ». *Etica & Politica/Ethics & Politics* 3 (XXVIII): 311-37.

Brugère, Fabienne. 2010. « L'éthique du *care* : entre sollicitude et soin, dispositions et pratiques. » Dans *La philosophie du soin*. Sous la direction de Lazare Benaroyo, 69-86. Paris : Presses Universitaires de France.

Cadeau, Marie-Charlotte. 2009. « Simone Weil : savoir qu'on a faim. » *Journal français de psychiatrie* 32 (1) : 22-24.

Cailler, Bernadette. 1995. « De Simone Weil à Aimé Césaire : Hitlérisme et entreprise coloniale. » *Présence Africaine* 151-152 (3) : 238-50.

- Camus, Albert. 1955. « Le métier d'homme ». *L'express*, 15 mai 1955.
- Charlie Rose. 2006. *David Graeber*, Charlie Rose, 20:07. <https://bib.umontreal.ca/citer/styles-bibliographiques/chicago?tab=5241943>.
- Chevanier, Robert. 1997. « Simone Weil, “la haine juive de soi” ? » *Historical Reflections/Réflexions Historiques* 23 (1) : 73-103.
- Chenavier, Robert. 2001. *Simone Weil. Une philosophie du travail*. Paris : Cerf.
- Chenavier, Robert. 2007. « Simone Weil. Philosophe du travail ». *Revue d'éthique et de théologie morale* 244 (2) : 31-40.
- Chenavier, Robert. 2019. « De Simone Weil à André Gorz : travail ou non-travail ? ». Dans *Mondialisation ou globalisation ? Les leçons de Simone Weil*, dir. Alain Supiot. Paris : Collège de France.
- Chenavier, Robert. 2022. « Le travail, modèle de toute activité ou élément de la multiactivité ? ». *Cahiers philosophiques* 4 (171) : 9-21.
- CNews. 2016. « Espagne : un fonctionnaire s'absente pendant six ans et personne ne le remarque ». *CNews*, 13 février 2016. <https://www.cnews.fr/france/2016-02-13/espagne-un-fonctionnaire-sabsente-pendant-six-ans-et-personne-ne-le-remarque>
- Collard, Damien. 2013. « La gestion contre le travail ? » *Travailler* 30 (2) : 175-95.
- Cook, Bradford. 1953. « Simone Weil : Art and the Artist Under God ». *Yale French Studies* (12): 73–80.
- Cousineau, Marie-Ève. 2022. « Au secours des soignants épuisés ». *Le Devoir*, 18 mai 2022. <https://www.ledevoir.com/societe/sante/712428/au-secours-des-soignants-epuises>
- Cukier, Alexis. 2016a. « Deux modèles de la centralité politique du travail ». *Travailler* 2 (36) : 27-42.
- Cukier, Alexis. 2016 b. « De la centralité politique du travail : les apports du féminisme matérialiste ». *Cahiers du genre* 3 (4) : 151-73.
- Cukier, Alexis. 2017. « Critique démocratique du travail ». *Tracé. Revue de Sciences humaines* (32) : 145-64.
- De Gaujelac, Vincent. 2011. *Travail, les raisons de la colère*. Paris : Seuil.
- De La Grange, Arnaud. 2010. « Vague de suicides à l'usine chinoise des iPhones ». *Le Figaro*, 26 mai 2010. <https://www.lefigaro.fr/international/2010/05/26/01003-20100526ARTFIG00753-vague-de-suicides-a-l-usine-chinoise-des-iphone.php>

Deranty, Jean-Philippe. 2013. « Cartographie critique des objections historicistes à la centralité du travail ». *Travailler* 2 (30) : 17-47.

Devette, Pascale. 2017. « La relation au beau contre l'oppression au travail ? ». *Cahiers Simone Weil* 4 (tome XXXVIII) : 315-38.

Devette, Pascale. 2018. « L'universel dans la différence. La contradiction comme méthode de perception chez Simone Weil et Albert Camus ». *Cahiers Simone Weil* XLI (1) : 23-52.

Devette, Pascale. 2019. « L'attention et le souci des autres dans un monde indifférent : geste moral ou conditionnement social ? À propos de La fragilité du souci des autres. Adorno et le care, par Estelle Ferrarese ». *Philosophiques* 1 (46) : 229-42.

Devette, Pascale et Jonathan Durand-Folco. 2020. « Retrouver la réceptivité : écoute, attention et résonance pour débattre dans un monde polarisé ». *Éthique publique* 22 (1) : 1-22.

Dion-Viens, Daphnée. 2022. « 1400 profs à trouver : la pénurie d'enseignants encore pire que ne le prétend Québec ». *Le Journal de Québec*, 18 août 2022. <https://www.journaldequebec.com/2022/08/18/700-profs-a-trouver-dici-la-rentree#:~:text=%C3%80%20une%20semaine%20de%20la,%C3%89ducation%2C%20Jean%2DFran%C3%A7ois%20Roberge>.

Dobson, Andrew. 2012. « Listening: The New Democratic Deficit ». *Political Studies* 60: 843-59.

Dolly Parton. 1980. « 9 to 5 ». Piste #1 sur *9 to 5 and Odd Jobs*. RCA Victor.

Dommenge, Thomas. 2007. « Simone Weil : le marxisme hors de soi ». *Les études philosophiques* 3 (82) : 207-22.

Duby, Georges. 1978. *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris : Gallimard.

Elzas, Sarah. 2022. « Are 'bullshit' jobs taking over the world of work and promoting inequality? » *RFI*, le 19 février 2022. <https://www.rfi.fr/en/france/20220219-are-bullshit-jobs-taking-over-the-world-and-promoting-inequality>

Erbès-Seguin, Sabine. 1991. « La centralité de la catégorie travail ». *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire* (25) : 103-107.

Falquet, Jules. 2018. « La règle du jeu. Repenser la co-formation des rapports sociaux de sexe, classe et de "race" dans la mondialisation néolibérale ». Dans *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*. Sous la direction de Elsa Dorlin, 71-91. Paris : Presses Universitaires de France.

Fédération Canadienne des Syndicats d'Infirmiers et d'Infirmières (FCSII). 2022. *La moitié du personnel infirmier pense à quitter : comment pouvons-nous les maintenir en santé, heureux et auprès des patients ?* Ottawa : FCSII.

Federici, Silvia. 2019. *Le capitalisme patriarcal*. Paris : La Fabrique.

Fouquet, Annie. 2013. « Un cas singulier d'interdisciplinarité : le concept nomade de travail. » *La Revue/Hermès* 67 (3) : 159-64.

Fragasso-Marquis, Vicky. 2020. « La pénurie de main-d'œuvre suscite de l'inquiétude ». *La Presse*, 31 octobre 2020. <https://www.lapresse.ca/actualites/education/2020-10-31/garderiers/la-penurie-de-main-d-oeuvre-suscite-de-l-inquietude.php>

Friendmann, Georges. 1961. « Sciences sociales et sociologie du travail (II). » *Annales* 16 (5) : 908-21.

Fortier, Isabelle. 2010. « La modernisation de l'État québécois. La gouvernance démocratique à l'épreuve des enjeux du managérialisme ». *Nouvelles pratiques sociales* 22 (2) : 35-50.

Furukawa Marques, Dan et Pascale Devette. 2019. « La dignité au travail, fondation d'une communauté politique dans le Mouvement des sans-terres au Brésil ». *Journal des anthropologues* : 249-73.

Gabellieri, Emmanuel. 2017. *Penser le travail avec Simone Weil*. Bruyères-le-Châtel : Nouvelle cité.

Gagnon, Marc-André. 2019. « Toujours aussi peu d'hommes enseignants ». *Le Journal de Montréal*, 25 septembre 2019. <https://www.journaldequebec.com/2019/09/25/toujours-aussi-peu-dhommes-enseignants>

Gérard, Valérie. 2007. « La remise en cause de l'autarcie morale : le sentiment de soi et les mobiles de l'action chez Simone Weil. » *Les Études philosophiques* 82 (3) : 139-54.

Gérard, Valérie. 2012. « Simone Weil, l'enracinement, la décolonisation. » *Esprit* Août/septembre (8) : 52-68.

Gillespie, Jamie. 2021. « Framing Strikes: A Case Study of Media Depictions of Two Teacher Strikes. » *NERA Conference Proceedings* (4).

Gouvernement du Canada. 2021. *Programme de la garde d'enfants*. Ottawa : Gouvernement du Canada. <https://www.canada.ca/fr/immigration-refugies-citoyennete/services/immigrer-canada/aides-familiaux/enfants.html>

Gouvernement du Québec. 2018. *Les aînés du Québec. Quelques données récentes*. Québec : Gouvernement du Québec. <https://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/fichiers/ainee/aines-quebec-chiffres.pdf>

Gouvernement du Québec. 2022. *Programme pilote d'immigration permanente des préposés aux bénéficiaires*. Québec : Gouvernement du Québec <https://www.quebec.ca/immigration/programmes-immigration/preposes-beneficiaires>

Graeber, David. 2002 « The New Anarchists ». *New Left Review* (13) : 61-73.

Graeber, David. 2004. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Chicago : Prickly Paradigm Press.

Graeber, David. 2009. *Direct Action: An Ethnography*. Chico : AKA Press.

Graeber, David. 2011. *Debt: The First 5000 Years*. New York: Melville House.

Graeber, David. 2014. *Comme si nous étions déjà libres*. Montréal : Lux.

Graeber, David. 2015. *The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. New York: Melville House.

Graeber, David et Marshall Sahlins. 2017. *On Kings*. Chicago: The University of Chicago press.

Graeber, David. 2018. *Bullshit Jobs: A Theory*. New York: Simon & Schuster.

Graeber, David. 2020. « To save the world, we're going to have to stop working ». *Big Issue*, 8 septembre 2020. <https://www.bigissue.com/opinion/david-graeber-to-save-the-world-were-going-to-have-to-stop-working/>

Graeber, David et David Wengrow. 2021. *The Dawn of Everything. A New History of Humanity*. Londres : Penguin Books.

Hermida, J.R.B. (2006). « Simone Weil: A Sense of God ». *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 9 (1): 127-144.

Hermesen, Joke. J. 1999. « The Impersonal and the Other. On Simone Weil (1907-43). » *The European Journal of Women's Studies* (6): 183–200.

Hibou, Béatrice. 2012. *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*. Paris : La Découverte.

Holloway, Mark. 2005. *Human Dignity. Social Autonomy and the Critique of Capitalism*. Londres : Routledge.

Hood, Christopher. 1996. « Exploring variations in public management reform of the 1980s ». Dans *Civil Service Systems in Comparative Perspective*. Sous la direction de Hans A. Berke, Theo A. Toonen et James L. Perry. Bloomington: Indiana University Press.

hooks, bell. 1992. « Representation of Whiteness ». Dans *Black Looks, Race and Representation*, 165-78. Boston: South End Press.

Hufty, Marc, dir. 1998. *La Pensée comptable. État, néo-libéralisme, nouvelle gestion publique*. Paris : PUF.

ICI Radio-Canada. 2022. « Soccer : les règles du jeu ». *Radio-Canada*, 6 juin 2022. <https://ici.radio-canada.ca/jeunesse/scolaire/blogues/120/soccer-regle-jeu/blogue>

Illing, Sean. 2019. « Bullshit jobs : why they exist and why you might have one ». *Vox*, le 9 novembre 2019. <https://www.vox.com/2018/5/8/17308744/bullshit-jobs-book-david-graeber-occupy-wall-street-karl-marx>.

Irwin, Alec. 2001. « Devoured by God: Cannibalism, Mysticism, and Ethics in Simone Weil ». *CrossCurrents* 2 (51) : 257–72.

Jacquier, Charles. 2014. « Simone Weil : chérir et critiquer l'idée de révolution. » *Aden* 13 (1) : 11-27.

Janiaud, Joël. 2009. « Les hommes et les choses. De Simone Weil à elle-même en passant Levinas. » *Archives de Philosophie* 72 (4) : 607-26.

Janiaud, Joël. 2011. « Simone Weil et le déracinement du moi. » Dans *Simone Weil, lectures politiques*. Sous la direction de Valérie Girard, 35-53. Paris : Éditions rue l'ULM.

Janiaud, Joël. 2012. « Simone Weil, le malheur et l'invisible ». *Esprit* (8) : 131-43.

Julliard, Jacques. 2016. « Simone Weil et le monde moderne ». *Commentaire* 3 (155) : 543-52.

Kaplan, Francis. 2007. « Un antisémitisme patiemment argumenté : Simone Weil. » *Les Temps Modernes* 642 (1) : 90-116.

Lamontagne, Nora T. 2021. « “Ça va être l'enfer”, croit le milieu de l'itinérance ». *Le Journal de Montréal*, 6 janvier 2021. <https://www.journaldemontreal.com/2021/01/06/le-milieu-de-litinerance-apprehende-le-couvre-feu>

Laude, Patrick. 1996. « “... Comme une émeraude est verte” : Sur le concept de “personne impersonnelle” chez Simone Weil. » *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 80 (4) : 569-87.

Laugier, Sandra. 2009. « Vulnérabilité et expression ordinaire ». Dans *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Sous la direction de Pascale Molinier, Sandra Laugier et Patricia Paperman, 159-200. Paris : Payot.

Lecerf, Éric. 2016. « Ressaisir la pensée de Simone Weil dans la crise actuelle du travail ». *Tumultes* 46 (1) : 77-93.

Le Goff, Jacques. 1977. *Pour un autre Moyen Âge*. Paris : Gallimard.

Le Goff, Jacques. 2021. « “Valeur travail”. Le retour en grâce ? » *Revue Projet* 381 (2) : 44-48.

Levinas, Emmanuel. 1963. *Difficile liberté. Essais sur le Judaïsme*. Paris : Éditions Albin Michel.

Lindenberg, Daniel. 2012. « Politique de Simone Weil. » *Esprit* Août/septembre (8) : 30-51.

Linhart, Daniele. 2011. « De la domination et de son déni ». *Actuel Marx* 1 (49) : 90-103.

Le Loarne-Lemaire, Séverine et Christine Noël-Lemaître. 2014. « La coopérative, une organisation favorisant le besoin d'enracinement des salariés. Réflexions à partir d'une lecture de la philosophie de Simone Weil ». *La revue des sciences de gestion* 5 (269-70) : 93-100.

Loughead, Tanya. 2007. « Two slices of the same loaf? Weil and Levinas on the demand of social justice ». *Ethical perspectives: Journal of the European Ethics Network* 14 (2) : 117-38.

Loute, Alain et Jean Matthys. 2019. « Centralité, normativité et action du travail. Réflexions autour d'ouvrages récents d'Alexis Cukier et Bertrand Ogilvie ». *Cahiers du GRM* (14) : 1-35.

Massipe, Alexandre. 2010. « Simone Weil et la guerre d'Espagne : l'idéal révolutionnaire à l'épreuve du réel. » *Aden* 9 (1) : 76-84.

Martin, Eric et Sébastien Mussi. 2023. *Bienvenue dans la machine. Enseigner à l'ère numérique*. Montréal : Écosociété

Marty, Céline. 2022. « Les apports de David Graeber à la philosophie du travail : une critique anarchiste du travail. »

Méda, Dominique. 2017. « Repenser le travail et l'emploi par l'écologie. » *Revue Projet* 362 (6) : 51-59.

Merrien, François-Xavier. 1999. « La Nouvelle Gestion publique : un concept mythique ». *Lien social et Politique* 41 : 95-103.

Molinier, Pascale. 2015. « Des différences dans les voix différentes. Entre l'inexpressivité et la surprisivité, trouver le ton ». *Recherches féministes* 1 (28) : 45-60.

Mongin, Olivier. 2012. « Maurice Blanchot, un lecteur attentif de Simone Weil. Entre Emmanuel Levinas et Albert Camus ». *Esprit* Août (8) : 144-53.

Morassee, Marie-Ève. 2023. « Enseignants non qualifiés recherchés ». *La Presse*, 2 février 2023. <https://www.lapresse.ca/actualites/education/2023-02-02/eleves-a-risque/enseignants-non-qualifies-recherches.php>

Mounier, Emmanuel. 1933. « Quelques conclusions. » *Esprit* 10 (1) : 629-36.

Musto, Marcello. 2010. « Revisiting Marx's Concept of Alienation ». *Socialism and Democracy* 24 (3): 79-101.

Nadeau, Jean-François. 2022. « Les infirmières de la FIQ réclament des hausses salariales de plus de 18 % ». *La Presse*, 7 novembre 2022. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1930858/fiq-demandes-convention-collectives-conseil-tresor-quebec-salaires>

Nakano Glenn, Evelyn. 2000. « Creating a Caring Society ». *Contemporary Sociology* 2 (1): 84-94.

Nakano Glenn, Evelyn. 2009. « Le travail forcé : citoyenneté, obligation statutaire et assignation des femmes au care ». Dans *Qu'est-ce que le care ? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Sous la direction de Pascale Molinier, Patricia Paperman et Sandra Laugier, xx-xx. Paris : Payot.

Nakano Glen, Evelyn. 2018. « De la servitude au travail de service : les continuités historiques de la division raciale du travail reproductif payé ». Dans *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*. Sous la direction de Elsa Dorlin, 21-71. Paris : Presses Universitaires de France.

Noddings, Nel. 2002. *Starting at Home. Caring and Social Policy*. Berkeley, University of California Press.

Noguera, José Antonio. 2011. « Le concept de travail et la théorie sociale critique ». *Travailler* 2 (26) : 127-69.

NPR. 2018. « BS Jobs : How Meaningless Work Wears Us Down ». *NPR*, le 3 septembre 2018. <https://www.npr.org/2018/08/28/642706138/bs-jobs-how-meaningless-work-wears-us-down>.

Ordre des Infirmières et des Infirmiers du Québec (OIIQ). 2021. *Rapport des commissaires sur les états généraux de la profession infirmière 2021*. Montréal : OIIQ.

Pilon-Larose, Hugo. 2022. « Les enseignants demandent un nouveau rattrapage salarial. » La presse, 27 octobre 2022. <https://www.lapresse.ca/actualites/education/2022-10-27/renouvellement-des-conventions-collectives/les-enseignants-demandent-un-nouveau-rattrapage-salarial.php>

Poirier, Yves. 2021. « Couvre-feu : l'itinérant décédé craignait de recevoir une contravention ». TVA Nouvelles, 19 janvier 2021. <https://www.tvanouvelles.ca/2021/01/19/couvre-feu-litinerant-decede-craignait-de-recevoir-une-contravention>

P'tit Belliveau. 2020. « L'eau entre mes doigts ». Piste #10 sur *Greatest Hits Vol. 1*. Bonsound.

Reed, Robert Charles. 2013. « Decreation as Substitution: Reading Simone Weil through Levinas. » *The Journal of Religion* 93 (1): 25–40.

Renault, Emmanuel. 2013. « Autonomie et identité au travail ». *Travailler* 2 (30) : 125-145.

Renault, Emmanuel. 2016. « Émanciper le travail : une utopie périmée ? ». *Revue de MAUSS* 2 (48) : 151-64.

Renault, Emmanuel. 2017. « Héritages et actualité de la critique immanente du travail ». Dans *Travail vivant et théorie critique*, dir. Par Alexis Cukier, 59-84. Paris : Presses Universitaires de France.

Renault, Emmanuel. 2021. « Les sciences sociales critiques face à la souffrance au travail et aux suicides au travail. Controverses scientifiques, épistémologiques et politiques. » *Travailler* 46 (2) : 145-64.

Renault, Emmanuel. 2022. « Démocratiser le travail ». Dans *Travail e(s) t liberté ?*, dir. Par Enrico Donaggio, José Rose et Mariagrazia Cairo, 69-94. Toulouse : Érès.

Rey Puente, Fernando. 2007. *Simone Weil et la Grèce*. Paris : L'Harmattan.

Rifkin, Jeremy. 1996. *La fin du travail*. Paris : La Découverte.

Roche, Anne. 2015. « L'année d'usine de Simone Weil (1934-1935) ». *Les temps modernes* 3 (684-685) : 204-14.

Rosa, Hartmut. 2019. « La société de l'écoute. La réceptivité comme essence du bien commun ». *La découverte* 53 (1) : 361-95.

- Rosa, Hartmut. 2020. *Résonance. Rendre le monde indisponible*. Paris : La découverte.
- Sanders, Lynn. 1997. « Against Deliberation ». *Political Theory* 25 (3): 347-76.
- Ruddick, Sara. 1980. « Maternal Thinking ». *Feminist Studies* 6 (2) : 342-67.
- Schwartz, Herman. 1994. « Small states in big trouble. State reorganizing in Australia, Denmark, New-Zealand and Sweden in the 1980s ». *World Politics* 46: 527-55.
- Soffia, Magdalena, Alex J Wood et Brandon Burchell. 2022. « Alienation Is Not ‘Bullshit’: An Empirical Critique of Graeber’s Theory of BS Jobs. » *Work, Employment and Society* 36 (5): 816-40.
- Statistiques Canada. 2021. *Étude : Le personnel des services de garde d’enfants au Canada*. <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/210625/dq210625a-fra.htm>
- Tadepalli, Apporva. 2021. « The Paradox of Caring About ‘Bullshit’ Jobs ». *The Atlantic*, 2 avril 2021. <https://www.theatlantic.com/culture/archive/2021/04/kikuko-tsumura-new-kind-office-novel-theres-no-such-thing-as-an-easy-job/618474/>.
- Tarnowski, Louis. 2016. « Refuser de parvenir ». *Ballast* 2 (5) : 104-11.
- Thermitus, Tamara. 2022. « Que sont devenus nos anges gardiens ? » Pivot, 13 mars 2022. <https://pivot.quebec/2022/03/13/que-sont-devenus-nos-anges-gardiens/>
- Thierry, Albert. 1916. *Testament d’un combattant — Les Conditions de la Paix – Essai de morale révolutionnaire*. Paris : Union pour la vérité.
- Tronto, Joan C. 1993. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. New York : Routledge.
- Tronto, Joan C. 2010. « Creating Caring Institutions: Politics, Plurality, and Purpose ». *Ethics and Social Welfare* 4 (2): 158–171.
- Stone, Deborah. 2005. « For Love nor Money ». Dans *Rethinking Commodification. Cases and Readings in Law and Culture*. Sous la direction de Martha Ertman et Joan C. Williams, 271-89. New York: NYU Press.
- Verlhac, Martine. 2010. « Suicides au travail : le tournant gestionnaire et le déficit philosophique ». *Les temps modernes* 1 (657) : 235-46.
- Vetö, Miklos. 2009. « Simone Weil et l’histoire de la philosophie. » *Archives de Philosophie* 72 (4) : 581-606.
- Vilain Pingouin. 1990. « Le train ». Piste #6 sur *Vilain Pingouin*. Audiogram.

Weil, Simone. 1933. « Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne ? ». Dans *Œuvres*. Sous la direction de Florence de Lussy, 251-71. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 1935. « Lettres à Albertine Thévenon ». Dans *Œuvres*. Sous la direction de Florence de Lussy, 141-49. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 1936/1937. « Lettres à Auguste Detoeuf et René Berlin ». Dans *Œuvres*. Sous la direction de Florence de Lussy, 173-81. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 1940. « Notes sur la suppression générale des partis politique ». Dans *Écrits de Londres et dernières lettres*. Sous la direction de Albert Camus, 126-142. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 1940/1941. « L'*Illiade* ou le poème de la force ». Dans *Œuvres*. Sous la direction de Florence de Lussy, 511-526. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 1941. « Expérience de la vie d'usine. Lettre ouverte à Jules Roumains ». Dans *Œuvres*. Sous la direction de Florence de Lussy, 193-210. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 1947. *La pesanteur et la Grâce*. Paris : Plon.

Weil, Simone. 1949. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 1951. *La condition ouvrière*. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 1955. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Paris : Gallimard.

Weil, Simone. 2014. *La source grecque*. Paris : Éditions Nouveau Monde.

Weil, Simone. 2019. *La Personne et le sacré*. Paris : Éditions Allia.

Weil, Simone. 2022. *Attente de Dieu*. Paris : Albin Michel.

Weil, Sylvie. 2009. *Chez les Weil, André et Simone*. Paris : Buchet Chastel.

Worms, Frédéric. 2007. « Les effets de la nécessité sur l'âme humaine : Simone Weil et le moment philosophique de la seconde guerre mondiale. » *Les études philosophiques* 82 (3) : 223-37.