

LE TRAVAIL EN ACTION

Le travail comme police sociale

Gaëlle Jeanmart

philocité

Groupe & Société

Publication pédagogique d'éducation permanente



C.D.G.A.I.

GRAVITÀ IN ACTION



CDGAI
Centre de Dynamique des Groupes et d'Analyse Institutionnelle asbl

Publication pédagogique d'éducation permanente



Le travail comme police sociale

Auteure
Gaëlle Jeanmart

philocité

Concept et coordination
CDGAI

Collection Travail en action - 2012

Éditrice responsable : Chantal Faidherbe
Présidente du C.D.G.A.I.
Parc Scientifique du Sart Tilman
Rue Bois Saint-Jean, 9
B 4102 - Seraing - Belgique

Graphisme : Le Graphoscope
legraphoscope@gmail.com

TRAVAIL EN ACTION

Cette publication a trouvé forme suite aux questions exprimées par des travailleurs du secteur non marchand.

Intentions de ce livret

- ◆ Sensibiliser aux concepts d'influence et de pression sociale
- ◆ Eclairer certaines questions liées à la pression sociale à travers des textes d'auteurs, des expériences racontées et des références culturelles
- ◆ Permettre le questionnement par rapport à la pression sociale et aux attentes de rôle
- ◆ Ouvrir à la réflexion sur le positionnement de chacun face à la pression sociale d'une part et d'autre part, à sa propre contribution à cette pression

Publics visés

- ◆ Les animateurs, formateurs, coordinateurs, directeurs de l'associatif et des services publics
- ◆ Les enseignants, les CPMS, les intervenants GRH
- ◆ Les psychologues, psychiatres, médecins, infirmiers
- ◆ Toute personne intéressée par le sujet

Les publications d'éducation permanente du CDGAI

La finalité de ces publications est de contribuer à construire des échanges de regards et de savoirs de tout type qui nous permettront, collectivement, d'élaborer une société plus humaine, plus «reliante» que celle qui domine actuellement. Fondée sur un système économique capitaliste qui encourage la concurrence de tous avec tous et sur une morale de la responsabilité, notre société fragilise les humains, fragmente leur psychisme et mutile de nombreuses dimensions d'eux-mêmes, les rendant plus vulnérables à toutes les formes de domination et d'oppression sociétales, institutionnelles, organisationnelles, groupales et interpersonnelles.

La collection Travail en action

Cette collection propose des publications abordant le thème général du «travail», champ hautement investi socialement et économiquement aussi bien au niveau sociétal qu'institutionnel, organisationnel, groupal et individuel.

En crête ou en creux, le travail ou notre absence de travail s'impose dans notre société comme une manière de nous définir, de structurer nos vies, notre temps, nos espaces.... Il peut aussi bien être source de notre emprisonnement mental et physique qu'un terrain pour nous émanciper individuellement et collectivement.

Ces publications proposent une lecture critique de l'organisation du travail sous le prisme de la souffrance qui peut en résulter. Tout en se voulant dénonciatrices des mécanismes structurels qui produisent insidieusement ces souffrances, elles se proposent également comme des grilles de lecture de l'expérience vécue ou écoutée par les acteurs des secteurs sociaux, socioculturels, de la santé et de l'économie sociale, dans l'intention de démarrer ou renforcer des cheminements individuels et collectifs permettant de construire des issues possibles.

Pour choisir les thèmes de ces publications pédagogiques, nous avons écouté et questionné divers acteurs du secteur social et socioculturel de Liège et Bruxelles. Pour l'accueil qu'ils nous ont réservé la franchise de leurs échanges, nous remercions toutes les personnes rencontrées au détour de notre écoute de ces secteurs et territoires.



SOMMAIRE

Introduction	9
- La valeur du travail	
- Généalogie de la valeur du travail	
- Enjeux du livret	
Fiche 1 - Le travail chez les Grecs	14
- Le travail ne définit pas l'humanité de l'homme, mais la défigure	
- L'argent comme puissance d'aliénation	
- Une vie véritablement humaine est une vie libre et l'élément de la liberté, c'est la pensée.	
Fiche 2. La conception chrétienne du travail	21
- Valorisation du travail et de l'esclavage dans la doctrine de Saint Paul	
1. De l'esclavage	
2. Du travail	
- Une spiritualité du travail intellectuel et manuel	
1. Le travail intellectuel	
2. Le travail manuel et l'esprit du capitalisme	
3. Le travail comme police sociale	
4. Rythmes propres et rythmes collectifs	
5. Travail et loisirs : une logique de consommation	
Conclusion	39
Quelques pistes de lecture	41



TRAVAIL EN ACTION

INTRODUCTION

LA VALEUR DU TRAVAIL

Le travail est devenu un élément essentiel de notre société et de notre vie : il occupe la majeure partie de notre temps et de notre existence ; il détermine notre train de vie et notre place dans la société, notre utilité et nos droits. Être sans travail, c'est alors à la fois être inutile, sans valeur et sans droits. Ce qui pose tout de même question au sujet de l'identité des hommes et particulièrement de leur identité sociale.

Sommes-nous encore totalement et proprement humains si nous n'avons pas de travail ?

Sommes-nous alors privés d'une dimension essentielle de la vie humaine ? Le travail semble être devenu en Occident la source principale, sinon la source unique, de la valeur, un des plus hauts moyens d'expression de soi et de réalisation de soi : une vie réussie est une vie de travail et pas d'oisiveté. Une vie réussie est une vie au milieu des autres et c'est le milieu professionnel qui s'offre tout naturellement comme le principal lieu de socialisation (et plus le village ou la messe, et moins qu'autrefois, le sport ou les loisirs – qui sont également devenus des catégories du travail : il y a des sportifs professionnels, des joueurs d'échecs ou de poker dont c'est le « métier »).

Le travail semble si bien être la seule ou principale source de la valeur des individus que nous sommes conduits à appeler « travail » des activités diverses pour qu'elles soient enfin reconnues, valorisées et dès lors valorisantes : on a vu naître de nouvelles catégories comme celle de travail ménager ou de travail éducatif par exemple, visant à conférer à certaines tâches un statut social et à la mère de famille un rôle dans la société qu'elle n'aurait pas si ce terme n'y était accolé comme une revendication de considération (« moi aussi, je travaille : j'élève les enfants »).

Et pourtant, il semble qu'il y ait dans cette valorisation uniforme du travail comme une escroquerie, dénoncée notamment par Galbraith :

«Le mot travail s'applique simultanément à ceux pour lesquels il est épuisant, fastidieux, désagréable et à ceux qui y prennent manifestement plaisir et n'y voient aucune contrainte, avec un sens gratifiant pour leur importance personnelle, peut-être, ou de la supériorité qu'on leur reconnaît en plaçant les autres sous leurs ordres. Travail désigne à la fois l'obligation imposée aux uns et la source de prestige et de fortes rémunérations que désirent ardemment les autres, et dont ils jouissent. User du même mot pour les deux situations est déjà un signe évident d'escroquerie. Mais ce n'est pas tout. Les individus qui prennent le plus de plaisir à leur travail – on ne le soulignera jamais assez – sont aussi presque universellement les mieux payés. C'est admis» (Les mensonges de l'économie : vérités pour notre temps, Paris, Grasset, 2004).

Pourquoi faut-il alors combattre ? Vers quoi se diriger ?

- ◆ Faut-il combattre pour un travail pour tous, parce que le chômage est identifié à l'absence de valeur ? Mais alors ne renforce-t-on pas l'idée que, sans travail, l'individu n'a aucune valeur pour la société ?
- ◆ Faut-il combattre pour que diverses activités non rémunérées soient également appelées «travail» de façon à les faire entrer dans le calcul de la richesse d'un pays, de même qu'on fait entrer dans la société ces nouveaux travailleurs sans salaires (les ménagères, les bénévoles, les sportifs, les artistes) ? C'est notamment la fonction de l'indice de la qualité de vie d'un pays proposé par le roi du Bhoutan, Jigme Singye Wangchuck, le «Bonheur International Brut» : il entre en effet dans le champ de l'économie des valeurs spirituelles bouddhistes.

Mais alors ne risque-t-on pas de réduire l'ensemble des activités humaines au travail en ne laissant rien subsister en dehors de la sphère du travail et en ne trouvant plus aucune forme d'être ensemble distincte de celles guidées par les nécessités du travail (ou alors «traîner au café» ou «glander dans la rue», ce qui relayerait facilement l'imaginaire social sur la vie du chômeur et de la «racaille») ?

◆ Faut-il combattre pour libérer le travail afin qu'il devienne pour tous un moyen d'expression de soi-même plutôt qu'aliénation, et qu'il procure à tous de façon égale plaisir et moyens de subsistance équivalents – comme le voulait notamment Marx ? Mais alors n'oublie-t-on pas l'autre possibilité, qui n'est pas de libérer le travail, mais de libérer l'homme du travail, en inventant de nouvelles catégories d'activités libres dans lesquelles il puisse se réaliser et de nouveaux rapports sociaux remettant en cause ceux qui structurent notre société autour de la richesse et du travail, deux catégories reines d'une société capitaliste ?

La réflexion proposée ici vise à sortir des évidences qui entourent la notion de travail, à mesurer et à questionner cette «valeur» (de quelle histoire provient-elle et quelles sont les conséquences de l'extraordinaire valorisation du travail parmi toutes les activités humaines ?). L'enjeu est d'ouvrir la possibilité de penser une société sans travail, et cette possibilité est rendue plus urgente par le fait que le travail est devenu, comme le souligne Dominique Méda , notre «fait social total» (Méda, 1998).

GÉNÉRALOGIE DE LA VALEUR DU TRAVAIL

Comment approcher de manière critique cette notion ?

Une première façon est de se pencher sur les formes problématiques du travail aujourd'hui : le travail immigré, le travail précaire, le travail protégé, le travail illégal, le travail aliénant parce qu'il est abstrait (simple monnaie d'échange de sa force et de son temps), les maladies du travail, le suicide au travail, etc. ; en parlant de la façon dont être privé de travail peut signifier être privé d'autres choses : d'identité sociale, de droits sociaux, etc.

Une deuxième façon est de tenter de se défaire de son évidence, de sa valeur incontestable, par l'histoire de son évolution. Pour nous, le travail est une catégorie homogène. Et pourtant nous mettons derrière l'expression des notions très diverses : celle d'effort, celle de satisfaction des besoins, celle de production, celle d'artifice, celle d'échange, celle de salaire ou de rémunération, etc. Comment s'articulent-elles ? Nous ne cherchons pas vraiment à le savoir. Par quels présupposés historiques et idéologiques est structurée cette constellation ? Nous ne le savons pas non plus. Tout se passe comme si nous n'avions besoin d'aucune analyse approfondie et explicite de ses différentes significations.

Or, si l'on considère, le caractère historique du sens du mot «travail» (ou de ses correspondants grecs et latins) et le caractère historique surtout de la valeur accordée au travail (plutôt donc que de considérer le travail comme une catégorie anthropologique permanente), on s'aperçoit que sa définition par l'activité de production salariée est moderne, comme est moderne aussi sa valorisation sociale. Autrement dit, si les hommes ont toujours dû se confronter à la nature pour survivre, ces activités n'ont pas toujours été rassemblées sous la catégorie unique du «travail» et le travail n'a pas toujours été au fondement de l'ordre social et de la distribution des richesses. Nous nous proposons donc de voir comment se sont constituées nos évidences au sujet du travail, pourquoi il est devenu si important dans la définition d'une vie réussie, et avec quelles conséquences.

ENJEUX DU LIVRET

Nous souhaitons ramener à la surface des réflexions anciennes (de la Grèce classique et du christianisme médiéval) sur le travail pour favoriser une approche critique de la notion, encourager de la sorte le débat public sur la place, le sens, les problèmes et enjeux du travail de façon à ouvrir des perspectives qui ne paraissent pas si évidentes aujourd'hui.

L'enjeu est donc de raviver un débat actuellement terni par des évidences trop puissantes de façon à pouvoir choisir d'avantage le type de société dans laquelle nous souhaitons vivre et s'éveiller à des aspects aliénants du travail que nous n'aurions peut-être pas aperçus d'emblée.

FICHE 1

LE TRAVAIL CHEZ LES GRECS

La majorité des études anthropologiques et historiques faites sur ce que nous appelons le «travail» en Grèce ancienne s'accordent pour souligner la dépréciation manifeste et massive dont il souffre¹. La hiérarchie des activités s'ordonne selon le plus ou moins grand degré de dépendance par rapport aux autres hommes qu'elles impliquent. En bas de l'échelle se trouve l'activité des esclaves, utile à pourvoir aux besoins essentiels. Les activités de servage appartiennent à une catégorie désignée par le terme de *ponos* qui englobe tout ce qui est pénible et a le même sens que le latin *labor* qui a donné l'adjectif «laborieux». Être véritablement humain, ce n'est pas survivre, en assumant la nécessité des besoins élémentaires dans la douleur et l'effort. Les esclaves ont en réalité la même fonction que les animaux domestiques ; leurs activités «laborieuses» n'en font pas des êtres humains.

LE TRAVAIL NE DÉFINIT PAS L'HUMANITÉ DE L'HOMME, MAIS LA DÉFIGURE.

Au second rang des activités dévalorisées, on trouve celles qui sont regroupées sous le terme d'*ergon* (l'«œuvre»), le deuxième mot grec pour nommer le travail et qui désigne les activités des artisans. En réalité, les artisans appartiennent à la même catégorie que les mendiants : celle où l'on ne vit que de la volonté d'autrui (sous la forme d'une commande ou d'une obole). Les activités commerciales (ce qui deviendra le *negotium* chez les Romains, opposé à l'*otium*, le «loisir») sont également condamnées pour la même raison, à savoir la servitude qu'elles entraînent à l'égard des désirs d'autrui et le fait qu'elles sont

1 P. Aymard, «Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque», *Revue d'Histoire de la philosophie et d'Histoire générale de la civilisation*, (1943), p. 124-146 ; id., «L'idée de travail dans la Grèce archaïque», *Journal de Psychologie*, (1948), p. 29-45 ; A. Koyré, «Les philosophes et la machine», *Critique*, (1948), p. 324-333 et p. 610-629.

réalisées en vue d'autre chose : gagner de l'argent, par exemple, et non pour elles-mêmes ; l'artisan n'est donc pas perçu comme un créateur de belles choses, façonnées pour elles-mêmes ; c'est un imitateur qui manufacture un objet utile à quelqu'un d'autre ou à gagner sa vie. Une vie de travail est une vie servile ; le travail n'est pas conçu comme pouvant permettre de franchir les classes sociales et d'inverser les positions acquises par la naissance. Il est considéré comme contraint par les besoins naturels de notre organisme. La situation moderne où le travail pourrait par habitude être lui-même devenu un besoin aurait d'ailleurs paru être un comble de l'aliénation.

Aristote (384 – 322 av. J.C.) rêve en ce sens d'une mécanisation du travail qui permette de libérer l'homme et de rendre non nécessaire l'esclavage :

«Si, en effet, chaque instrument était capable, sur une simple injonction, ou même pressentant ce qu'on va lui demander, d'accomplir le travail qui lui est propre, (...) si les navettes tissaient d'elles-mêmes, et les plectres pinçaient tout seuls la cithare, alors, ni les chefs d'artisans n'auraient besoin d'ouvriers ni les maîtres d'esclaves» (Aristote, Politique, I, 4, 1253b33).

L'idée que la machine est utile repose sur une conception négative du travail comme activité aliénante. Si le travail était une façon de se réaliser, rien ne suggérerait l'invention des machines et des robots qui empêcheraient la réalisation de soi par le travail.

L'ARGENT COMME PUISSANCE D'ALIÉNATION

Le travail est sans doute nécessaire parfois pour survivre, mais il doit précisément être limité à cette survie : c'est le sens d'une distinction que le même Aristote propose entre l'administration familiale, qui vise l'acquisition d'un patrimoine permettant aux membres d'une famille de vivre et, si possible, de vivre bien, et la chrématistique, qu'il définit comme l'art qui consiste à augmenter indéfiniment son capital par le commerce et la spéculation. Car ce qui fait la valeur d'une vie, ce n'est pas le travail, ni encore moins l'argent, c'est le bonheur.

Or, si le travail comme pratique pénible n'est pas du côté du bonheur, la recherche du profit en est plus loin encore : ceux «qui s'acharnent à penser qu'il faut ou sauvegarder ou augmenter à l'infini son avoir en monnaie» font en réalité des «efforts pour vivre et non pour mener une vie heureuse, et comme le désir de vivre n'a pas de limite, les moyens eux aussi on les désire sans limite» (Aristote, Les politiques, I, 4, 1258 a 19). Ils se trompent de fin : travailler est utile à vivre, mais la fin de l'existence ne doit pas être de vivre – auquel cas, nous ne sommes rien d'autre que des animaux – pour être proprement humain, il faut «bien vivre», et mieux encore «bien vivre ensemble».

Dans la lignée d'Aristote, Marx insiste sur l'aliénation d'un travail visant à produire de l'argent et non un objet qui exprime la puissance créatrice d'un homme. Selon Marx, la puissance d'aliénation de l'argent est totale parce que l'argent achète tout et qu'il devient l'identité totale de son possesseur :

«Ce que je peux m'approprier grâce à l'argent, ce que je peux payer, c'est-à-dire ce que l'argent peut acheter, je le suis moi-même, moi le possesseur de l'argent. Ma force est tout aussi grande qu'est la force de l'argent. Les qualités de l'argent sont mes qualités et mes forces essentielles en tant que possesseur de l'argent. Ce que je suis et ce que je puis n'est donc nullement déterminé par mon

individualité. Je suis laid, mais je peux m'acheter la plus belle femme. Donc je ne suis pas laid, et l'effet de la laideur, sa force repoussante, est annulé par l'argent» (Marx, Manuscrits de 1844, p. 209).

L'argent permet d'objectiver son possesseur : laid, il devient beau ; mais dans cette objectivation se perd le sujet et son identité propre. Il n'est séduisant qu'autant qu'il est riche et personne ne s'y méprend, pas même lui...

UNE DIE VÉRITABLEMENT HUMAINE EST UNE DIE LIBRE ET L'ÉLÉMENT DE LA LIBERTÉ, C'EST LA PENSÉE.

Si, dans l'Antiquité, le travail ne fait pas la valeur de l'homme, quelles sont alors les activités les plus propres à le réaliser ?

«Si nous voulons développer ce qu'il y a de plus humain en nous, nous rapprocher du divin, nous devons nous écarter de ces tâches et les abandonner à l'esclave, qui n'est justement pas un homme. Être humain, ce sera autre chose : faire de la philosophie, contempler le beau, pratiquer l'activité politique, dans tous les cas, utiliser sa raison, car l'homme est un être raisonnable. Il y a dans la philosophie grecque un intense effort pour rejeter au loin l'animalité et cultiver ce que la Grèce vient de découvrir : la raison» (Méda, op.cit., p. 44).

L'être humain a besoin du «loisir» (scholè en grec et otium en latin) pour exister véritablement. L'homme n'est vraiment lui-même que quand sa pensée et sa liberté trouvent à s'exprimer dans le loisir, c'est-à-dire en dehors de la sphère des activités nécessaires, en dehors du travail qui l'enchaîne aux besoins de la survie.

Dans le travail, l'âme ne perd pas seulement sa liberté, elle est aussi déformée par ces activités répétitives et inintelligentes qui lui coupent l'accès à une réflexion subtile que seule une vie gratuite et une activité désintéressée permettent. Si l'otium s'oppose au negotium, ce n'est pas seulement parce que le temps ne peut être utilisé à tout, mais aussi parce que les activités de la survie abrutissent. Le loisir est la condition à la fois matérielle et mentale de l'apprentissage. C'est ainsi que le terme grec pour nommer le «loisir», scholè, sert en français (comme dans les langues dites «latines») à désigner le lieu de l'apprentissage : l'«école» (scuola en italien, escuela en espagnol, escola en portugais, School en anglais, Schule en allemand, etc.).

Questionner notre actualité en contraste avec la conception grecque :

Considère-t-on aujourd'hui que le travail humanise ?

Dans l'idéologie d'une société qui admet l'esclavage, les valeurs positives liées à la contemplation, à l'intelligence (naturelle), à la vie libérale et oisive, à la scholè, ont été opposées aux valeurs négatives liées au travail servile, au domaine de l'utilitaire, de la production et de l'artifice. L'échange n'est pas à la source du lien social, qui au contraire n'existe que pour les citoyens dans l'espace où, dépris, dégagé du devoir de travail, on est capable de participer à la détermination du bien-être collectif. Le lien social passe par le débat politique argumenté et rationnel.

Cette absence de valeur sociale de l'activité du travail, certes nécessaire mais déshumanisante, implique aussi que le travail ne pouvait pas faire l'objet d'une réflexion dans la mesure où l'activité de penser était conçue en opposition à lui ; le travail ne pouvait pas devenir un concept philosophique. En somme, l'homme travaille avant que ce qu'on définira plus tard comme «le travail» devienne un objet de réflexion et de philosophie.

La non-valorisation du travail est liée à une conception métaphysique, à une façon d'organiser et de hiérarchiser le monde : celui-ci est considéré comme coupé en deux ; il y a le monde supra-lunaire, constitué d'un ensemble d'astres immobiles, et considéré pour cette raison comme immortel, et le monde sublunaire (notre terre), qui est soumis au mouvement et donc à la génération et à la corruption (à la naissance et à la mort).

On trouve une hiérarchie parallèle des connaissances propres à chacun de ces mondes : les mathématiques et la philosophie, définies par Aristote comme la science des premiers principes, des essences ou figures immuables, valent plus et mieux que les sciences techniques. Peut-être ne s'étonnera-t-on pas alors de ce hiatus profond entre la pensée théorique et le développement des techniques en Grèce ? Il nous paraît aujourd'hui étrange que les Grecs n'aient pas inventé de machines, alors qu'ils disposaient de connaissances mathématiques poussées. C'est tout simplement qu'ils ne voyaient pas la nécessité de produire plus, mais bien davantage celle de déterminer une sphère d'existence séparée à la fois de la vie familiale et du travail, dans laquelle chaque citoyen pouvait venir exercer son jugement et sa raison. Si nous voulons questionner nos évidences, ils constituent donc un intéressant contrepoint.

Les Grecs n'ont certainement pas inventé de machines, mais ils ont par contre inventé une nouvelle forme de gouvernement : la démocratie. Pourquoi ? Ce monde-ci est celui où l'on doit faire face à la nécessité, à l'éternel retour des besoins à satisfaire qui est opposé au monde libre, celui de l'activité politique et de la discussion rationnelle qui peut la fonder. Les Grecs ont une conception de l'activité politique qui l'associe à la liberté et à la raison : la politique ne peut pas être une gestion des besoins ni privés, ni nationaux (il n'y a pas de politique économique, c'est un concept impensable dans l'Antiquité).

La politique est définie à la fois par son objectif, la détermination des enjeux de la vie en société et donc la définition du bien être commun, et par les moyens de cette élaboration/définition/détermination : la raison et la parole (qui traduisent un seul mot : logos). Ce qui définit le plus proprement l'humanité, c'est la capacité discursive et rationnelle permettant la participation au débat public : l'homme est un «zoon politikon», un animal politique.

FICHE 2

LA CONCEPTION CHRÉTIENNE DU TRAVAIL

Dans le récit biblique de la genèse du monde, le travail occupe un rôle central : c'est la sanction du péché originel pour l'homme, c'est la malédiction s'abattant sur l'humanité la coupant d'un Eden de farniente. Le bonheur est donc identifié originellement à l'absence de contrainte et le travail symbolise le malheur par la contrainte :

«Alors Yahvé dit au serpent: 'Parce que tu as fait cela, maudit sois-tu entre tous les bestiaux et toutes les bêtes sauvages. Tu marcheras sur ton ventre et tu mangeras de la terre tous les jours de ta vie. Je mettrai une hostilité entre toi et la femme, entre ton lignage et le sien. Il t'atteindra à la tête et tu l'atteindras au talon'. À la femme, il dit : 'Je multiplierai les peines de tes grossesses, dans la peine tu enfanteras des fils. Ta convoitise te portera vers ton mari, et lui dominera sur toi'. À l'homme, il dit : 'Parce que tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé de l'arbre dont j'avais interdit de manger, maudit soit le sol à cause de toi ! À force de peines tu en tireras subsistance tous les jours de ta vie. Il produira pour toi épines et chardons et tu mangeras l'herbe des champs. À la sueur de ton visage tu mangeras ton pain, jusqu'à ce que tu retournes au sol, puisque tu en fus tiré, car tu es glaise et tu retourneras à la glaise» (Genèse, 2, 25).

Le texte définit la vie humaine pécheresse par deux formes sexuées de travail : d'une part, le «travail» avant l'accouchement, qui lie l'origine de la vie à la douleur ; la femme enfante désormais dans les larmes. D'autre part, le « travail » de la terre par les hommes, qui lie de la même façon la survie humaine au labeur parce que, laissée en l'état, la nature ne fournit plus de quoi survivre.

Le travail est donc une malédiction ; l'étymologie de notre terme garde d'ailleurs ce sens puisque le tripalium est une machine à trois pieux, souvent utilisée comme instrument de torture : le travail est étymologiquement lié à l'effort et à la souffrance.

Il faut cependant prêter attention à l'origine de la sanction : c'est un acte libre, un choix. La nécessité de travailler pour survivre est donc un effet paradoxal de la liberté humaine. Le travail est en ce sens une activité liée à l'expression d'une liberté proprement humaine. C'est cette conception paradoxale, qui lie le travail tout à la fois à la liberté et à la pénitence, qui ouvre la possibilité d'une conception spirituelle du travail dans la chrétienté. Le travail est châtiment et rédemption ; il est le péché et la façon de se rattraper, exercice spirituel par excellence.

Comme le souligne C. Rogue,

«À chaque instant, la nécessité du travail doit s'imposer contre la tentation de 'baisser les bras', tentation redoublée, au sein d'une nature qui ne veut pas se laisser faire, par la propension de ma propre nature à chercher le plaisir bien plus que la douleur et l'effort. On voit alors que ce qui fait la pénibilité essentielle de tout travail, c'est qu'il n'y a pas de travail qui ne soit en même temps un travail sur soi : l'homme doit donc apprendre à se vaincre lui-même. Dans cette victoire sur soi-même, c'est l'aspect culturel du travail que l'on voit apparaître : le travail est œuvre de transformation de la nature par laquelle l'homme se transforme lui-même» (C. Rogue, Le travail, Armand Colin, 2005, p. 10).

Le travail est le lieu d'un exercice des vertus parce qu'il est toujours parallèlement un travail sur soi en même temps qu'un travail de la terre : le courage d'ailleurs change de sens, il n'est plus lié à la manifestation la plus éclatante du héros capable de vaincre la peur pour se porter au devant des dangers, il devient laborieux : courage de lutter au quotidien contre ses propres penchants.

Le travail est intrinsèquement lié à la tentation : puni pour avoir cédé à cette tentation, l'homme doit travailler à y résister quotidiennement, de sorte que la pratique de la vertu est un travail quotidien, un travail de résistance à la paresse et à l'envie de rien.

Il faut noter la rupture profonde par rapport au monde grec, où l'univers du travail est étranger à la morale. Il n'y a pas de vertu propre à cette activité humaine et l'effort n'est pas lié au mérite d'un individu ; c'est tout au contraire l'aisance, la rapidité et la liberté qui font la valeur d'un homme. Ainsi, dans sa théorie du tripartisme social définissant trois catégories de citoyens correspondant à trois fonctions sociales et à trois vertus, Platon fait-il correspondre une vertu aux deux premières classes – la sophia (la «sagesse») aux gouvernants ; le courage, andreia, aux guerriers – tandis que la troisième vertu, la tempérance (sôphrosunè), n'est plus spécifique de la troisième classe, celle des travailleurs ; elle est répandue à travers toute la Cité. Vernant tire les leçons de cette étonnante dissymétrie qui ne s'explique, dit-il, «que par le refus d'accorder à ceux dont le travail constitue la fonction sociale une vertu positive. On peut dire, poursuit-il, que pour Platon le travail reste étranger à toute valeur humaine et que sous certains aspects il lui apparaît même comme l'antithèse de ce qui dans l'homme est essentiel» (Vernant, Prométhée et la fonction technique , p. 12).

Le changement dans la valorisation du travail est en réalité aussi un changement dans la conception de la vie morale : agir moralement est désormais rendu possible par un «travail» préalable sur soi-même décrit notamment, dans les Confessions de Saint Augustin :

«Je peine sur moi-même (laboro hic et laboro in me ipso). Je suis devenu pour moi une terre excessivement ingrate qui me met en nage (factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii)» (X, XVI, 25).

Le moi est une terre ingrate : la métaphore agraire est ici sous-jacente. Elle laisse supposer déjà tout le labeur et toute la sueur (labor et sudor) nécessaires pour atteindre la vertu. On peut considérer les Confessions comme « l'archétype du dispositif de travail sur soi »². La confession est en effet fondée sur une conscience réflexive qui prend la faute et le désir qui la porte comme objet et qui n'est jamais ni spontanée, ni totale. Il y a tout un processus réminiscent qui est de l'ordre du travail – le travail de la mémoire et du ressouvenir associé, symptomatiquement, au « travail des larmes », *negotium flendi* (VIII, XII, 28) – et qui vise à élargir l'accès bien étroit que l'on a initialement à soi-même, à jeter un peu de lumière sur l'obscurité première et fondamentale du rapport à soi.

La psychanalyse et les autres méthodes thérapeutiques de la psychologie clinique contemporaine héritent ainsi, comme on le souligne régulièrement, d'un plaisir de l'analyse de soi, d'une technologie du soi consistant à s'examiner sans cesse et à découvrir les désirs cachés en soi, mais elles héritent aussi de la notion d'un « travail de soi sur soi » : on parle ainsi notamment en psychanalyse de *Trauerarbeit* et de *Traumarbeit*.

VALORISATION DU TRAVAIL ET DE L'ESCLAVAGE DANS LA DOCTRINE DE SAINT PAUL

Dans l'Empire romain, le christianisme diffuse une nouvelle conception de l'homme qui contient tous les éléments d'une valorisation du travail. La double valorisation ou simple prise de considération de la condition d'esclave et du travail manuel permettra, à la fin du Moyen Âge, l'éclosion d'une modernité centrée sur le travail. C'est l'influence de Saint Paul et, à sa suite, de Saint Augustin, puis celle de la réforme protestante, qui détermine un changement dans la considération dont jouissent les activités laborieuses pendant le Moyen Âge.

2 E. Dubreucq, *Le coeur et l'écriture chez saint Augustin. En quête sur le rapport à soi dans les Confessions*, Presses Universitaires du Septentrion, 2003, p. 12.

1. DE L'ESCLAVAGE

Le monachisme³ occidental va puiser chez Saint Paul une spiritualité de l'esclavage qui est comme un art d'obéir valorisant de la condition d'esclave et faisant ainsi pendant à un art de gouverner grec tout au contraire fasciné par la figure du citoyen libre. Chez les Grecs, nous l'avons dit, l'éducation visait la gestion belle du loisir ; l'éducation monastique visera au contraire le travail manuel et une manière de servir qui requiert une esthétique et une éthique de l'obéissance. La docilité est le but de cet art d'obéir, comme la liberté était celui de l'art de gouverner des Grecs. Cette valorisation chrétienne de l'esclavage se marque d'ailleurs très manifestement dans des changements de la législation sur les esclaves, qui ne sont plus en dehors de la sphère des droits .

2. DU TRAVAIL

Saint Paul paraît très fier de pouvoir travailler (I Thess. 2, 9 ; II Thess. 3, 8 ; I Cor. 4, 12) et il encourage les Thessaloniciens à faire de même (I Thess. 4, 11-12 ; II Thess, 3, 6. 10-12). Peut-être connaissez-vous son adage : «Qui ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus» (II Thess. 3, 10), maintes fois repris dans les règles monastiques et qui a nourri une revalorisation du travail parallèle à celle de l'esclavage. C'est une loi de la nature (et donc une loi divine) qui veut que l'on se procure par le travail ce dont on a besoin pour survivre.

3 Phénomène et mode de vie des moines. Né en Orient, ce mode de vie était essentiellement solitaire – d'où le terme qui vient de monos, signifiant « seul » en grec. En Occident, les moines ont vécu ensemble dans un mode de vie «cénotique» (koinos, «ensemble» ; bios, «vie»).

4 Ainsi par exemple, au sujet du mariage, alors que la législation romaine distinguait le contubernium des esclaves et le conjugium des hommes libres, qui avait seul une valeur authentique, l'Église considérera comme sacrée et indissoluble toute union entre Chrétiens et elle acceptera précisément de marier les esclaves au même titre que les hommes libres. Il ne faut pas sous-estimer le changement que cela implique par rapport à la famille romaine et à l'hégémonie du paterfamilias sur sa maisonnée d'enfants et d'esclaves. Le christianisme donne à l'esclave un droit jusqu'alors dé-nié : le droit à la famille et à la vie privée.

Le travail humain paraît d'ailleurs prolonger la création divine ; Dieu lui-même travaille: il fabrique des tuniques de peau (Gen. III, 21), il crée le monde dans un processus assimilé à une œuvre et donc à un travail (on emploie alors indifféremment les deux termes pour désigner le travail d'opus et de labor, sans échelle de valeur⁵). Et le Nouveau Testament nous montre que le fils de Dieu travaille également : le Christ a un «métier» : il est charpentier !

Par contraste, le loisir si important pour les Grecs et les Romains est presque totalement absent de la Bible et finit par s'assimiler plutôt à la paresse ou à l'oisiveté, que les Pères chrétiens et les moines cénobites proscrivent comme des vices redoutables pour l'âme. L'oisiveté tend à s'assimiler à une forme de l'orgueil et, par contraste, le travail devient le moyen essentiel pour parvenir à une vertu d'humilité qui conduit à Dieu. L'adjectif humilis (humble) dérive de humus (la terre, le sol) ; il désigne ainsi le caractère de ce qui est «peu élevé, bas, près de la terre» et renvoie tout naturellement au travail nécessaire à ce que celle-ci produise des aliments pour que les hommes se nourrissent. Le travail est donc valorisé, chose inconcevable pour un Grec, comme pratique qui moralise et libère l'homme de ses vices naturels ; le travail est la pénitence pour une paresse naturelle qui doit désormais être combattue comme un vice.

UNE SPIRITUALITÉ DU TRAVAIL INTELLECTUEL ET MANUEL

Il faut s'occuper constamment l'esprit, grâce à la rumination de la Bible (travail intel-lectuel : nouveau concept, impensable pour les Grecs qui concevaient l'intelligence en ter-mes de légèreté et d'envol plutôt que d'effort et de travail) et les mains, grâce au travail ma-nuel. «La paresse est l'ennemie de l'âme», dit Saint Benoît, «et c'est pourquoi il faut qu'à certaines heures les frères soient occupés au travail manuel, il faut qu'à d'autres, ils soient occupés à la méditation des choses de Dieu».

5 Le terme de tripalium, à l'origine de notre propre terme de « travail », ne s'imposera qu'à la fin du Moyen Âge.

1. LE TRAVAIL INTELLECTUEL



La lecture ne vise plus d'abord à ouvrir l'âme à de nouvelles connaissances, c'est moins une pratique proprement intellectuelle que spirituelle. En tant qu'exercice d'ascèse, elle vise à imprégner l'âme des préceptes bibliques.

Le texte de la Bible est ainsi ruminé et psalmodié pour occuper l'esprit de manière à ce qu'il ne soit pas distrait et surtout qu'il ne soit l'objet

d'aucune tentation. Son objectif est de capter toute l'attention de l'âme non positivement pour quelque apprentissage mais négativement pour ne laisser aucune attention à d'autres choses qui risqueraient de distraire l'homme de sa tâche de louer Dieu. Les moines concevaient qu'en matière de pensée, on ne détruit que ce que l'on remplace : une pensée mauvaise n'est pour ainsi dire poussée hors de l'esprit que par manque de place, parce que l'on y a introduit d'autres pensées ; détruire la tentation, c'est donc la remplacer pour pallier l'incapacité humaine à se tenir en permanence des réflexions droites et bonnes : «La force vitale de l'âme ne lui permet pas de rester sans quelque sentiment de désir ou de crainte, de joie ou de tristesse : il n'est que de la bien occuper. Nous voulons chasser de notre cœur les convoitises de la chair : livrons incontinent la place aux joies spirituelles ! – Que l'on ne s'imagine point maîtriser ou bannir le désir des choses présentes si, en place de ces penchants que l'on désire retrancher, on n'en met de bons» (Cassien, Conférences, XII, 5).

Le premier principe de la lutte contre la tentation, c'est le principe du plein ; la première hantise, celle du vide : «Tandis que nous nous adonnons au jeûne et à la mortification, nous devons avoir hâte, aussitôt un vice vaincu, de ne pas laisser notre âme vide des vertus qui la doivent habiter.

Livrons-leur, au contraire, avec un soin jaloux, tous les replis de notre cœur, de peur que l'esprit de concupiscence, lorsqu'il reviendra, ne nous trouve dépourvus et vides...» (ibid., V, 26).

2. LE TRAVAIL MANUEL ET L'ESPRIT DU CAPITALISME

Le travail manuel apparaît comme le meilleur remède contre une oisiveté, mère de tous les vices. La tâche principale reste la contemplation ou la prière, mais le travail manuel a pour vertu d'occuper le corps, comme la lecture et la rumination occupent l'esprit. Pas en-core une valorisation du travail pour lui-même : il est loué pour son caractère pénible et dans la mesure où, comme la lecture d'ailleurs (considérée comme douloureuse depuis qu'elle est silencieuse : effort de concentration terrible), il est une voie de la pénitence humaine (le tra-vail est le prix du péché originel, il faut travailler pour racheter un salut perdu par Adam). Ceux qui travaillent apparaissent toujours dans le bas de l'échelle sociale, mais le prestige social des moines, qui travaillent manuellement, commence à rejaillir sur le travail. Le cadre mental est presque prêt pour l'avènement du capitalisme à l'époque moderne. L'idéologie protestante fournira les derniers éléments utiles en développant une réflexion sur la place du travail dans le salut individuel. Ce qui faisait le salut de l'homme dans les monastères, c'était toujours l'ascèse monastique qui permettait de dépasser la vie mondaine : l'au-delà restait le point de mire de toute la vie morale et dominait ainsi la vie intérieure des individus ; Luther et Calvin conçoivent que le salut est lié à l'accomplissement de sa tâche temporelle, des de-voirs qui découlent pour chacun de sa position ou de son «métier». Dogme le plus caractéristique et influent du calvinisme, la prédestination aura de profonds impacts sur le dévelop-pement du capitalisme. Pourquoi ? L'idée que chacun demeure dans sa condition, c'est-à-dire dans le statut que la Providence lui a assigné, donne naissance à l'idée de vocation et de métier : «le métier est ce que l'homme doit accepter comme un décret divin, il est le des-tin auquel il doit se plier (...) le travail professionnel est une mission ou plutôt la mission im-posée par Dieu» (Max Weber, 2002, p. 145)

Le travail devient un lieu d'exercice de la morale (et plus seulement la méditation, la prière) et la façon de travailler ouvre les portes du salut. Le métier apparaît notamment comme un lieu privilégié d'expression de la charité et la division du travail justifie cette conception : elle contraint chacun à travailler pour et avec d'autres⁶.

Le fidèle n'a pas de raison de s'arrêter jamais de travailler mais il ne doit pas non plus jouir des fruits de son travail. C'est cette ascèse du travail qui donne naissance à ce que Weber appelle l'« esprit du capitalisme » : on ne cherche plus à assurer un mode de vie paisible en limitant le nombre d'heures de travail – gardant un climat apaisé même entre concurrents – ; la recherche du profit n'est plus liée aux besoins et à la consommation, mais à l'entretien et l'accroissement du processus de production lui-même. Les gains sont ainsi entièrement réinvestis dans l'outil de production, et on vise toujours à réduire les prix et augmenter le chiffre d'affaire, ce qui fonde la supériorité de ce nouveau mode de production sur le traditionnel. Comme le souligne Weber, « la conséquence d'un tel processus de rationalisation n'a pas tardé à se manifester : ceux qui n'emboîtaient pas le pas étaient éliminés » (ibid., p. 70).

6 « Nous devons nous affranchir de l'idée qu'il soit possible de déduire la Réforme de certaines transformations économiques dont elle serait la conséquence 'historiquement nécessaire' [ou l'inverse] (...). Il s'agit seulement d'établir si certaines influences religieuses ont contribué à infléchir qualitativement et à diffuser quantitativement cet 'esprit' dans le monde entier, jusqu'à quel point elles l'ont fait, et quels aspects concrets de la culture qui s'est développée sur la base du capitalisme procèdent de ces influences religieuses » (Max Weber, ibid., p. 151-152).

3. LE TRAVAIL COMME POLICE SOCIALE

On pourrait penser intuitivement que la chrématistique (l'art de faire augmenter ses profits indéfiniment) est le fondement du capitalisme. En réalité, c'est plutôt une dimension ascétique de la morale protestante et du travail qui constitue proprement «l'esprit du capitalisme». Il faut travailler sans fin, et sans profit immédiat.

Je voudrais attirer l'attention du lecteur sur une autre dimension essentielle du travail monastique, qui peut éclairer aussi ses formes et fonctions contemporaines : le travail a été conçu dans les monastères comme l'outil d'une police sociale. Le principe du plein, c'est-à-dire de l'occupation constante du corps et de l'âme conduit à une intéressante théorie du rythme de travail qui doit permettre de garder la collectivité en paix (ce qui n'est évidemment pas toujours que positif puisque la «paix» peut aussi être fondée sur des techniques visant à rendre docile en masse, pour éviter les révoltes, et même les réformes : bref, pour supprimer tout débat).

La journée d'un moine est minutée dans ses activités, lesquelles sont prescrites du lever au coucher, parfois au geste près (on détermine ainsi quelle jambe poser par terre au sortir de sa couche – d'où notre expression : «se lever du pied gauche»).

Ce mode de vie est dicté par l'impératif de la sequela Christi (l'imitation de la vie du Christ) ; il s'agit en réalité d'une imitation symbolique : il n'est pas question de reproduire les gestes du Christ mais de dédier l'ensemble des gestes de la vie quotidienne au Christ : «Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu», «Quoique vous puissiez dire ou faire, que ce soit toujours au nom du Seigneur Jésus». Dans une telle optique, le Christ devient le maître des plus menus événements par lesquels il est intimement lié à l'existence de chacun.

C'est une idée forte du monachisme que d'institutionnaliser une manière de vivre minutieusement organisée. Le terme même de *regula* renvoie à cet idéal de vie réglée où chaque activité est prescrite dans les formes de son exécution et les moments où elle doit prendre place.

Il importe d'être attentif à la machine de guerre qu'un tel mode de vie constitue contre tous les phénomènes d'«idiorythmie», c'est-à-dire tous ces phénomènes où les gens s'essaient à trouver et à suivre un rythme particulier (*idios*), ces expériences où la liberté individuelle est finalement comprise comme la conquête du rythme propre. L'imitation de la vie du Christ empêchait chacun de suivre son rythme propre pour suivre un rythme alterne, valable pour tous, un rythme de vie commun qui, comme dans le phalanstère de Charles Fourier, fonctionne au quart d'heure près. Il faut respecter un emploi du temps qui est codifié de manière très précise et pour ainsi dire minuté.

Cette question du rythme et de l'idiorythmie est intéressante parce qu'elle est le lieu d'un type de pouvoir qui s'exerce d'une manière à la fois extrêmement coercitive et pourtant relativement imperceptible : c'est le pouvoir du vivre ensemble quotidien. Roland Barthes, étudie ce phénomène dans ses leçons sur *Comment vivre ensemble ?* la première année après sa nomination au Collège de France à la chaire de sémiologie littéraire, en 1976-1977; il évoque la scène banale qui a donné naissance à sa réflexion : regardant par la fenêtre, il voit une mère marcher sur le trottoir d'en face en tenant son enfant par la main tandis que de l'autre elle tient la poussette vide ; elle est assez pressée et va infatigablement à son rythme de sorte que le petit garçon est obligé de courir pour se maintenir à sa hauteur. Cette image, dit Barthes, montre ce que peut avoir de banalement violent le fait de se voir imposer un rythme qui n'est pas le sien.

4. RYTHMES PROPRES ET RYTHMES COLLECTIFS

Dans ses Problèmes de linguistique générale, Benveniste s'exprime sur la notion de rythme et propose un trajet sémantique de ce terme tout différent de celui habituellement proposé. Rhuthmos est d'ordinaire rattaché au verbe rheîn, couler : le rythme, disait-on, alors, vient de l'image des flots, ce serait le mouvement rythmé des flots. L'homme aurait «appris de la nature les principes des choses, le mouvement des flots a fait naître dans son esprit l'idée de rythme, et cette découverte primordiale est inscrite dans le terme même»⁷. Or, pour Benveniste, l'origine du mot est toute différente : Rhuthmos n'est jamais employé pour décrire le mouvement rythmé de la mer, mais celui sans rythme d'un fleuve. C'est un mot technique de la doctrine atomiste (tout le réel est composé d'atomes, petites particules insécables, y compris l'âme) : dans la doctrine épicurienne des atomistes, Rhuthmos désigne la façon particulière dont les atomes fluent, c'est-à-dire la manière qu'ils ont de changer de configuration ou de forme. Ils forment des configurations sans fixité ni nécessité naturelle. Le sens musical de rythme est postérieur et n'apparaît que dans l'œuvre de Platon. Ainsi, jusqu'à la période classique, Rhuthmos ne signifie en réalité jamais le rythme et n'est jamais appliqué au mouvement régulier des flots. Sa signification est à la fois très proche et très différente d'un autre mot, schéma. Schéma renvoie à «forme fixe réalisée, posée comme un objet» et renvoie par exemple au geste figé d'une statue. Rhuthmos s'oppose ainsi à schéma parce que c'est la forme dans l'instant, la forme passagère, la forme en tant qu'assumée par quelque chose de mouvant ou fluide, la forme de ce qui n'a pas de consistance matérielle ou organique : Rhuthmos renvoie par exemple à la forme mobile d'un peplos ou d'une chevelure, dont les plis ont des formes passagères qui vont se défaire au moindre mouvement du corps. Ce sont des formes qui sont improvisées, momentanées et infiniment modulables.

⁷ Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Paris, Gallimard, «Tel», en deux tomes parus en 1966, cf. t. I, chap. 27, p. 327.

Le Rhuthmos est par définition individuel, c'est la manière dont le sujet se place d'une façon fugitive, fugace et personnelle dans la société. Il renvoie aussi aux formes subtiles du genre de vie : les humeurs passagères, les passages dépressifs ou exaltés ; bref, le contrai-re même d'une cadence cassante, implacable de régularité que nous entendons ordinaire-ment par le sens du terme français. Or, c'est sans doute parce que ce rythme a pris un sens répressif dans le monachisme occidental que l'on a corrigé le mot de rythme par le mot d'idiorythme alors qu'initialement, cette expression eût été pléonastique. Autrement dit, idios (singulier, propre) s'oppose à rythme, mais est synonymique de Rhuthmos. L'idiorythmie joue contre le rythme pour protéger le Rhuthmos.

Une fois fixé le sens du mot grâce aux analyses de Benveniste, on peut le faire fonc-tionner dans le monde monastique et plus largement dans toute forme de société organisée. On pourrait dire qu'une société dispose toujours à la fois de diverses manières d'imposer aux individus des rythmes qui ne sont pas les leurs (dans ses institutions particulièrement : l'école, l'armée, la prison, l'hôpital, et dans les structures sur lesquelles elle repose : l'entreprise et la famille, notamment) ; elle dispose aussi de certains lieux ou de certaines pratiques qui visent au contraire à apprendre aux individus à suivre leur rythme propre, à protéger le Rhuthmos. On pourrait penser aux pratiques thérapeutiques au sens large qui visent à compenser les phénomènes de stress générés par le fait de suivre un rythme alter-ne, un rythme qui convient mal à l'individu – mais ce sont ici surtout des techniques qui visent à accommoder le sujet à l'allorythmie (allo et allos «autre»). L'idiorythmie prend en ré-alité ces formes plus fines, moins institutionnelles, plus imperceptibles, que sont les nom-breuses stratégies par lesquelles les individus vont retrouver, dans les grands battements des rythmes communs imposés, leur Rhuthmos (tous les mouvements par lesquels on mani-feste un rythme propre : on ralentit, on accélère par rapport à une cadence imposée par quelqu'un d'autre).

Il serait assez intéressant de tenter la description des multiples stratégies d'imposition à quelqu'un d'un rythme et de résistance des individus à cette forme particulière de pouvoir sur eux qu'est le fait de leur imposer un rythme.

Cette question du rythme touche un nombre considérable de situations de vie, c'est elle qui est concernée dans la manière dont une personne sans emploi développe son rythme de vie propre et devient peut-être difficilement adaptable ensuite à l'astreinte d'un horaire fixe. Elle est aussi en jeu inversement dans la manière dont quelqu'un qui a toujours vécu selon des rythmes extérieurs très stricts comme ceux de l'école, de la caserne ou du travail peut être tout à fait démuni lorsque ces rythmes disparaissent, à l'heure de la pension. Elle joue aussi dans la façon dont la vie des gens est coupée comme au couteau entre deux rythmes très différents : le rythme imposé par le travail et le rythme propre ; ce double rythme légitime par exemple l'existence des vacances, qui sont un fait social relativement récent et dont on précisera d'ailleurs qu'elles furent d'abord un fait scolaire – l'école apparaissant ainsi comme l'un des lieux les plus évidents de l'imposition de rythmes communs, puisque, à l'instar de toute institution, elle est bâtie sur l'érection de modes et de rythmes de vie collectifs.

Nietzsche disait que l'apologie du travail était toujours habitée de la crainte de tout ce qui est individuel, «idiot», singulier :

«Dans la glorification du 'travail', dans les infatigables discours sur la 'bénédiction du travail', je vois la même arrière pensée que dans les louanges des actes impersonnels et conformes à l'intérêt général : la crainte de tout ce qui est individuel. On se rend maintenant très bien compte, à l'aspect du travail – c'est-à-dire de ce dur labeur du matin au soir – que c'est là la meilleure police, qu'elle tient chacun en bride et qu'elle s'entend vigoureusement à entraver le développement de la raison, des désirs, du goût de l'indépendance. Car

le travail use la force nerveuse dans des proportions extraordinaires et la soustrait à la réflexion, à la méditation, aux rêves, aux sou-cis, à l'amour et à la haine, il place toujours devant les yeux un but minime et accorde des satisfactions faciles et régulières. Ainsi une société, où l'on travaille sans cesse durement, jouira d'une plus grande sécurité et c'est la sécurité que l'on adore maintenant comme une divinité» (F. Nietzsche, Aurore, III, 173, Œuvres, t. I, Paris, Laffont, p. 1073).

Le travail soustrait la force vitale de l'âme humaine au Rhuthmos propre de la pensée, de l'imagination et des affects. Le travail rend «commun» ce qui est singulier ou propre. L'apologie du travail comme participation à l'effort collectif n'est qu'une des versions officielles d'un mouvement plus souterrain qui fait du travail un puissant outil d'éducation à la vie en groupe.

En s'intéressant aux enjeux politiques des travaux forcés, Foucault contribue d'ailleurs à montrer que c'est bien une telle idéologie de l'éducation par le travail à la vie en commun, qui guide de façon sous-jacente notre conception du travail :

«Le travail pénal doit être conçu comme étant par lui-même une machinerie qui transforme le détenu violent, agité, irréfléchi en une pièce qui joue son rôle avec une parfaite régularité. La prison n'est pas un atelier ; elle est, il faut qu'elle soit en elle-même une machine dont les détenus-ouvriers sont à la fois les rouages et les produits : elle les 'occupe' et cela continuellement, dût-ce dans l'unique but de remplir leurs moments. Lorsque le corps s'agit, lorsque l'esprit s'applique à un objet déterminé, les idées importunes s'éloignent, le calme renaît dans l'âme. Si au bout du compte, le travail de la prison a un effet économique, c'est en produisant des individus mécanisés selon les normes générales d'une société industrielle : le travail est la providence des peuples

modernes ; il leur tient lieu de morale, remplit le vide des croyances et passe pour le principe de tout bien. Le travail devait être la religion des prisons. À une société-machine, il fallait des moyens purement mécaniques» (Foucault, Surveiller et punir, Paris, Gallimard, «Tel», 1993, p. 281).

Ces formes de violence, une fois encore, sont peu perceptibles. On est bien plus conscient de la violence d'un délinquant que de celle d'un mode de vie collectif, et pourtant la violence du délinquant n'est peut-être rien d'autre que la perception plus fine et le refus de la violence de l'ordre social qui rend le travail obligatoire dans son rythme régulier. En le forçant à travailler, on ne fait rien d'autre que de l'obliger à admettre les normes sociales auxquelles il tentait de se soustraire.

5. TRAVAIL ET LOISIRS : UNE LOGIQUE DE CONSOMMATION

Si le travail est par excellence le lieu de la contrainte la plus forte et la plus subtile : celle d'un rythme et d'objectifs à remplir, le non-travail devient le lieu de la «vacance», l'absence de tout rythme et de tout objectif.

Le temps de loisir, dégagé du temps de travail, me le rend infiniment précieux puisqu'il est rare. Mais, «s'il est précieux, je ne puis qu'être tenté de le valoriser au maximum, tout comme je suis contraint de le faire au travail» (C. Rogue, op.cit., p. 82). Dans mes loisirs, j'investis en réalité un capital extrêmement précieux (mon temps) que je vais inévitablement être tenté de rentabiliser autant que possible. Dans un tel processus de rentabilité, se perd le sens antique du loisir, et la possibilité de l'idiorythmie.

Comme le note J. Baudrillard :

«La véritable valeur d'usage du temps, celle que s'essaie désespérément de restituer le loisir, c'est d'être perdu. Les vacances sont cette quête d'un temps qu'on puisse perdre au sens plein du terme,

sans que cette perte n'entre à son tour dans un processus de calcul, sans que ce temps ne soit (en même temps) de quelque façon 'gagné'. Dans notre système de production et de forces productives, on ne peut que gagner son temps : cette fatalité pèse sur le loisir comme sur le travail. On ne peut que 'faire valoir' son temps, fût-ce en en faisant un usage spéculativement vide. Le temps libre des vacances reste la propriété privée du vacancier, un objet, un bien gagné par lui à la sueur de l'année, possédé par lui, dont il jouit comme de ses autres objets – et dont il ne saurait se dessaisir pour le donner, le sacrifier (comme on fait de l'objet dans le cadeau), pour le rendre à une disponibilité totale, à l'absence de temps qui serait la véritable liberté» (La société de consommation, Paris, Gallimard, «Folio-essais», 1970, p. 244).

L'ambition de retrouver une maîtrise de mon temps, par où mon identité s'affirmerait dans un rythme propre, finit ainsi par plier sous l'impossible luxe de perdre mon temps, même en vacances. Les voyages organisés, qui rentabilisent entièrement le temps de loisir, symbolisent parfaitement le retour dans les «vacances» du rythme cadencé du travail et de l'aliénation qu'il implique. Ils montrent également que la société de consommation, prompte à s'emparer de toute chose pour en faire une marchandise, participe à cette objectivation du temps, cette façon d'en faire un enjeu de rentabilité. On ne se construit plus une identité dans un rythme propre d'activités, le temps de loisir reste un objet gagné dans le travail, et au même titre que tous les objets que celui-ci permet de s'approprier, le loisir devient aliénant : je ne me constitue pas en produisant un objet qui me réalise, je m'aliène dans une occupation qui me permet d'acquérir des objets qui restent extérieurs à moi : la liberté ou le temps libre, pas plus que la beauté, ne se possèdent comme un objet. C'est une façon d'être qu'on peut se donner.

Une partie du prestige des intellectuels et des artistes tiendrait au fait qu'ils ne se trouvent pas pris dans ce double rythme du travail et du loisir de sorte qu'ils n'ont pas de «vacances» ; ils symbolisent ainsi une liberté plus grande, une identité plus marquée, une vie davantage idiorythmique qui n'aurait pas besoin de ce grand battement dans le rythme du travail inventé par le prolétariat. Comme le souligne R. Barthes dans ses Mythologies, il ferait ainsi peut-être précisément partie de nos mythologies de penser que l'intellectuel et l'artiste sont ceux qui se payent le luxe de n'avoir pas à s'assujettir à un rythme mais qui peuvent suivre leur Rhythmos qui est comme le mouvement de leur inspiration. L'artiste ou l'intellectuel en vacances seraient alors comme la dénonciation d'une croyance d'abord prolétaire et maintenant tout à fait générale qui perçoit les vacances comme le lieu de l'idiorythmie alors même qu'elles sont institutionnalisées et inscrites à l'intérieur du pouvoir étatique via les droits du travail. Les vacances n'existent pas sans travail, elles sont intrinsèquement attachées à une vie de labeur, certes comme le suspens de ce labeur mais n'ayant pas d'existence sans rapport à lui⁸.

8 Dans le même ordre d'idée, on pourrait dire qu'il y a dans la dénonciation nietzschéenne du philosophe d'État et du professeur de philosophie rétribué par l'État un lien tout à fait clair avec la question de l'idiorythmie. L'univers du travail semble tout naturellement étranger à l'idiorythmie; le fait même de travailler est lié à l'imposition d'un rythme ; de sorte qu'une activité faite à son rythme propre ne serait pas un travail mais un loisir. Qu'Aristote ait défini l'objectif propre de l'éducation comme la gestion belle du loisir pourrait alors tout naturellement nous amener à supposer un lien entre l'éducation telle qu'il la conçoit et la préservation de l'idiorythmie. En sens inverse, il faut voir un lien entre le combat contre l'idiorythmie et la notion de travail, si valorisée par les chrétiens et par laquelle le monachisme occidental se distingue d'un monachisme oriental qui semble davantage lié à une conception aristocratique de l'otium, de l'état de vie non-productif au sens socioéconomique et sur-productif spirituellement.

CONCLUSION

Cette petite histoire philosophique nous a permis de tracer très grossièrement quelques évolutions à la fois du travail (manuel ou intellectuel, travail de la terre ou travail sur soi) et de la valorisation de celui-ci. Quelques grandes lignes peuvent se dégager de cette petite histoire pour diagnostiquer mieux le prix que nous donnons aujourd'hui au travail – et que nous payons, hélas .

On peut voir que tend à se relâcher le rapport original du travail à la nature qui a pu signifier que travailler, c'était d'abord et fondamentalement dompter la nature, lui arracher ce qu'elle ne donne pas sans labeur et c'était aussi affronter la nécessité des besoins naturels : manger et se reproduire. La pénibilité du travail, du coup, est également moins évidente. Le travail a en effet longtemps impliqué un effort physique et moral important. Et pourtant, aujourd'hui, il est de plus en plus de métiers et même de métiers parmi les plus rémunérateurs qui sont perçus davantage comme des jeux ou des plaisirs que comme du travail harassant. Un joueur de foot, qui propose pourtant une activité qui n'est aucunement vitale pour la société, gagne parfois en une année davantage qu'aucun ouvrier ne pourra même espérer amasser en une vie entière de labeur.

Cette perte de lien du travail à la nécessité naturelle a des conséquences parfois étonnantes ; elle aboutit en effet notamment à ce que le luxe devienne première nécessité : «le travailleur pauvre, note C. Rogue, paiera sa télévision, son téléphone ou son abonnement internet à moindre prix, alors même qu'il devra se restreindre quant à son alimentation ou à ses soins médicaux». C'est sans doute en réaction à ces phénomènes contemporains, qu'on retrouve au contraire une valorisation des formes primitives du travail, le travail de la terre particulièrement, comme s'il était de lui-même porteur de «valeurs», valorisation qui s'accompagne souvent du refus de ce luxe devenu trop évident et trop «nécessaire».

Cette perte de lien du travail et de la nature participe d'un plus grand processus de dématérialisation du travail. Le travail n'a plus aujourd'hui de lieu aussi précis qu'autrefois : l'usine ne symbolise plus le travail et on parle de plus en plus de télétravail ou travail à domicile ; l'essor du virtuel et la multiplication des portables (ordinateurs et téléphones) permet que le travail voyage, se délocalise constamment et n'ait plus de lieu assigné en dehors duquel il n'y aurait que du non-travail. Si le travail n'a plus de lieu – ou moins – il y a également moins de temps de travail soigneusement circonscrits. Il existe de multiples formes d'activités liées au labeur qui débordent en dehors des horaires classiques du travail (relever ses mails, répondre à son gsm, corriger des copies, établir une facture, etc.). Du coup, l'aspect rythmé du travail, imposé notamment par ses formes collectives, paraît moins évident. Il reste pourtant à questionner encore : le travail ne reste-t-il pas une forme de police sociale extrêmement puissante ? Ne détermine-t-il pas les partages les plus essentiels d'une société, entre droit et non-droit, richesse et pauvreté, éducation et absence d'éducation, valeur et absence de valeur, utilité sociale et parasite ? Mais est-il légitime que le travail continue à constituer ainsi le principal moyen de distribution des revenus, des statuts, de la protection et des positions sociales, alors même que les processus d'entrée et de sortie du marché du travail résultent des arbitrages d'acteurs privés, dont l'impératif n'est pas l'emploi, mais la production ou leur propre développement ? Est-il normal que notre société capitaliste se refuse à considérer le travail comme un bien tout à fait particulier, dont la répartition et la fluctuation doivent être régulées, puisqu'il ouvre à tous les autres ? Il est sûrement possible de penser autrement le travail, encore faut-il le penser ! Que le débat contemporain et la philosophie s'emparent de cette notion nous paraît donc porteur d'enjeux capitaux pour la justice sociale et la marche vers une société équilibrée et définie par la recherche du bien collectif.

QUELQUES PISTES DE LECTURE

AUTEURS ANTIQUES ET MÉDIÉVAUX

Aristote (1960), Politiques, trad. J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres.

Platon (1932), la République, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres.

Augustin (1998), les Confessions, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, intro. et notes par A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, «Bibliothèque augustinienne» 13-14.

Cassien (1955), les Conférences, trad. E. Pichery, t. I, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », n°42.

AUTEURS MODERNES ET CONTEMPORAINS

Nietzsche (1993), Œuvres I et II, (éd.) Jean Lacoste et Jacques Le Ridder Paris, Robert, Laffont, «Bouquins».

Foucault (1993), Surveiller et punir, Paris, Gallimard, coll. «Tel».

Marx (1996), Manuscrits de 1844, trad. J.-P. Gougeon, Paris, GF.

Weber (2002⁹), L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, trad. I. Kalinowski, Paris, Champs Flammarion, 3e éd..

9 Il ne s'agit pas là bien sûr de la date du manuscrit lui-même, mais de celle de l'édition et la traduction ici utilisée.

LITTÉRATURE DE COMMENTAIRE

Galbraith, John Kenneth (2004), Les mensonges de l'économie : vérités pour notre temps, Paris, Grasset.

Méda, Dominique (1998), Le travail, une valeur en voie de disparition, Paris, Flammarion, coll. «Champs».

Rogue, Christophe (2005), Le travail, Paris, éd. Armand Colin.

Vernant, Jean-Pierre et Vidal-Naquet, Pierre (1988), Travail et esclavage en Grèce ancienne, Paris, Complexe.

**Des réactions à nous communiquer,
des expériences à partager,
des questions à poser à l'auteur,
des collaborations à envisager ?**

**Centre de Dynamique des Groupes
et d'Analyse Institutionnelle asbl**

Parc Scientifique du Sart Tilman
Rue Bois Saint-Jean, 9
B.4102 - Seraing
Belgique

Marie-Anne MUYSHONDT
Coordinatrice Education permanente
marie.anne@cdgai.be
www.cdgai.be

Horaire : 9h à 13h et de 14h à 17h

«Le travail semble être devenu en Occident la source principale, sinon la source unique, de la valeur, un des plus hauts moyens d'expression de soi et de réalisation de soi : une vie réussie est une vie de travail et pas d'oisiveté. Une vie réussie est une vie au milieu des autres et c'est le milieu professionnel qui s'offre tout naturellement comme le principal lieu de socialisation.

La réflexion proposée ici vise à sortir des évidences qui entourent la notion de travail, à mesurer et à questionner cette «valeur» (de quelle histoire provient-elle et quelles sont les conséquences de l'extraordinaire valorisation du travail parmi toutes les activités humaines ?). L'enjeu est d'ouvrir la possibilité de penser une société sans travail, et cette possibilité est rendue plus urgente par le fait que le travail soit devenu, comme le souligne Dominique Méda, notre «fait social total».

Ce livret est un outil d'éducation permanente réalisé avec le soutien du Ministère de la Fédération Wallonie-Bruxelles.

