

124

le travail en procès

**lumière
&
vie**

**paul beauchamp
philippe bernoux
marie-dominique chenu
michel gillet
maurice godelier**

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

Comité de Rédaction

Nelly Beaupère, Bruno Carra de Vaux, Jean Chabert, Henri Denis, Christian Duquoc, Alain Durand, François-Marie Genuyt, Michel Gillet, Jean Guichard, Jean-Pierre Monsarrat.

Direction : Alain Durand

Secrétariat de Rédaction : Bruno Carra de Vaux

Secrétariat administratif : Marie-Dominique Prévot

Conditions d'Abonnement pour 1976

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1^{er} janvier et comportent cinq numéros.

France : normal 65 f ; soutien 70 f ;
solidarité 100 f.

Etranger : normal 75 f ; soutien 80 f ;
solidarité 100 f.

Belgique

Office International de Librairie,
Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas

H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht,
Haarlem C. C. P. : 85843

Italie

Edizione Paoline, libreria internazionale,
via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma,
C.C.P. : 1-18976

Centro Dehoniano, via Nosadella, 6 40.100
Bologna. C.C.P. 8/15575

Canada et U. S. A.

Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne bande 3 francs de timbres.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie - 2, place gailleton, 69002 Lyon

tél. 37-49-82 — c. c. p. Lyon 3038.78

sommaire

le travail en procès

- 6**
micHEL gillet **le travail, cette drogue qui rend fou...**
- 19**
phillippe bernoux **changer le travail**
- 33-34**
 face à face
- 35**
maurice godeller **perspectives ethnologiques et questions actuelles**
- 59**
paul beauchamp **travail et non-travail dans la bible**
- 71**
 contraste
- 72**
m.-d. chenu **trente ans après**
-

les livres

- 78**
p.-r. cren **chronique des religions
religions orientales et christianisme**
- 93**
comptes rendus **écriture sainte**

exaltation et dégoût du travail

La majeure partie de notre temps est occupée par le travail : onze mois sur douze, mis à part les dimanches et jours fériés, de huit heures à dix heures par jour, sans compter le temps de déplacement. Avant que ne commence la vie active, le souci principal, sinon du jeune lui-même, au moins de ses parents, est qu'il « se forme » afin de pouvoir trouver plus tard du travail. Et une fois achevé le temps de la vie active, le drame éclate souvent : que faire de ce temps désormais disponible alors que la seule chose apprise tout au long de la vie consistait à travailler ? Bref, le temps de travail est devenu la norme qui organise notre existence collective et personnelle. Etre sans travail, c'est être déchu. Avoir du travail, c'est vivre déjà dans la crainte de le perdre, surtout dans la conjoncture présente.

Or cette norme du travail commence à être quelque peu ébranlée. Il y a, évidemment, la « crise économique », avec la montée du chômage : avoir le droit de vivre, c'est avoir celui de travailler, mais voilà que le droit au travail ne peut plus être garanti pour tous au sein de la société qui l'avait érigé en « valeur fondamentale ». L'avait-il d'ailleurs jamais été ? Lors même que le chômage était au plus bas, selon que vous étiez puissant ou misérable, vous n'aviez pas le même droit au travail et, surtout, vous n'aviez pas droit au même travail... Mais il y a plus grave, sinon dans l'immédiat, au moins à plus long terme : c'est l'allergie croissante au travail, notamment industriel. Alors même qu'on leur « donne » du travail, certains font la fine bouche : les jeunes manquent d'enthousiasme pour rentrer dans la vie active, l'absentéisme va croissant dans les entreprises, etc. (cf. l'article de Philippe Bernoux). On supporte de moins en moins d'avoir à se plier à une discipline d'autant plus indispensable que la tâche à accomplir apparaît de moins en moins gratifiante. L'amour du travail se perd ! Pas pour tout le monde, il est vrai, puisque certains déclarent aimer leur travail au point de ne plus pouvoir s'en passer (cf. les propos recueillis par Michel Gillet). La vie humaine serait-elle à ce point devenue vide que le travail doive y servir d'opium ?

La mise en procès du travail à laquelle nous assistons de nos jours contraste étrangement avec l'exaltation dont il a été l'objet. L'un et l'autre de ces deux phénomènes sont, du reste, assez récents. La glorification idéologique du travail est historiquement liée à la naissance du « travailleur » en tant que tel. Sans doute, les hommes ont-ils toujours dû travailler pour vivre, mais il a fallu attendre la naissance du capitalisme pour que les

hommes se mettent à vivre pour travailler, et qu'apparaisse cette catégorie nouvelle : le travailleur. (cf. l'interview de Maurice Godelier). Contrairement à une idée fréquemment répandue, les progrès inouïs de la productivité ne font pas que les hommes d'aujourd'hui travaillent moins que leurs ancêtres chasseurs et collecteurs. Ce que l'on désigne abstraitement et de façon prestigieuse par « développement scientifique et technique » n'a pas allégé le temps investi dans le domaine de la production, mais l'a augmenté d'une part, et d'autre part, en a fait un temps autonome, séparé du reste de notre vie, maître du reste de notre vie.

Il ne s'agit évidemment pas de redevenir chasseur ou collecteur ! Mais il est essentiel de percevoir l'abîme qui sépare l'idéologie glorifiant le travail (source d'épanouissement personnel, de maîtrise de soi, de libération par rapport aux contraintes de la nature, expérience de la solidarité humaine, voie royale pour accéder enfin à l'abondance, etc.) et l'asservissement dans lequel le travail réel continue de maintenir les hommes tout au long de leur vie. Ce qui était annoncé comme « libération de nos limites » apparaît aujourd'hui comme la source d'une limitation, c'est-à-dire un appauvrissement des capacités humaines. L'idéologie du travail était, à son propre niveau, l'âme indispensable au développement du capitalisme, et la morale chrétienne ne manquera pas de tomber dans le piège qui lui fut tendu.

Il est vrai qu'en un premier temps, la vallée de larmes ici-bas et la récompense dans l'au-delà ne permirent guère de valoriser le travail en lui-même, mais cette morale suffisait sans doute pour encourager la soumission dans l'accomplissement du travail :

Chef vénéré de la Famille sainte,
Tu travaillais près de Jésus enfant,
Fais que toujours nous travaillions sans plainte ;
Dans la vertu, guide nos pas tremblants.

Le travail n'était guère alors compris comme activité créatrice, transformation de la nature, construction responsable du monde, accomplissement de l'homme, collaboration à l'activité créatrice de Dieu, etc. Ceci viendra plus tard. Mais lorsque ces considérations

théologiques nouvelles feront leur apparition, aura-t-on pour autant échappé au piège de l'idéologie libérale ?

En exaltant ainsi « le travail dans la société industrielle », certains courants de la théologie chrétienne eurent-ils suffisamment conscience du sort objectivement fait au travail dans notre société ? Cette activité par laquelle, de l'ouvrier à l'ingénieur et au chef d'entreprise, les hommes pouvaient devenir « collaborateurs de Dieu » et poursuivre l'œuvre de sa création jusque dans la matérialité de leur existence, à quoi devait-elle son développement ? Si le travail prenait une telle place dans la société humaine, n'était-ce pas sous la forme de l'exploitation du travail ? Comment parler du travailleur comme « co-créateur » sans prendre d'abord en considération le fait que, s'il y a un travailleur, c'est dans le cadre d'un système socio-économique particulier qui a fait de la force de travail une marchandise dont la consommation servait les intérêts d'une classe privilégiée. L'insuffisance de certains courants théologiques est sans doute de n'avoir pas assez perçu que cette activité humaine qu'est le travail n'existe pas ailleurs que dans des rapports sociaux déterminés.

Prendre en compte ce travail, qui requiert effectivement le temps et l'énergie de millions d'hommes au sein de notre « société libérale » de plus en plus avancée, ne semble pas exiger des chrétiens qu'ils élaborent de nouvelles théologies du travail, mais devrait les inviter à déplacer le travail de la théologie. C'est, semble-t-il, ce qui est déjà à l'œuvre dans certains courants théologiques qui ont pour noms divers : théologies politiques, théologies de la libération, etc. Ces nouveaux courants ont largement bénéficié des recherches positives qui ont été menées dans le sillage de la théologie du travail (cf. l'article de Marie-Dominique Chenu). Ils en opèrent aussi le dépassement en direction d'une interrogation plus radicale des rapports sociaux. Il se pourrait que, par là même, ils s'inscrivent avec pertinence dans les perspectives mêmes de la Bible qui envisage l'activité laborieuse de l'homme dans le cadre du rapport « fils ou esclave » (cf. l'article de Paul Beauchamp). Tel est bien aussi, de nos jours, l'enjeu fondamental.

Dans le cadre de la QUINZAINE DE RECHERCHE DE THÉOLOGIE CHRÉTIENNE, organisée par la librairie H. DECITRE (6, place Bellecour, Lyon 2^e) du 16 au 30 octobre 1975, un débat aura lieu sur ce numéro de LUMIÈRE ET VIE :

Le travail en procès

le jeudi 23 octobre 1975, de 17 h à 20 h,
avec les auteurs, les membres du comité de rédaction et le public présent.

Les recherches et orientations actuelles de la revue y seront également présentées et discutées.

Nous invitons cordialement lecteurs et amis de la revue à cette soirée.

ont collaboré à ce numéro

Paul BEAUCHAMP, jésuite, exégète, professeur au Centre Sèvres, Paris.

Philippe BERNOUX, sociologue, maître-assistant à l'I. N. S. A., membre du Groupe lyonnais de sociologie industrielle (Economie et Humanisme).

Marie-Dominique CHENU, dominicain, théologien, auteur de *Pour une théologie du travail* (Paris, 1955).

Michel GILLET, médecin psychiatre, du Comité de rédaction de *Lumière et Vie*.

Maurice GODELIER, anthropologue, sous-directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Etudes.

le travail, cette drogue qui rend fou...

Il est presque inutile d'introduire les trois interviews qui vont constituer cet article. Ceux qui s'y expriment disent assez clairement ce que le travail représente pour eux dans la situation sociale qui est la leur et, autant que leurs réponses et les mots qu'ils ont prononcés, leurs silences, leur incompréhension, les réponses évasives et les questions éludées sont significatifs de leur rapport au travail tel que le leur propose notre société. Si l'on prend la liberté d'écrire ces quelques lignes préalables, c'est pour éviter toute équivoque et en particulier affirmer que les trois auteurs involontaires de cet article paraissent représenter bien autre chose qu'une opinion individuelle, une souffrance personnelle ou une pathologie particulière sans rapport avec ce travail, objet de nos questions. Beaucoup de travailleurs français se reconnaîtront, on peut l'espérer, dans les différents courants de pensée exprimés par certains d'entre eux. Ils reconnaîtront surtout les souffrances et les angoisses provoquées par ce travail tantôt haï, tantôt adoré et qui rend malades aussi bien celui qui risque de le perdre que celui qui lui sacrifie tout au point de ne pouvoir s'en passer.

Une certaine pathologie du travail est méconnue, voire niée. Personne n'a envie de la regarder en face : elle met en question bien autre chose que les faiblesses d'organisation ou les inévitables bavures d'une société en expansion, elle touche au travail lui-même, tel que les travailleurs l'effectuent aujourd'hui, elle bouleverse la morale traditionnelle et risque d'ébranler la civilisation. On a pourtant créé des médecins du travail... Mais cette branche cadette de l'art médical, méprisée aussi bien par les médecins que par les patrons et les ouvriers selon les cas, n'est là que pour prévenir ou guérir les accidents et maladies nés de l'organisation défectueuse, d'une protection insuffisante ou de dangers inéluctables, acceptés contre une prime de risque. Pas plus que les autres, le médecin du travail n'a le pouvoir de soigner, *a fortiori* de guérir le travailleur malade de son aliénation. Je ne parle pas seulement ici d'une aliénation économique, mais de l'ensemble des structures mises en place avec une subtilité tellement redoutable qu'on voudrait la croire inconsciente, pour étouffer personnalités, individualités, différences et désirs en modelant ce travailleur standard, mini-ordinateur indispensable à notre siècle

le travail, cette drogue qui rend fou...

mécanisé. Que celui qui ne supporte pas ce moule obligatoire en crève ne gêne pas grand monde, quand ce n'est pas objet de dérision. Je pense au sketch de Raymond Devos, si amer et si drôle, où le parisien asphyxié par l'air pur de la campagne se couche près du tuyau d'échappement de sa voiture pour retrouver son souffle.

La jeune fille et les deux hommes à qui je vais maintenant laisser la parole sont des malades. Ils ont été interrogés pendant leur hospitalisation. Je ne crois pas que cela invalide leur témoignage, au contraire.

I

christine

Elle a dix-huit ans. Amenée à l'hôpital pour une histoire pulmonaire banale, accompagnée de dénutrition et d'un état dépressif.

Q. — *Que pensez-vous du travail ?*

R. — Du travail en général ou de ce que j'ai fait comme travail ?

Q. — *Les deux, si vous le voulez bien.*

R. — Je n'ai pas beaucoup d'expérience, j'ai dû travailler à peine six mois en tout. Mais je crois que ça a suffi à me dégoûter pour toute ma vie. Déjà, avant de travailler, ça ne me disait pas grand-chose, alors, maintenant... Vous comprenez, au début, on pense qu'on va gagner des cents et des mille, qu'on va enfin faire quelque chose d'intéressant, qu'on n'aura plus un prof et les parents sur le dos pour vous bourrer le crâne avec des tas de conneries inutiles. On sait bien que ce n'est pas marrant de travailler, mais on espère quand même, on ne sait pas trop quoi, la liberté peut-être... On comprend vite !

Q. — *Pouvez-vous raconter comment cela s'est passé ?*

R. — Oh, c'est facile. Je me suis fait coller à mon B. E. P. C. C'était pas tellement ma faute, je ne comprends rien aux maths ; ce qui me plaisait, c'était le français, les poètes. Je lisais pas mal et des trucs qui n'étaient pas au programme, alors, ça ne suffit pas pour passer des examens. Mes parents sont divorcés, remariés chacun de leur côté, je vivais chez ma grand-mère qui me laissait pas mal de liberté et j'ai décidé de commencer à travailler. J'ai trouvé une place de vendeuse dans un grand magasin. J'avais demandé d'être au rayon de librairie, mais il y avait du monde et je me suis retrouvée dans un rayon de pelotes de laine, de

bobines de fil, etc. De la mercerie, quoi. Moi, ça me cassait les pieds. Il n'y avait pas grand monde à certaines heures de la journée, mais on n'avait pas le droit de discuter avec la copine du rayon d'à côté. Paraît que ça risquait de l'empêcher de travailler. Même si elle aussi n'avait rien à faire. Pas le droit non plus de bouquiner aux heures creuses, pas le droit de s'asseoir : il fallait surveiller le rayon, des fois qu'une cliente empoche une bobine sans passer à la caisse. Et puis, aux heures de grande bourre, c'était complètement dingue. On ne savait plus où donner de la tête, ça n'allait jamais assez vite, on se faisait engueuler tantôt par les clientes, tantôt par la contremaîtresse. Je n'aime pas qu'on m'attrape quand je fais tout ce que je peux, alors, je répondais, probablement pas de façon très agréable, si bien qu'au bout de mes trois semaines d'essai, on m'a dit que je ne faisais pas l'affaire et je me suis retrouvée sur le carreau.

Q. — *Ça a été dur ?*

R. — De me faire vider ? Pas tellement. Même le travail en lui-même, avec les clientes hargneuses, la contremaîtresse pénible, ça pouvait encore aller. Il y avait des compensations, des clientes sympathiques avec lesquelles on pouvait parler un peu, même à propos des bobines. Le pire, c'était après. Cette sensation d'être crevée, vidée. Plus envie de discuter avec des copines, surtout quand on les connaît à peine. Juste le courage de prendre le bus pour rentrer chez soi, et là, se mettre au lit. Je n'ai pas eu le courage de lire un bouquin pendant toute cette période, je ne suis même pas allée au cinéma. On doit s'habituer, certainement, mais pour moi, au départ, j'ai eu l'impression que travailler, c'était arrêter de vivre. Alors, me faire vider, c'était presque un soulagement !

Q. — *Pourtant, vous avez travaillé à nouveau ?*

R. — Oui. Je ne voulais plus être à la charge de ma grand-mère, alors j'ai trouvé par les petites annonces une place d'employée de maison, logée et nourrie. Ça m'allait tout à fait. Je devais faire le ménage, la cuisine, emmener les deux enfants en classe et aller les rechercher. Au début, j'avais très peur, parce que la cuisine, ce n'est pas mon fort, et puis, ça a marché quand même un certain temps, quatre mois, je pense. Mais c'était bizarre. Par moments, je m'y trouvais très à l'aise, un peu comme la fille de la maison, et, brusquement, sans méchanceté d'ailleurs, on me faisait comprendre que je n'étais que la bonne et ça me mettait dans des rages folles que je ne pouvais pas laisser voir, puisque je n'avais rien d'autre si je quittais cette maison. Là, je pouvais lire dans ma cham-

le travail, cette drogue qui rend fou...

bre, au moins, et les enfants étaient gentils, la petite surtout. Je suis partie sur un coup de tête, mais je ne le regrette pas : un jour de sortie, j'avais rencontré une ancienne copine du lycée qui, elle aussi, avait loupé ses examens et travaillait comme apprentie coiffeuse. Elle m'a demandé si ma patronne me déclarait. Je n'en savais rien parce que toutes ces histoires de sécurité sociale, je n'y ai jamais rien compris. Elle m'a expliqué que si j'étais malade, je ne serais remboursée que si j'étais déclarée. J'ai demandé à ma patronne le soir. Elle m'a répondu que nous nous étions entendues là-dessus quand elle m'avait prise et qu'elle n'avait pas du tout l'intention de me déclarer. Je me suis entêtée, elle aussi, et je suis partie comme ça. J'étais embêtée, je crois qu'à ce moment-là j'avais envie de rester. Plus tard, j'ai compris que je ne supportais pas plus d'être la bonne que de travailler sans être déclarée, que c'était un peu la même chose. Finalement, je crois que je peux pas accepter d'être utilisée par quelqu'un sans que j'ai mon mot à dire. Depuis, je ne travaille plus.

Q. — *Et comment vous débrouillez-vous pour vivre ?*

R. — C'est l'argent qui vous inquiète ? Vous êtes bien comme tous les autres ! Je sais bien qu'il faut de l'argent pour manger. Si j'en avais eu plus, je ne serais sans doute pas venue à l'hôpital. Mais ça fait un bout de temps que je ne travaille pas, enfin, ce que vous, vous appelez travailler, presque un an. J'ai fait la route avec des copains et vous ne pouvez pas savoir comment on peut se débrouiller. On fait la manche quelquefois, on pique aussi, des trucs pas graves, et puis on peut travailler... Ce n'est pas la peine de sourire. J'ai fait des petites poupées en étoffe, on les a vendues aux touristes, ça ne marche pas mal. J'ai vécu avec des copains qui faisaient de la poterie, des bourses en cuir, des objets en bois, et on avait assez de fric pour s'en sortir. Pour l'instant, je suis dans la panade, mais ça ne durera pas. Peut-être que je monterai un magasin dans le midi, pour vendre des bricoles qu'on fabriquerait ensemble. Vous savez, mes copains et moi, on n'a pas besoin de beaucoup d'argent, de voitures, de télévisions, de tous ces trucs qui sont hors de prix et qui ne servent à rien.

Q. — *Faire des poupées, c'est bien travailler ? Non ?*

R. — C'est travailler quand on le veut, quand on le peut, sans être obligé de le faire parce que le patron vous donnera de l'argent si vous faites ce que lui veut que vous fassiez, même si vous n'avez pas envie de le faire. C'est faire ce qui vous fait plaisir. Si je n'ai plus envie de faire des poupées, je ferai autre chose et personne ne me forcera à continuer mes poupées.

michel gillet

Q. — *Et si les touristes ne veulent que des poupées et rien d'autre ?*

R. — C'est qu'ils sont c..., et votre question est idiote.

Q. — *Vous savez qui paiera votre séjour à l'hôpital ?*

R. — Non, et ça m'est égal.

Q. — *Vous êtes prise en charge par l'Aide Médicale Gratuite, c'est-à-dire que les frais de séjour seront supportés en partie par votre famille, en partie par la collectivité des travailleurs qui paient des impôts...*

R. — Et alors ? Si tout le monde faisait comme moi et mes copains, il faudrait bien qu'on trouve une autre solution. En attendant, tant pis pour ceux qui n'ont pas compris.

Q. — *Pas compris quoi ?*

R. — Pas compris que le travail qu'on nous impose, c'est une drogue qui rend fou n'importe qui. Pour continuer à vivre, on ne peut plus accepter ça.

Q. — *Et vos études, vous ne les regrettez pas ? Vous auriez pu travailler autrement que comme vendeuse ou comme employée de maison...*

R. — Vous croyez vraiment que ça change tellement de choses ? Vous en avez fait, vous, des études. Vous êtes du gratin, vous avez sans doute choisi votre métier. Il vous plaît ?

Q. — *Oui.*

R. — Mais pas tout le temps. Dans le service, on voit bien à certains moments que vous en avez ras le bol, des malades et de la médecine. Et vous restez là. Pourquoi ?

Q. — *Peut-être ai-je l'impression de servir quand même à quelque chose...*

R. — Pas dans ces moments-là. Vous faites du mauvais boulot. Vous restez là parce que vous êtes payé pour ça, très cher certainement, ou bien parce que votre patron vous a dit de rester là. C'est malin, n'est-ce pas ?

Q. — ...

(Le renversement de la situation m'a fait arrêter mon magnétophone. C'est malin...)

II

albert

Quarante-trois ans. Marié. Trois enfants. Sa femme travaille dans une usine de confection. Il travaillait dans la métallurgie. Accident de travail il y a deux ans : traumatisme crânien par une pièce métallique qui s'était décrochée. Rien de grave apparemment. Tous les examens sont normaux, mais Albert garde des vertiges et des maux de tête qui, malgré deux essais infructueux, lui interdisent la reprise du travail. Les médecins disent qu'il a une névrose post-traumatique...

Q. — *Que pensez-vous du travail ?*

R. — J'aimerais bien être guéri et pouvoir y retourner.

Q. — *Bien sûr. Mais pouvez-vous expliquer ce que le travail représente pour vous ?*

R. — Ben... C'est ma vie, le travail. J'ai commencé à quatorze ans, après mon certificat d'études. Puis j'ai eu mon C. A. P. de tourneur. J'ai fait quelques boîtes, mais ça fait douze ans que je suis chez X... OP 3. Je fais bien mon boulot, pas feignant. Tout le monde m'apprécie bien dans l'atelier — enfin, je devrais dire m'appréciait, parce que depuis deux ans... Tout ça à cause de cet accident idiot : vous savez, ces chaînes pour soulever les grosses pièces, il y avait du ballant, j'ai pas fait gaffe et je me suis réveillé dans l'ambulance. Depuis...

Q. — *Je sais combien cet accident a été terrible pour vous. Mais avant l'accident, vous aimiez votre travail ?*

R. — Bien sûr que je l'aimais. C'est une bonne boîte, on est pas mal payé et il y avait une bonne ambiance dans l'atelier. J'avais de bons copains, on tapait le carton deux ou trois fois par semaine à la sortie du boulot. Maintenant, c'est fini.

Q. — *Vous avez toujours vos copains.*

R. — Ben... Pas vraiment. Faut dire qu'on habite un peu en dehors de la ville. Au début, ils sont venus le dimanche ou le samedi, mais je croyais que j'allais reprendre tout de suite. Ils disaient que j'étais verni d'être à l'assurance, que je me la coulais douce, mais c'était pour rigoler. Maintenant, ça me gêne un peu de les voir, et eux aussi, je crois. Vous comprenez, un type qui ne travaille pas depuis deux ans, c'est pas

normal. Le mal de tête, les vertiges, ça se voit pas. On croit que je suis un fumiste, alors je n'ai plus tellement envie de rencontrer les copains. Et puis, on se dirait quoi ? Je ne sais plus ce qui se passe là-bas. Il y a certainement des jeunes que je ne connais pas. Vous comprenez, Docteur, je n'ai pas pris un jour en vingt ans et je râlais contre les types qui se mettaient à l'assurance pour une grippe de rien du tout. J'ai l'air de quoi, maintenant ?

Q. — *Vous parlez de vos copains de travail. Mais il n'y a pas que ça au travail. Votre métier de tourneur, l'aimez-vous ?*

R. — Oui. C'est un bon métier. C'est difficile d'en parler à quelqu'un qui ne connaît pas. Mais être un bon tourneur, on n'y arrive pas comme ça, du premier coup. Il faut le métier, quoi ! Bien réussir sa pièce, avec les cotes au dixième, comme on dit, il faut le faire ; et quand on sait le faire, ça fait plaisir.

Q. — *Vous savez à quoi elle sert, cette pièce que vous faites ?*

R. — Ben... oui, c'est pour les machines.

Q. — *Quelles machines ?*

R. — Ça dépend. Quelquefois, je sais, d'autrefois, non.

Q. — *Ça ne vous gêne pas ? Vous n'aimeriez pas savoir ce qu'on va faire de votre pièce ?*

R. — Je ne sais pas. L'important, c'est la pièce, qu'elle soit bien faite.

Q. — *Et, avant l'accident, que faisiez-vous en dehors de vos heures de travail ?*

R. — Oh, j'avais de quoi faire ! D'abord, j'ai un petit atelier de mécanique chez moi, que je me suis installé dans le garage. Alors, je bricolais des trucs, pour la maison, pour les copains. J'aime bien avoir les doigts occupés. Le dimanche, la pêche, des balades quelquefois, les matchs de foot, la télé, mais pas tellement : c'est trop pénible pour se lever le matin quand on habite, comme moi, loin du travail.

Q. — *Maintenant, vous pouvez vous lever tard !*

R. — Maintenant, je n'ai plus goût à rien. Je bricole toujours un peu, parce que ça ressemble un peu à mon travail. Et puis, je m'occupe dans la maison pour que ma femme ait moins de travail en rentrant. Je fais les courses. C'est pas un travail d'homme, ça ! Je suis inutile, cassé. C'est

le travail, cette drogue qui rend fou...

pas un exemple pour les enfants que de voir leur père à la maison, à ne rien faire, alors que les autres travaillent. Je n'ai quand même pas l'âge de la retraite pour faire le petit vieux tranquille !

Q. — *Le dimanche, personne ne travaille...*

R. — Oui, mais j'ai l'impression de les voler, ces dimanches. Le dimanche, c'est bien pour que celui qui bosse toute la semaine se repose. Mais moi qui me repose toute la semaine et le dimanche en plus, c'est pas normal. J'ai presque peur qu'on m'en veuille d'être comme les autres le dimanche. La semaine, je ne suis pas comme les autres...

Q. — *Vous parlez comme si c'était de votre faute...*

R. — C'est vrai. Et pourtant, c'est la faute à ce sacré bout de ferraille qui m'a cassé la tête, et à personne d'autre.

Q. — *Votre tête n'est pas cassée : tous les examens sont négatifs. Pourtant vous souffrez, vous ne pouvez reprendre votre travail et vous pensez que personne n'est responsable ?*

R. — Si. Le destin. Et pour reprendre le travail, j'ai essayé deux fois. C'était pareil. Tous les bruits de l'atelier qui résonnaient dans ma tête, c'était insupportable. Et puis le vertige, tout tourne et je tombe. Bien sûr, un tourneur comme ça, c'est bon pour la réforme ou pour la casse. Avec un tour faussé, pas question de faire une pièce.

Q. — *J'ai l'impression que, pour vous, le plus difficile à comprendre, c'est que ce travail que vous aimiez est aussi celui qui vous a mis dans cet état. Est-ce vrai ?*

R. — J'avais pas pensé à ça, mais je crois que c'est vrai. C'est comme un vieux chien fidèle qui, d'un seul coup, vous saute à la gorge pour vous mordre, qui vous mord, qui vous tue, alors qu'on ne lui a rien fait. On a très mal, au physique et au moral, et on n'y comprend rien.

Q. — *Peut-être avez-vous peur du chien qui a mordu ?*

R. — Peut-être... Mais ce chien-là, on ne peut pas l'abattre ou en changer. Je l'aime trop, je ne peux pas m'en passer. Alors, si je continue à avoir peur, comme vous dites, c'est moi qu'il faudra abattre. Ça vaudrait mieux que de continuer à traîner comme un bon à rien, le bon à rien que je suis devenu.

Q. — *Une dernière question : Etes-vous syndiqué ?*

R. — Non. C'est pas mal, mais je ne fais pas de politique.

Jacques

Trente-six ans. Marié, deux enfants. Ingénieur d'une grande école, il travaille comme cadre supérieur dans une affaire d'informatique. Hospitalisé pour état dépressif après une crise de larmes à son travail.

Q. — *J'aimerais que nous puissions parler du travail, de votre travail, de ce qu'il représente pour vous...*

R. — Ecoutez, Docteur, avant de parler du travail ou de quoi que ce soit, il y a une question importante à régler, c'est celle de ma sortie : je vais beaucoup mieux, j'ai retrouvé le sommeil, je mange bien, j'ai retrouvé une forme physique acceptable et je n'ai plus rien à faire à l'hôpital. Quand me laisserez-vous partir ?

Q. — *Pour travailler ?*

R. — Evidemment. Voilà déjà une semaine que je suis absent et il y a toute une série de projets qui vont être en retard, des études qui traînent, des clients importants avec lesquels il faut que je discute. J'ai téléphoné ce matin à mon directeur qui m'a dit que tout allait bien pour me rassurer, mais je sais très bien qu'à la place qui est la mienne, une absence de huit jours peut amener des catastrophes...

Q. — *Si je vous comprends bien, huit jours ici ne vous suffisent pas et vous désirez recommencer à travailler demain pour être sûr de vous arrêter pour trois mois dans deux semaines.*

R. — ...

Q. — *Si bien qu'avant de parler de votre sortie, parler de votre travail permettrait sans doute d'y voir plus clair. Qu'en pensez-vous ?*

R. — Si vous voulez, bien que je comprenne mal quel intérêt cela peut avoir. Disons que mon travail me passionne, je crois depuis toujours. J'étais déjà un élève passionné dans le secondaire, en maths-sup, en spéciales, à Centrale, et depuis ma sortie de l'Ecole, j'ai travaillé dans plusieurs entreprises. Certains collègues se laissent entraîner dans la routine d'une entreprise et y végètent parce qu'ils ne prennent pas suffisamment de temps pour se perfectionner ou même simplement se tenir au courant : tout va si vite dans notre branche ! En quelques années, sans y prendre garde, on est complètement dépassé et on s'aperçoit un

le travail, cette drogue qui rend fou...

beau jour qu'un jeune qu'on croyait sans expérience est en train de vous prendre votre place. C'est terrible, mais pour moi, c'est un stimulant formidable. Aussi, dans toutes les entreprises où j'ai travaillé, j'ai toujours exigé dans mes contrats des stages de formation, de perfectionnement, et j'ai pris automatiquement du galon, aussi bien sur le plan financier que sur le plan hiérarchique. Je suis actuellement sous-directeur de mon entreprise, avec la responsabilité de tout le département informatique, ce qui n'est pas une mince affaire puisque j'ai sous mes ordres une dizaine d'ingénieurs et une bonne trentaine de techniciens, sans parler des relations obligatoires avec d'autres services techniques, le directeur commercial, les sous-traitants, etc. Comprenez que dans ces conditions, je n'ai guère le temps de me prélasser sur un lit d'hôpital !

Q. — *Combien de temps travaillez-vous par jour ?*

R. — Ce n'est guère chiffrable. Je ne fais pas partie de ces fonctionnaires qui font leurs huit heures et pas une minute de plus. J'arrive au bureau vers huit heures et je repars quand le travail est fait.

Q. — *C'est-à-dire ?*

R. — Ça varie entre sept et neuf heures le soir. Quand les affaires sont vraiment urgentes, il m'arrive de revenir après minuit chez moi, mais c'est exceptionnel.

Q. — *Tout le monde travaille à ce même rythme dans votre entreprise ?*

R. — Je ne suis pas chargé de surveiller le travail des autres, j'essaie seulement de faire le mien convenablement. Il est possible que d'autres travaillent plus rapidement que moi parce que leurs facultés de concentration sont supérieures aux miennes. Mais je sais que certains collègues prolongent comme moi leur temps de présence. Un ingénieur est resté il y a quinze jours avec moi jusqu'à vingt-deux heures... Sa femme l'a réclamé deux fois au téléphone.

Q. — *La vôtre ne vous appelle pas ?*

R. — Elle est habituée. Et je crois même qu'elle préfère que je reste plus tard, plutôt que de ramener un dossier à la maison.

Q. — *Ça ne doit pas être très drôle pour elle.*

R. — Certainement. Mais elle sait bien que la concurrence est impitoyable dans mon métier et que je suis obligé de travailler beaucoup, peut-être même trop, pour avoir la certitude de conserver ma situation.

Q. — *Et vos loisirs ?*

R. — Mes loisirs ? Quels loisirs ?

Q. — *Je ne sais pas. Ce que vous faites en dehors de votre travail, votre violon d'Ingres, vos moments de détente...*

R. — J'avoue que je n'ai guère de temps à leur consacrer. Je n'ai pas de violon d'Ingres. Je ne suis pas un littéraire, les romans m'ennuient, je n'aime pas la campagne : nous nous promenons parfois le dimanche avec les enfants, mais je le fais plus par devoir que pour me détendre. Finalement, la seule détente que je m'accorde, c'est lorsque je suis invité par des collègues de travail ou que je leur rends leurs invitations. En dehors de ces soirées, c'est au travail que je me sens le plus à l'aise.

Q. — *Et je suppose qu'au cours des soirées avec vos collègues, vous parlez ensemble du travail...*

R. — Evidemment, mais pas que de cela. Il ne faut quand même pas exagérer, Docteur. Vous avez l'air de penser que je suis incapable de faire autre chose que mon travail...

Q. — *C'est vous qui dites être à l'aise au travail plus que nulle part ailleurs. Comme un poisson dans l'eau, en somme.*

R. — Exactement.

Q. — *Mais un poisson qui, il y a une semaine, s'est asphyxié...*

R. — C'est vrai, j'ai craqué bêtement. J'avais l'impression que je n'arriverais jamais au bout de ma tâche, je sentais mes possibilités diminuer, je ne dormais plus en pensant à tout ce qu'il me restait à faire. J'avais dû tirer un peu trop sur la ficelle.

Q. — *Et il ne vous est pas venu à l'idée qu'il valait mieux donner un peu de mou pour éviter qu'elle ne casse ?*

R. — Non. Dans ces moments-là, on ne peut que se raidir. Tout vous y pousse : les collègues qui, peut-être, guignent votre poste, les subordonnés que l'on a habitués à un certain personnage, les supérieurs qui attendent de vous le maximum de ce que l'on peut donner... On n'a pas le droit de faiblir ou du moins de se montrer faible. On tient jusqu'à la limite et on s'effondre pour une vétille. Vous savez pourquoi j'ai eu cette crise de larmes ? Parce que ma secrétaire ne retrouvait pas le cinquième feuillet du double d'un rapport que j'avais dicté la veille. C'est vous dire à quel point j'en étais. Maintenant, ce n'est plus qu'un mauvais souvenir. On dit d'ailleurs que la dépression nerveuse est la maladie des cadres, est-ce vrai ?

le travail, cette drogue qui rend fou...

Q. — *Disons que vous n'êtes pas le premier à qui cela arrive.*

R. — N'est-ce pas? Désormais je serai raisonnable. Et maintenant, Docteur, si nous parlions de ma sortie...

Surtout ne pas conclure. Laisser ouvertes ces fenêtres donnant sur le travail. Le point de vue n'est pas très attrayant. Il ne mérite pas de figurer dans les guides touristiques. Mais les guides mentionnent rarement les usines, les bureaux ou les grands magasins, tous ces lieux où hommes et femmes travaillent et tentent de vivre. C'est à Lyon que j'ai recueilli ces interviews. Lyon, grande métropole régionale, etc., etc. Un des quartiers de Lyon a reçu il y a bien longtemps le beau nom de « Part-Dieu ». Il y a dix ans, la « Part-Dieu » était une caserne. Consacrée sans doute au dieu des armées... Aujourd'hui, la « Part-Dieu » est devenu un immense assemblage de béton où s'abritent des milliers de travailleurs, pour la plus grande gloire des banques internationales, des grandes compagnies d'assurance et d'un centre commercial unique au monde. Du beau travail. De bons travailleurs. Mais est-ce vraiment là la part de Dieu?

michel gillet

LE SUPPLÉMENT

Sommaire du numéro 114, Septembre 1975 (tome 28)

F. REFOULE. En guise de liminaire.

J. GRITTI. La Sécurité : discours éclatés.

B. QUELQUEJEU. Sécurité du futur, risque de l'avenir.

Rudolf BULTMANN. Sermon sur le discours de Paul à l'Aréopage.

C. GEFFRE. L'homme moderne face au Dieu inconnu.

A. ROUET. Marche en sûreté.

A. ARNAUD. Plaidoyer pour l'errance.

Chroniques

J.C. SAGNE. Chronique de psychologie de la religion. Trois lectures du texte de la foi.

CH.-H. NODET. Lettre ouverte au Docteur Olivier à propos de son livre : « Y a-t-il encore des miracles à Lourdes ? »

LE SUPPLÉMENT, Ed. du Cerf, 29, Boulevard Latour-Maubourg, 75007 Paris

LA REVUE NOUVELLE

N° 9 — SEPTEMBRE 1975

Les groupes d'action hors les normes et hors institutions prolifèrent. La Revue Nouvelle les interroge et s'interroge sur le sens de ce nouveau type de luttes.

LES « GROUPES DE BASE ». UN PHENOMENE POLITIQUE ?

par **Albert Charlier, Claude Florival, Xavier Godts, Georges Thill**

- Le Théâtre de la Communauté (Seraing)
- Les Associations d'habitants de cités (Jumet)
- La communauté de la Verte voie (Thimister, pays de Herve)
- La Maison des femmes (Bruxelles)
- Un réseau de groupes de quartier à Schaerbeek-Josaphat (Bruxelles)
- Le CTL : décloisonner l'action (Liège)
- Un groupe de travailleurs de la santé (Bruxelles)
- Libération populaire (Mouscron)
- Les Fraternités ouvrières (Mouscron)
- Hypothèse d'école (Bruxelles)
- Une interrogation permanente pour les idéologies, par **Xavier Godts**
Etc.

Ce numéro : 120 FB - 15 FF - 4 \$

LA REVUE NOUVELLE : avenue Van Volxem 305 - B-1190 Bruxelles

Abonnement annuel : Belgique : 840 FB - France : 100 FF

Canada et USA : 30 \$ - Autres pays : 1 000 FB

Société Générale de Banque - Bruxelles : n° 210.0261000-25

changer le travail

L'allergie au travail est une maladie caractéristique de la société actuelle. Absentéisme, rotation du personnel, grèves sauvages en sont des symptômes manifestes. Pourquoi? Le mode de croissance est en cause, car il s'appuie sur la division du travail, un certain type de rapports hiérarchiques et le salariat. Ces rapports de production ont engendré un rejet de l'institution-entreprise, ou du moins, une acceptation beaucoup plus réticente de ses contraintes, du modèle de rapports sociaux qu'elle représente. Il n'est plus possible de travailler ainsi. Si peu de modèles sont proposés pour changer cette situation, quelques pistes suggestives sont cependant esquissées.

« Pareassons en toutes choses, hormis en aimant et en buvant, hormis en pareassant. »

Il peut paraître étrange de commencer un article sur le travail dans notre société par cet exergue de Paul Laffargue en tête de son toujours actuel *Le droit à la paresse*. Plus même, cette citation peut apparaître scandaleuse au moment où la France connaît un taux de chômage rarement sinon jamais atteint et où le monde des salariés met en tête de ses revendications le droit au travail.

Le paradoxe n'est qu'apparent et souligne sans doute un décalage dont toute société est le théâtre : différents courants de pensée et d'action s'enchevêtrent au même moment, la conjoncture économique poussant à des mouvements sociaux que d'autres courants aussi profonds contredisent, à moins que tactiquement, les uns et les autres ne conjuguent leur puissance. Par exemple, on ne cesse de s'alarmer du chômage des jeunes au moment de leur premier emploi, c'est-à-dire à celui de leur entrée au travail. Réalité incontestable et durement ressentie par cette catégorie de population qui se révolte contre cette discrimination sociale. Mais dans le même temps, force est de constater que l'entrée au travail n'est pas une perspective enthousiasmante pour la majorité des jeunes. S'ils le pouvaient, ils iraient ailleurs que dans les ateliers ou bureaux. Ils demandent à rentrer au travail mais y entrent à reculons.

l'allergie au travail...

Il apparaît donc un phénomène nouveau, le refus du travail ou ce qu'un auteur récent appelle l'allergie au travail¹. Le phénomène est nouveau au sens où cette allergie, qui a peut-être existé autrefois mais était peu manifeste, se traduit aujourd'hui massivement dans des comportements révélateurs : l'appel de plus en plus élevé à la main-d'œuvre étrangère de pays où sévit un chômage endémique en est, au niveau macro-économique, un signe. Encore, dans ce cas, n'a-t-on affaire qu'aux travaux les plus pénibles, les moins qualifiés et les moins payés. Un second aspect de la nouveauté est que cette tendance se fait jour dans les catégories de travailleurs intellectuels, étudiants à l'université, élèves ingénieurs des grandes écoles, techniciens, etc. Ils fuient l'entrée au travail, même s'il s'agit de futurs cadres ou techniciens. Enfin, pour ceux déjà engagés depuis de nombreuses années dans le processus de travail, des signes comme l'absentéisme, le refus des heures supplémentaires à tous les niveaux de la hiérarchie, manifestent un mouvement identique.

En tête d'un rapport consacré à « l'évolution de l'autorité dans l'entreprise industrielle », l'auteur notait que cette enquête correspondait à une inquiétude : « *N'y a-t-il pas une désaffection croissante des Français à l'égard des emplois industriels ? Même dans les années où les taux de chômage se sont élevés, le recrutement a été difficile...* »². Plus loin, il notait que « *en 1971, année marquée par l'élévation des taux de chômage, le nombre des offres d'emploi non satisfaites est très proche de celui des demandes non satisfaites dans les industries de la fabrication et du travail des métaux* ». L'emploi industriel n'a pas d'aspect bien séduisant pour la majorité des Français, au point qu'un rapport du groupe patronal sur les O.S. envisage sérieusement que, d'ici quelques années, « *il y ait des travaux pour lesquels on ne trouvera plus personne* ». Un certain type de travail est refusé.

1. Jean ROUSSELET, **L'allergie au travail**, Paris, éd. du Seuil, 1974. Ouvrage facile à lire, d'un auteur qui connaît fort bien le problème des jeunes et de leur attitude face au travail. Nous lui ferons, dans cet article, de nombreux emprunts. Un certain manque de rigueur dans l'exposé et surtout un manque de perspectives et de débat théorique en limitent malheureusement la portée.

2. **Evolution de l'autorité dans l'entreprise industrielle**, Rapport CORDES, convention 40/1971, Paris, Entreprise et Personnel, ronéo.

... qui se manifeste par l'absentéisme...

Même lorsque les individus ont accepté ou se sont résignés au travail dans l'entreprise, d'autres comportements significatifs apparaissent, comme l'absentéisme, la rotation du personnel, les accidents du travail, certains types de conflits sociaux. Il est difficile de chiffrer ces phénomènes qui, dans beaucoup d'entreprises, voire de branches industrielles, ont atteint un niveau alarmant. On a cependant des indications. Pour l'absentéisme, des taux de 10 à 15 % paraissent habituels dans beaucoup de grandes et de moyennes entreprises, dans des services, commerces ou bureaux. Certaines vont jusqu'à 25 %, obligeant les services d'embauche à recruter quotidiennement autant de personnel pour éviter des ruptures de fabrication. Une étude récente³ chiffrait à 425 millions les journées de travail perdues annuellement en France, uniquement pour l'absentéisme ; ce chiffre, qui inclut toutes les causes de l'absentéisme, donc autant la maladie que l'abandon du poste de travail sans raison et avec perte de salaire, peut être rapproché des 150 millions de journées perdues à cause des grèves de mai-juin 68. Et le phénomène est général dans les pays industrialisés pour lesquels des études ont été faites. En Suède, par exemple, *« la valeur absolue de l'absentéisme est passée de 110 000 salariés / jour en 1962 à 179 000 salariés / jour en 1969 et on prévoit qu'en 1975 il sera de 10 à 11 %, ce qui signifie que chaque jour 400 000 salariés seront absents de leur travail »*. Ce même pays a été rendu célèbre récemment par les nouvelles formes d'organisation du travail des usines Volvo. Voici les causes de cette réforme analysée dans un rapport fait récemment par l'entreprise elle-même : *« Les phénomènes suivants se produisant dans notre secteur en 1969 ont joué un rôle déterminant : — niveau alarmant de la rotation du personnel et de l'absentéisme — quelques grèves sauvages — instabilité de la situation*

3. Guy CAIRE, Les nouveaux marchands d'hommes ? Etude du travail Intérimaire, Paris, éd. Economie et Humanisme, éd. Ouvrières, 1973. Cet ouvrage fait remarquablement le point sur le phénomène, relativement nouveau, du travail intérimaire. Celui-ci est, en partie, réponse à ces phénomènes de mouvement de main-d'œuvre analysés ici. Mais l'auteur note judicieusement que si le travail intérimaire est une formule avantageuse pour faire face à ces difficultés des entreprises, « on peut se demander cependant si elle ne permet pas de faire l'économie des frais d'imagination qu'impliquerait une lutte véritable contre l'absentéisme ». On ne saurait mieux dire que l'importance de ce phénomène doit provoquer une réflexion et une action à un autre niveau qu'à celui de solutions palliatives, comme le travail Intérimaire.

philippe bernoux

de la main-d'œuvre ». L'absentéisme dans le travail devient un phénomène caractéristique de la société industrielle.

... la rotation du personnel...

Il en est de même de la rotation du personnel, définie non comme une absence momentanée n'entraînant pas rupture du contrat de travail (absentéisme), mais comme un départ définitif de l'entreprise. Le taux de celle-ci est également en augmentation régulière dans la plupart des entreprises des pays industrialisés. Il est difficile de donner des chiffres globaux, tant les situations sont différentes et évolutives. On cite des ateliers de fonderie de certaines usines automobiles, des ateliers de chimie, de textile, d'électro-métallurgie, des services de grands magasins parmi les cas les plus célèbres où la rotation du personnel peut atteindre 100 % dans l'année. Ceux-ci d'ailleurs ne sont pas limités aux pays dits capitalistes. En U. R. S. S., où pourtant les mouvements de main-d'œuvre sont très réglementés et théoriquement entièrement soumis à des autorisations officielles, une étude récente⁴ montre que, pour toute une région et pour l'industrie, la « fuite » spontanée et non contrôlée de la main-d'œuvre est de l'ordre de 25 % à 30 %. La rotation du personnel est aussi un phénomène nouveau par son ampleur et sa généralisation.

... un nouveau style de conflits sociaux...

Enfin, autre signe que nous voudrions souligner, un certain type de conflits sociaux semble révélateur de nouvelles attitudes. Il s'agit de tensions plus ou moins perceptibles mais très significatives que l'on a appelées, dans le cas où elles sont apparues de manière plus spectaculaire, grèves du « ras-le-bol ». Eclatant de manière spontanée, sans information préalable des syndicats, limitées souvent à des ateliers, voire à des groupes de travail, ces grèves sont l'expression d'une tension intolérable sur le lieu de travail et marquent le plus souvent un désintérêt radical de celui-ci, de l'outil de production et de sa détérioration possible.

4. Jeanne DELAMOTTE, **Shchekino, entreprise soviétique pilote**, Paris, éd. Economie et Humanisme, éd. Ouvrières, 1973. Excellente présentation de la mutation d'une entreprise soviétique, mutation exécutée dans un contexte de réorganisation proche de celles des entreprises occidentales. On y découvre comment une évolution se fait toujours dans un cadre idéologique ; il n'y a jamais — en U.R.S.S., mais pas non plus en Occident — de jeu des facteurs économiques et techniques purs sur les facteurs humains. Ceux-ci sont toujours liés à une idéologie.

Il ne s'agit pas d'une réaction archaïque comme celle du bris des machines au siècle dernier par des compagnons que leur développement réduisait au chômage. C'est plutôt un phénomène correspondant à un désintérêt du travail ; « on en a marre de faire un travail idiot » serait une expression convenable de cette tension. Phénomène encore marginal, souvent étouffé par un reste d'attitude traditionnelle de respect du travail, par les nécessités de la négociation, de la stratégie dans les conflits, etc., mais qui existe et paraît révélateur d'un nouvel état d'esprit. Il ne s'agit pas de majorer cet élément. Nous le prenons ici comme révélateur.

II

travailler, c'est pas gai

Quelles sont les raisons de ces signes que l'on peut interpréter en termes de désintérêt et de fuite du travail ? A défaut de proposer un catalogue énumératif, on en retiendra ici trois : la déqualification du travail, le style des rapports hiérarchiques dans l'entreprise, enfin le type des relations sociales imposées par le salariat. Ils ne sont pas les seuls, mais semblent les plus importants. Ils sont liés les uns aux autres, en particulier déqualification et salariat, et sont en interrelation avec un phénomène plus global de civilisation. Nous les gardons ici comme facteurs privilégiés et, dans leur domaine, explicatifs.

les conditions de travail n'expliquent pas tout

Auparavant, il est nécessaire de s'expliquer sur le thème des conditions de travail dans la mesure où nous ne le mentionnons pas ici. Il peut paraître paradoxal en effet de ne pas citer la pénibilité, la fatigue, bref l'ensemble des — mauvaises — conditions de travail dans la liste des facteurs explicatifs du désintérêt du travail, en particulier manuel. En fait, il nous semble que ce thème ne répond, ni directement, ni indirectement, à la question. Il ne s'agit pas, bien sûr, de nier l'importance de l'amélioration des conditions de travail⁵ ; elle est fondamentale, et l'on doit au contraire s'étonner que son émergence n'ait lieu que maintenant,

5. On en veut pour preuve l'action gouvernementale qui s'est spécifiée sur ce thème. C'est en janvier 1974 qu'a été créée l'Agence Nationale pour l'Amélioration des Conditions de Travail. Elle a pour mission d'être un rassembleur d'informations, de promouvoir des études et de faire des propositions d'action.

philippe bernoux

qu'il ait fallu le quasi refus de certains travaux pour que patronat et pouvoirs publics se penchent sérieusement sur la question en attendant qu'ils prennent de véritables décisions à ce sujet. De ce point de vue, l'article récent du Ministre du Travail (*Le Monde*, 3-4 août 1975) est un constat bien tardif de la dégradation du travail manuel.

Mais le phénomène de l'allergie au travail ne touche pas que les travailleurs manuels, ni même les employés du secteur tertiaire. C'est un phénomène général à toutes les catégories de travailleurs, autant les techniciens que les cadres. Peut-être atteint-il d'une manière plus visible une catégorie qui regroupe toutes les couches socio-professionnelles, à savoir celle des jeunes. Ce qui nous paraît particulièrement en cause dans leur cas, c'est le refus de l'entreprise industrielle comme institution, c'est-à-dire comme reproduction d'un système de règles de la vie sociale liant un institué (système de valeurs) à des formes institutionnelles (une organisation) au profit d'un instituant (l'équilibre du système dominant). Dans l'entreprise (forme institutionnelle), un système de valeurs institué tend à faire admettre comme naturels à la fois la division du travail, des rapports hiérarchiques et des relations de travail particulières au profit d'un instituant (le système dominant dans son ensemble). Ces trois domaines de la réalité sociale fondent, selon nous, le refus des jeunes, des cadres, des techniciens et des travailleurs manuels. On n'est pas devant le malaise de cette seule catégorie sociale, mais devant un phénomène beaucoup plus général. Et les différentes formes de rejet tendent, dans la mesure où elles se manifestent à travers des forces sociales, à devenir à leur tour institutantes.

la division du travail...

La division du travail a longtemps été considérée comme une loi « naturelle » du fonctionnement des sociétés. Quoi de plus naturel, en effet, que l'association de producteurs fractionnant des opérations et les spécialisant pour produire mieux et plus ! Quoi de plus naturel aussi que l'échange qui suppose, par définition, des produits différents ! Sous l'effet toutefois d'une diversification des produits et d'une pression en faveur d'une productivité accrue, la division du travail dans nos sociétés a atteint un niveau remarquable de parcellisation des tâches et de déqualification, niveau qui, semble-t-il, ne s'atténue actuellement que dans la mesure où il atteint un seuil — provisoire — de saturation. L'étude de la modernisation des entreprises, en particulier par des processus de plus en plus automatisés et sophistiqués, autant dans les secteurs tertiaire que secon-

daire, voire dans certaines exploitations agricoles, montre que celle-ci s'accompagne presque toujours — mais là les études sérieuses manquent — d'une perte de qualification⁶. Les quelques monographies disponibles mettent en évidence que l'automatisation d'un atelier ou d'un service aboutit, dans la quasi totalité des cas recensés, à une diminution des responsabilités des opérateurs ainsi qu'à l'abandon des travaux qualifiés exécutés autrefois sur les lieux de travail. Ce thème est un lieu commun de la littérature du travail et ce n'est pas d'aujourd'hui que l'on parle d'ouvrier-robot. Mais il était autrefois considéré comme un modèle, c'est-à-dire une exception remarquable montrée à titre d'exemple. On ne le trouvait que dans quelques unités de production spectaculaires, par exemple les chaînes de montage. Or aujourd'hui ce modèle est devenu la généralité, et il tend à s'accroître encore. A la régie Renault, par exemple, la proportion de main-d'œuvre non qualifiée dans la main-d'œuvre ouvrière totale est passée de 4 % en 1906 à 28 % en 1911, 54 % en 1925, 68 % en 1939, 70 % en 1952, 72 % en 1963, 75 % en 1974. 37 000 personnes environ (sur 100 000 au total) travaillent sur des cycles allant de quelques secondes à quatre minutes maximum. En France, de 1962 à 1968, la proportion d'ouvriers spécialisés (les O.S. non qualifiés) dans la population ouvrière globale est passée de 34 % à 37 %, et encore ces chiffres ne tiennent-ils compte que des classifications officielles, c'est-à-dire n'enregistrent pas le glissement des classifications. On attend avec intérêt les résultats du recensement de la population de 1975, seule manière de connaître les chiffres globaux. Mais il paraît peu vraisemblable que le phénomène ait régressé.

La pression permanente que l'on constate dans l'industrie en faveur d'un abaissement des coûts de production produit un double mouvement en faveur d'une automatisation de plus en plus grande et d'une productivité accrue. Ces deux facteurs se combinent pour aller dans le sens de la parcellisation des tâches et de la déqualification. Les manifestations de rejet notées plus haut ont amené un mouvement en sens contraire, mouvement anti-taylorien que nous examinerons par la suite. Contentons-nous de noter le peu de réalisations auxquelles il a donné

6. Un certain nombre de conflits actuels peuvent être analysés comme un refus de la déqualification, au moins comme cause immédiate et motrice. Ce pourrait être le cas de Lip; c'est une dimension importante au Parisien Libéré. Est-ce un type de conflit « archaïque » ou « moderniste » ? La réponse n'est pas facile à donner. Cf. les remarques pertinentes de D. MOTHE à propos d'un conflit récent, *Esprit* 43 (5), mars 1975.

philippe bernoux

lieu actuellement. On ne peut en tenir compte de manière quantitative : c'est une chose dont on parle mais qui se réalise fort peu. Pour le moment, parcellisation des tâches et déqualification règnent.

... favorisant un système hiérarchique étroit...

Elles s'accompagnent d'un certain type de commandement. Ici, il faut introduire une remarque importante : la parcellisation et la déqualification n'étaient peut-être pas inéluctables, au contraire de la division du travail. Rien ne prouve que celle-ci ait entraîné nécessairement celles-là. Il n'y a pas de déterminisme dans ce domaine de l'organisation du travail humain.

La caractéristique de l'évolution actuelle, en effet, est l'idée taylorienne que la mise au point de la science de l'exécution du travail doit être le fait de la direction et des services, pas des ouvriers dans les ateliers. Il y a là bien plus que la division du travail : c'est l'appropriation par les bureaux de l'organisation du travail à l'atelier. Dans cette optique, parcellisation et déqualification dans leur retentissement sur les travailleurs sont des éléments secondaires par rapport à la logique d'augmentation de la productivité liée à la certitude que la science et le savoir sont du côté de la direction, laquelle connaît la technique et se détermine en fonction d'elle. Pour Taylor, et encore davantage pour tout le mouvement qui a suivi depuis et sur lequel est fondée la logique actuelle de l'organisation des ateliers, c'est à la direction de tout organiser et de tout prévoir à la place de l'ouvrier.

Dans le domaine du commandement qui nous occupe, la conséquence en est une absence totale d'autonomie et d'initiative laissées aux exécutants dans les ateliers et les services. Et ceci ne vaut pas seulement pour les ouvriers et les employés du niveau le moins élevé, mais se répercute à tous les échelons de l'entreprise. On a affaire à un commandement pyramidal et cloisonné, où chaque échelon hiérarchique est supposé détenir une meilleure connaissance des problèmes que les exécutants, le tout étant fondé sur une connaissance de la technique. D'où une formule de commandement tatillonne, où l'exécutant modèle est sans initiative, docile et soumis, prêt à tous les changements et à exécuter tous les ordres reçus, qu'ils lui paraissent rationnels ou non. La maîtrise elle-même doit, pour bien exécuter son travail, se soumettre aux impératifs des bureaux. Dans certains cas, son rôle n'est que de contrôler si les directives données par ces derniers — quelquefois par ordinateur — sont bien exécutées

par la base. Un rôle de « fic », a-t-on dit, ce qui n'est pas toujours une caricature.

Pourquoi ce système ? La fameuse rationalité taylorienne — le *one best way* — finit par être appliquée sans discernement. Dans un rapport récent fait par un responsable de département dans une grande entreprise de mécanique, on peut lire ceci : « *Malgré le désir des directions de produire au moindre coût, il existe des cas où, même lorsque la rentabilité d'un type d'organisation est assurée, voire même supérieure à la one best way taylorienne, les responsables d'entreprise préfèrent cette dernière. Il en est ainsi du procédé de montage à la chaîne : c'est un procédé rigide, complexe à organiser, que Ford avait mis au point pour son véhicule unique, le modèle T. Aujourd'hui (en 1974) c'est devenu un réflexe: on enchaîne tout au maximum, malgré tous les frais indirects que requiert l'organisation du travail à la chaîne. Mais cette fois-ci l'argument économique n'est plus l'essentiel ; le véritable intérêt de la chaîne, c'est qu'il permet une maîtrise commode des ouvriers astreints à des rythmes imposés et n'ayant aucune possibilité de communication entre eux. Si l'on supprime la chaîne, c'est pour le chef d'atelier et pour la direction le début de nombreux problèmes.* »

... et des relations de travail faussées

On ne saurait mieux dire que l'organisation du travail est pensée au moins autant dans une perspective économique de rentabilité que dans une optique de domination et de maintien du pouvoir. Le taylorisme a été certes une méthode économiquement efficace, au moins dans certains cas particuliers. Sa généralisation sert un autre but, celui du maintien d'un certain type de pouvoir sous une façade pseudo-scientifique.

C'est donc tout le rapport des forces dans l'entreprise qui est en cause, et dont le signe le plus évident est celui de salariat. La doctrine du salariat s'exprime⁷ dans les principes juridiques du droit du travail. A travers elle, on s'aperçoit que les relations de travail se définissent d'une triple manière. Elles sont considérées comme contractuelles, c'est-à-dire librement passées entre deux individus. Elles sont donc individuelles et leur fondement, la célèbre loi Le Chapelier, dénie même que les salariés puissent avoir des « intérêts communs ». Elles sont enfin privées, c'est-à-

7. Nous empruntons beaucoup dans ce passage à l'article de Maître BOUCHET, « Droit du travail ou droit des travailleurs ? », *Economie et Humanisme*, 203, janvier-février 1972.

philippe bernoux

dire qu'en principe l'Etat n'a pas à intervenir. Or, si le droit du travail change sur ces trois points, il le fait sous la pression d'une évolution des mentalités et du rapport des forces, mais avec retard, à travers des tensions et des conflits qui ne peuvent que détourner les salariés d'un travail où ne sont reconnus ni un statut professionnel, ni des relations de type collectif, ni une législation qui a souvent bien des obstacles à surmonter avant d'être appliquée dans l'entreprise.

Une analyse récente⁸ montrait comment les relations de travail dans l'entreprise reposent sur une contradiction importante. L'entreprise moderne est composée de cellules de plus en plus interdépendantes tandis que tout est fait pour que les communications entre les hommes ne soient que fonctionnelles et ne puissent en aucun cas leur permettre une communication autre que celle nécessaire au fonctionnement technique de l'ensemble. On est dans une communauté technique que l'on s'efforce de ne pas faire évoluer vers une communauté humaine.

Il ne faut naturellement pas être naïf. Le thème de l'entreprise « communauté d'hommes » ne peut que faire long feu tant que les pouvoirs y seront aussi mal distribués, c'est-à-dire tant que la primauté du capital y sera aussi présente. De même celui de la démocratie dans l'entreprise suppose-t-il une véritable démocratisation industrielle. Mais nous pensons que toute réflexion sur la vie au travail devra passer par la signification de cette vie à la fois dans la finalité du travail et comme modèle de relations des hommes. A quoi sert le travail et comment peut-on vivre en groupe ? A ces deux questions, il n'a jamais été répondu dans la pratique que sous son aspect le plus utilitaire. La pauvreté de cette réponse est, selon nous, la cause des comportements de rejet décrits plus haut.

III

la faillite des idéologies et la montée des utopies

la fin de l'humanisme

Il est vrai qu'aucune théorie du travail ne donne de réponses à ces questions. Elles relèvent en effet d'une démarche pragmatique qui n'est

8. Ingmar GRANSTEDT, **La chaîne de montage** n° 7, Lyon, Economie et Humanisme, 1974, ronéo. Cf. aussi, du même auteur : « L'outil et l'autogestion », **Esprit** 43 (7-8), juillet-août 1975.

pas directement en prise sur une conceptualisation théorique. De plus, leur formulation les fait tomber sous l'accusation d'humanisme, péché majeur aujourd'hui. Cette critique s'enracine dans le rejet d'une doctrine qui prend comme objet l'homme sans référence au champ des forces dans lequel il se meut. Et cette absence permet de taire ou d'occulter les rapports de force et de pouvoir : l'humanisme a trop été l'alibi des groupes dominants pour ne pas être suspecté à juste titre.

Mais de plus, l'humanisme du travail paraît dépassé. Il y a bientôt trente ans, Georges Friedmann⁹ militait en faveur d'un lien, dans la formation, entre valeurs de l'humanisme classique et formation professionnelle. Celle-ci, dans la perspective de l'acquisition d'un métier, c'est-à-dire d'une connaissance unificatrice et globale, pouvait se lier à l'héritage des « humanités ». Mais lui-même constate depuis que les sociétés industrielles forment la jeunesse à être utilisable et efficace le plus rapidement possible. « *L'apprentissage de connaissances et de routines, une spécialisation poussée à l'extrême, ce n'est pas la culture de l'homme.* » Et l'humanisme du travail devient un rêve dépassé...¹⁰

la « motivation » au travail

Dans les entreprises, la conscience de l'allergie au travail a entraîné un mouvement d'idées dont le maître mot est celui de la motivation. On entend dire que les hommes ne sont pas motivés au travail, qu'il faut les motiver, etc. Il est piquant de noter au passage que ce terme est issu du langage des publicitaires : depuis longtemps, ceux-ci font des études de motivation, pour vendre tel ou tel produit. Aujourd'hui donc, tout se passe comme si on cherchait à « vendre » le travail aux travailleurs. Amère ironie : on paye ceux-ci pour parvenir à leur « vendre » ensuite le travail.

En fait, l'analyse des travaux du maître à penser de la motivation, Frederick Herzberg¹¹, montre à la fois l'intérêt de ses travaux mais aussi ses très grandes limites. Le positif est pragmatique : depuis les travaux de ce psycho-sociologue américain, les directions d'entreprise ont admis que l'homme pouvait s'intéresser au travail qu'il exécutait. Merveilleuse

9. Georges FRIEDMANN, qui a été un des pionniers de la sociologie du travail, a publié un ouvrage de « sagesse » extrêmement fécond, **La puissance et la sagesse**, Paris, NRF, 1970.

10. *Ibid.*, p. 429.

11. Frederick HERZBERG, **Le travail et la nature de l'homme**, Paris, E. M. E., 1971. Paru aux U.S.A. en 1966.

découverte! Les machines et plus largement l'organisation des ateliers commencent à être pensées en fonction des hommes qui sont dessus. On commence à faire de l'enrichissement des tâches (plus grande complexité, plus de responsabilité) et de l'élargissement des tâches (plus grande diversité), l'objectif étant de parvenir à une plus grande unité, à un cycle unifié. De ce point de vue, les résultats ne sont pas négligeables et apportent une amélioration importante en luttant contre une trop grande parcellisation.

Les limites de la théorie sont immenses. Elles tiennent essentiellement à la manière de poser le problème de la relation de l'homme à son travail. Cette relation est définie en termes de besoins individuels, à partir d'une « nature de l'homme ». L'idée centrale est que chaque homme est un être de ressources, et que le dirigeant doit chercher à développer ce potentiel de ressources en chacun des travailleurs qu'il gouverne. L'idée est intéressante, mais elle exclut de son champ tout le domaine des relations de groupe, celui des structures, de l'économique. Pas une seule fois Herzberg ne pose le problème central du pouvoir ni celui du salariat. L'analyse en termes d'organisation ou en termes de rapports sociaux n'est jamais prise en compte. Dès lors, et sans négliger un certain apport au niveau des réalisations concrètes dans les ateliers, on a pu légitimement parler d'un néo-taylorisme.

La mise en place de groupes autonomes de production procède d'une idée légèrement différente, un certain pouvoir d'organisation étant délégué au groupe de travail, dans un cadre défini au préalable. L'idée est intéressante : élargir le pouvoir et obliger services centraux et direction à négocier avec le groupe. Mais alors celui-ci deviendrait gestionnaire, sans avoir les moyens réels de connaître et d'intervenir sur la gestion globale. Réforme qui peut porter des fruits, mais si elle s'accompagne d'une évolution plus radicale.

croissance et développement

Le constat — il s'agit bien d'un constat, non d'une conceptualisation — de désenchantement dressé plus haut et l'échec des remèdes apportés jusqu'ici sont attribuables aux racines théoriques du développement dans notre société. Comment celui-ci s'est-il fait? Il y a quelques années, on entendait beaucoup parler de l'opposition croissance - développement. Dans le premier cas, il s'agissait d'utiliser le mode d'accroissement des richesses qui a fait la réussite — matérielle — de l'Occident, c'est-à-dire miser sur l'industrialisation à tout prix, dans les mêmes schémas d'organi-

sation et de productivisme de l'Occident. Le développement, c'était la mise en place d'un modèle radicalement différent ; il n'était pas opposé, bien sûr, à un accroissement des richesses produites. Mais il refusait de le faire dans le cadre de la division du travail, des rapports hiérarchiques et du salariat décrits plus haut. L'intérêt du modèle chinois est que, justement, il tente une rupture avec le pseudo-modèle universel occidental.

marx et l'utopie

Ce qui caractérise les deux grands courants de pensée se réclamant du marxisme, c'est leur diversité, en particulier dans le domaine du mode de production.

Les économistes d'U.R.S.S. et des pays du Comecon ont orienté le système productif de ces pays dans le cadre d'une compétition avec les pays de l'Ouest, industrialisés. L'enjeu était l'efficacité du système néo-politique mesurée à une référence identique, celle de la croissance économique. On a abouti à une compétition dont le vrai triomphateur est l'unification des objectifs de croissance. Finalement, la critique principale adressée aux pays capitalistes est que leur mode de production aboutit à un gaspillage des richesses, avec des inégalités sociales mesurées par le niveau de consommation. Mais ceci ne met pas en cause un modèle de production-consommation radicalement différent de celui des pays occidentaux.

Pourtant, il existe un autre courant issu de la pensée marxiste, pour lequel le développement des forces productives n'épuise pas le progrès humain. Il a sa source dans un courant utopiste de rejet du travail¹², où la production assurerait les besoins réglés de manière rationnelle, où elle ne serait plus soumise à leur accroissement débridé. Ce courant a été relayé par Marx lui-même, dont certains textes ont une résonance particulière : « *A la vérité, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc, par sa nature, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite* »¹³. L'emprise de la nécessité demeure, mais pourrait être aménagée autrement que dans le système capitaliste, par une entente : « *Les producteurs associés — l'homme socialisé — règlent de manière rationnelle leurs échanges organiques avec la nature*

12. On renvoie ici au texte merveilleusement utopiste de Paul LAFFARGUE, cité en tête de cet article.

13. K. MARX, *Le Capital*, liv. III, in *Oeuvres*, éd. de la Pléiade, II, pp. 1487-1488.

et les soumettent à leur contrôle commun... Mais l'emprise de la nécessité n'en subsiste pas moins. C'est au delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine, qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté qui, cependant, ne peut fleurir qu'en se fondant sur le règne de la nécessité.» Et la conclusion n'est inattendue qu'en apparence : « *La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale de cette libération*¹⁴. D'où l'opposition entre la sphère de la nécessité et le règne de la liberté, et l'idée qu'en circonscrivant la première on libèrera l'homme de ses contraintes pour lui permettre de se déterminer librement.

Une société qui cherche à limiter cette sphère de la nécessité ou, du moins, à ne pas la laisser s'étendre de manière incontrôlée socialement, peut répondre à cette perspective marxiste. Le communisme chinois semble s'engager dans une voie proche. Ses deux idées forces, dans la mesure où il est possible d'en juger, sont le rejet du primat de la technique et la limitation de la division du travail. Il s'agit de faire en sorte que les rapports de production ne soient pas de type technocratique — c'est le reproche fait au mode de développement soviétique —, fondés sur une nouvelle forme de rapports dominant-dominé. Si le développement économique se fait plus lentement — ce qui reste d'ailleurs à démontrer —, ce retard paraît peu important eu égard à l'objectif fondamental : créer une société où le mode des rapports sociaux prime tout autre développement.

Immense perspective ! Mais elle est peut-être la seule qui soit en mesure de répondre au malaise des pays industrialisés. Ce qui est finalement en cause, c'est le mode de développement des rapports sociaux. L'Occident a été très fier de sa croissance, appuyée sur une maîtrise parfaite de sa technique. L'un et l'autre lui ont assuré une hégémonie mondiale. Plus que la remise en cause de celle-ci par la perte des sources de matières premières ou par la démographie, c'est l'interrogation sur le mode de développement qui est en cause. Il est temps de se proposer d'autres modèles que ceux fondés sur la technologie et le P.N.B.

philippe bernoux

14. *Ibid.*

face à face

un dogme désastreux

« Une étrange folie possède les classes ouvrières des nations où règne la civilisation capitaliste. Cette folie traîne à sa suite des misères individuelles et sociales qui, depuis deux siècles, torturent la triste humanité. Cette folie est l'amour du travail, la passion furibonde du travail, poussée jusqu'à l'épuisement des forces vitales de l'individu et de sa progéniture. Au lieu de réagir contre cette aberration mentale, les prêtres, les économistes, les moralistes, ont sacro-sancifié le travail. Hommes aveugles et bornés, ils ont voulu être plus sages que leur Dieu ; hommes faibles et méprisables, ils ont voulu réhabiliter ce que leur Dieu avait maudit. Moi, qui ne professe d'être chrétien, économiste et moral, j'en appelle de leur jugement à celui de leur Dieu ; des prédications de leur morale religieuse, économique, libre-penseuse, aux épouvantables conséquences du travail dans la société capitaliste. Dans la société capitaliste, le travail est la cause de toute dégénérescence intellectuelle, de toute déformation organique. Comparez le pur-sang des écuries de Rothschild servi par une valetaille de bimanés, à la lourde brute des fermes normandes qui laboure la terre, chariote le fumier, engrange la moisson. Regardez le noble sauvage que les missionnaires n'ont pas encore corrompu avec le christianisme, la syphilis et le dogme du travail, et regardez ensuite nos misérables servants de machines. »

paul laffargue, *Le droit à la paresse*, 1880

face à face

prière à saint Joseph, modèle de tous ceux qui travaillent.

« Glorieux saint Joseph, modèle de tous ceux qui sont voués au travail, obtenez-moi la grâce de travailler en esprit de pénitence, pour l'expiation de mes nombreux péchés ; de travailler en conscience, mettant le culte du devoir au-dessus de mes inclinations ; de travailler avec reconnaissance et joie, regardant comme un honneur d'employer et de développer, par le travail, les dons reçus de Dieu ; de travailler avec ordre, paix, modération et patience, sans jamais reculer devant la lassitude et les difficultés ; de travailler surtout avec pureté d'intention et avec détachement de moi-même, ayant sans cesse devant les yeux la mort et le compte que je devrai rendre du temps perdu, des talents inutilisés, du bien omis et des vaines complaisances dans le succès, si funestes à l'œuvre de Dieu. Tout pour Jésus, tout par Marie, tout à votre imitation, ô Patriarche Joseph ! Telle sera ma devise à la vie et à la mort.

Ainsi soit-il. »

Neuvaine à saint Joseph, Montréal, 1942

perspectives ethnologiques et questions actuelles sur le travail

Réfléchissant de manière comparée sur le travail dans différentes sociétés, l'anthropologue n'aperçoit nulle part de sociétés qui, telles que la nôtre, qualifieraient d'abord un individu par le simple fait qu'il est travailleur. De nombreuses données historiques puisées dans des organisations sociales diverses manifestent le caractère exceptionnel de la société dans laquelle nous vivons : pour la première fois, une société fait exister l'économique comme séparé du non-économique, et les rapports de production y constituent des institutions distinctes, spécifiques. Il fallait des conditions historiques particulières pour qu'émerge ainsi la catégorie de travailleur et pour qu'un homme puisse être d'abord et suffisamment qualifié par sa place dans la production. La contradiction fondamentale d'une telle société pose la question du passage à un autre type de communauté humaine où les rapports politiques des hommes entre eux fonctionneraient de l'intérieur comme rapport de production. En dernière partie de cette interview, sont envisagés les rapports entre religion, idéologie et travail, toujours dans une perspective comparative. L'auteur est ainsi conduit à prendre en considération certaines questions débattues diversement dans l'Eglise.

Q. — C'est à partir des questions que nous nous sommes posées au sujet du travail dans notre société, que nous avons éprouvé le besoin de vous interroger. Il y a donc un présupposé au départ de cette interview, à savoir qu'il peut être extrêmement important, pour qui veut comprendre notre propre situation et discerner de nouvelles possibilités d'avenir, de faire un « détour » par la connaissance des sociétés primitives ou, plus généralement, par la connaissance de sociétés reposant sur des modes de production différents de celui qui prédomine dans notre propre société. Tel est notre présupposé. Cela vous paraît-il justifié ? Quelle est, selon vous, la fécondité d'une telle démarche ? Rejoint-elle votre propre expérience ?

R. — Votre démarche me semble tout à fait justifiée et rejoint en effet mon expérience. Le sujet de votre numéro spécial, c'est, n'est-ce pas, le travail, sa place dans nos sociétés, son statut au niveau des représentations,

dans l'idéologie et également dans les comportements : le statut du travail et des travailleurs. Il est dès lors extrêmement important de prendre sur ce sujet un point de vue comparé et d'en tirer des leçons.

I

point de vue comparatif sur le travail

1 le travail dans les sociétés primitives

On peut dire que, dans les sociétés primitives, du moins celles qui ne connaissent pas de hiérarchies permanentes, d'aristocratie héréditaire, celles qui sont, comme on les appelle dans notre jargon, « acéphales », sans pouvoir central, sans chef, on peut dire que, en général, être un travailleur ne confère pas un statut social particulier, peut-être parce que tout le monde travaille, qu'aucun adulte normal n'existe sans contribuer à la production des moyens matériels d'existence à la fois pour lui et pour ceux dont la société lui reconnaît la charge. Dans une société qui tire sa subsistance de la chasse et de la cueillette, le fait de chasser chaque jour comme tout le monde ne confère pas de privilège spécial. Être un excellent chasseur, voire le meilleur du groupe, confère un prestige particulier et, en même temps, la reconnaissance du groupe qui sait qu'il peut compter sur les exceptionnelles capacités d'un tel individu en cas de besoin. Mais il y a plus. Dans une société primitive un homme est d'abord défini par sa place dans la communauté, il est d'abord défini par les structures de la communauté et sa place dans cette structure avant d'être défini par le fait qu'il travaille. Donc vous voyez que la notion de travailleur et la notion de travail, comme une sorte de réalité abstraite, séparée de la réalité, de l'identité sociales du travailleur, la notion enfin de force de travail, comme une réalité sociale et en même temps individuelle, mais en quelque sorte séparée du travailleur — je pense que toutes ces notions n'existent pas au sein des sociétés primitives parce que la structure profonde des rapports sociaux est différente.

Vous vouliez poser une question au marxisme ; par ailleurs, comme vous vous adressez à moi à la fois en tant qu'anthropologue et en tant que marxiste, je voudrais insister fortement sur le fait que le marxisme, qui semble accorder tant d'importance au travail et, dans les luttes sociales, à celles des travailleurs, et qui, plus fondamentalement encore, se réfère pour comprendre la vie sociale et son évolution, à des modes de production, à des conditions sociales de la production, eh bien le marxisme n'est pas

une « philosophie » du travail. Donc, je vois déjà deux directions de recherche à vous présenter : d'une part, réfléchissant de manière comparative sur le fait du travail, dans différents types de société sans classes et dans le cadre de différents modes de production, nous, anthropologues, nous n'apercevons pas de conception du travail comme séparée du travailleur, et en même temps nous n'apercevons pas de conception qui attribuerait au simple fait de travailler, de poursuivre une activité, un statut privilégié.

division du travail

Cependant, il faut également tenir compte de l'existence au sein des sociétés sans classes d'une certaine hiérarchie entre les sexes et entre les générations. En général les activités masculines, chasse, guerre, etc., sont plus valorisées que celles des femmes ou des enfants, et un homme souvent considérerait comme indigne de lui de se livrer aux tâches réservées traditionnellement aux femmes. Mais l'infériorité des femmes ne semble pas être l'effet des tâches auxquelles elles se livrent. C'est parce qu'elles sont représentées comme inférieures socialement que ces tâches leur sont réservées et non l'inverse. Du moins est-ce là une justification idéologique de la division sexuelle du travail fréquemment accueillie dans ces sociétés où, notons-le, tous les hommes et les femmes travaillent, certes à des tâches différentes et d'inégal statut mais complémentaires et totalement indispensables à la survie de chacun et de tous. Dans d'autres sociétés, au sein desquelles existe une aristocratie héréditaire qui contrôle et le pouvoir et l'usage des ressources matérielles, la situation est différente, car l'aristocratie, les hommes comme les femmes, ne participe plus directement à la production, mais se borne à en assurer le commandement plus ou moins lointain et à recueillir la meilleure part de ses fruits. Cette séparation complète d'une minorité sociale des tâches productives directes s'accompagne souvent, comme ce fut le cas dans les grands royaumes polynésiens, d'un mépris de l'aristocratie pour ces tâches et pour ceux qui s'y livrent, les gens du commun. L'ancien mépris des hommes pour les tâches féminines subsiste, mais cette fois il se combine avec un mépris de la minorité qui contrôle le pouvoir, les rituels et les ressources matérielles, la terre et les eaux, pour tout travail productif direct et pour les individus qui s'y livrent. Ce ne sont plus seulement les tâches féminines, le travail des femmes, qui sont considérées comme des activités inférieures, ce sont toutes les tâches matérielles, toutes les activités directement productives. C'est là un changement qualitatif qui correspond à un changement dans la structure sociale, dans la nature de la hiérarchie

maurice godelier

sociale dominante. Mais l'ancienne infériorité féminine ne disparaît pas pour autant avec l'apparition d'une hiérarchie de castes ou de classes. On pourrait même dire que l'inégalité sexuelle à la fois se trouve maintenue et reçoit un contenu nouveau, une force nouvelle de l'existence d'inégalités de classes. Sans se confondre nullement, ces contradictions s'alimentent réciproquement.

une tribu de nouvelle-calédonie

Mais revenons au cas des sociétés primitives sans classe dominante au sein desquelles les hommes dominent les activités économiques, politiques et rituelles. Je donnerai l'exemple d'une tribu de Nouvelle-Guinée que je connais bien, les Baruya, pour y avoir vécu plusieurs années. Les garçons sont séparés de leur mère et du monde féminin à l'âge de dix ans environ, et vont vivre dans la maison des hommes, qui domine chaque village. Pendant une douzaine d'années, ils vont parcourir quatre stades d'initiation au cours desquels on va « fabriquer » un homme au plein sens du terme, capable d'assumer ses responsabilités, de se reproduire et de reproduire la communauté toute entière : un homme capable d'affronter à nouveau les dangers du monde féminin et des rapports sexuels, donc capable de se marier, de défricher la forêt et de préparer les jardins que son ou ses épouses cultiveront, de défendre le sol de ses ancêtres les armes à la main et de prendre sa place dans les rituels d'initiation des jeunes générations. Et encore ne sera-t-il un homme complet que plus tard, lorsqu'il aura eu au moins trois ou quatre enfants vivants. Etre un homme complet, c'est donc avoir fait ses preuves qu'on pouvait assurer les conditions matérielles et sociales (la distinction n'ayant d'ailleurs pas de sens pour un Baruya) de la reproduction non seulement de soi-même comme individu mais de la communauté tout entière à laquelle on appartient. Et ces preuves sont : être un bon guerrier, être à la tête d'une nombreuse famille, subvenir à ses besoins, etc. Dans cette combinaison de qualités existe une hiérarchie : un grand guerrier qui néglige ses jardins est plus considéré qu'un bon agriculteur qui fait piètre figure à la guerre. Mais à la longue on méprisera un bon guerrier qui compte en permanence sur le travail d'autrui pour subsister et faire subsister sa famille. En ce sens, il y a là une idéologie du travail et du « travailleur ». Un homme normal, sain de corps et d'esprit, ne doit pas, sauf raison exceptionnelle, être à la charge d'autrui, faire assumer aux autres ses responsabilités.

propriété communautaire

Mais il est un autre aspect, fondamental, des rapports de production au sein des sociétés primitives sans classes, dont il faut tenir compte pour appréhender les rapports concrets que les individus entretiennent avec le travail. En général personne n'y est privé des moyens de vivre, et donc personne n'est obligé de travailler pour autrui pour survivre. Et ceci parce que la propriété des conditions essentielles d'existence, territoire de chasse, terre de culture, rivage marin ou bief de rivière est en général entre les mains d'une communauté, d'un groupe social, lignage, clan, etc. au sein duquel, de par sa naissance, chaque individu vient prendre place, une place qui lui confère d'avance, avant tout travail, toute activité productive, des droits de co-possession et d'usage sur ces conditions de production et d'existence. Bien entendu, au sein des sociétés primitives, tout n'est pas à tous, et la propriété individuelle des outils, des armes, des vêtements, des parures, etc., existe. Cependant les moyens de production essentiels ne sont jamais propriété individuelle, encore moins propriété privée. C'est pourquoi, du seul fait de son appartenance à un groupe social qui possède et contrôle collectivement les conditions essentielles de « production », l'individu se trouve à l'avance *garanti* d'avoir accès à des moyens matériels d'existence. Et, en même temps, le contrôle, même minime, qu'exerce le groupe sur ces moyens d'existence tend à prévenir un usage individuel de ces ressources qui irait à l'encontre des intérêts du groupe et en menacerait l'existence, c'est-à-dire en interdirait la reproduction. Le travail ne fonctionne donc pas ici comme la condition nécessaire et surtout suffisante de l'appropriation des moyens de production par l'individu et ses descendants. Il est souvent la première des conditions, mais jamais la seule. Il faudrait distinguer entre les sociétés de chasseurs-collecteurs, les sociétés d'éleveurs nomades et les diverses sociétés d'agriculteurs, en ce qui concerne la propriété du sol. Chez les nomades, la propriété des terres de parcours est communautaire, mais l'appropriation du troupeau est le plus souvent individuelle. Or les animaux sont à la fois des moyens de consommation, des moyens de production et dans certains cas (chameaux, chevaux, etc.), des moyens de transport, et constituent l'élément décisif de la richesse sociale, qu'elle soit celle d'un groupe ou d'un individu. Chez les agriculteurs, surtout chez ceux qui se livrent à des formes diverses d'agriculture intensive, la terre devient, par les soins répétés des générations, un moyen de production, et les conditions de son appropriation se distinguent de celles du territoire des chasseurs-collecteurs ou des éleveurs nomades qui n'aménagent pas l'espace qu'ils utilisent ou le font fort peu. Mais quoi qu'il en

maurice godeller

soit de ces différences importantes, la propriété privée du sol n'existe pas et l'individu ne peut être privé de moyens de travail sauf par la violence, la guerre, ou parce qu'il s'est exclu ou a été exclu de la communauté à laquelle il appartient de naissance ou d'adoption.

2 dans notre société

Dans notre société, les producteurs directs (les ouvriers) sont libres de leur personne comme le sont les membres d'une communauté primitive ; mais parce qu'ils sont privés de la propriété des moyens sociaux de production, ils sont contraints, par cette privation même, de vendre contre un salaire l'usage de leur force de travail à ceux qui les possèdent. Les producteurs sont donc *réduits* à leur force de travail, et c'est le fait d'être propriétaire d'une force de travail à vendre qui constitue le point de départ de leur mode d'existence sociale. Ces rapports sociaux de production, ce mode de production, définissent une forme de société, la nôtre, au sein de laquelle les notions de force de travail et de travailleur correspondent directement à des réalités sociales et suffisent à qualifier au premier chef un individu sans qu'interviennent dans ces rapports sociaux de production les attributs ethniques, politiques, religieux de cet individu. Et la preuve que ce rapport social entre producteurs et propriétaires des moyens de production et de l'argent constitue la structure fondamentale, le fond des assises économiques de notre société, c'est que jamais la vente de leur force de travail, chaque jour répétée, ne permet à l'ensemble des travailleurs d'accumuler le capital nécessaire à l'achat des moyens de production. C'est la preuve que, si les producteurs sont privés de la propriété, c'est qu'une telle privation constitue l'envers indissociable de la propriété privée des moyens de production, et que ce rapport contradictoire est constitutif du système économique et social capitaliste, puisque ce dernier ne peut se reproduire qu'en le reproduisant.

3 dans la société gréco-romaine

Nous pourrions élargir la comparaison et faire intervenir dans la réflexion sur le travail le cas des sociétés antiques grecque et latine au sein desquelles l'exploitation d'esclaves a joué un grand rôle sinon le rôle déterminant, à long terme, dans l'évolution de ce type de société.

l'esclave

Dans l'antiquité, un esclave n'était pas conçu comme on conçoit aujourd'hui un travailleur, et d'abord parce qu'il n'était pas considéré tout à

perspectives ethnologiques et questions actuelles

fait comme un homme. Il était, si je puis m'exprimer ainsi, versé au compte de la nature, classé du côté de la nature. Pour les Grecs, pour les Romains, l'esclave faisait partie des instruments de travail, de ceux qui sont doués de la parole, donc d'un certain état de conscience : ce qui n'est pas le cas du bœuf. L'esclave était situé entre l'homme et le bœuf domestique, le bœuf de labour. Si vous vous rappelez la définition du droit romain, l'esclave est un *instrumentum vocale*, un instrument doué de la parole ; et Aristote au fond donnait la même définition quelques siècles auparavant.

Seulement attention : l'esclave antique nous apparaît comme un travailleur dont le travail permettait que les hommes libres se consacrent pleinement à la politique ou à la philosophie et aux mathématiques. Mais pour Aristote, certaines races étaient « naturellement » destinées à l'esclavage, et l'esclave faisait à peine partie de l'humanité. Il était appréhendé comme une condition « naturelle » de la production et souvent, surtout dans les grands domaines romains, traité de façon qui le « déshumanisait ». Donc, je pense que, même lorsque les esclaves se révoltèrent — et ce fut très rare —, ces révoltes d'esclaves n'étaient pas faites au nom de leur travail, mais pour reconquérir le statut d'homme libre, qui est un statut plein, et qui contenait souvent, comme attribut, le privilège sinon le devoir de ne pas travailler.

l'homme libre

Mais si on parle de la cité grecque, de la cité romaine, nous sommes en présence de sociétés étatiques, avec des classes sociales qui n'ont pas la structure des classes de notre société capitaliste, car des statuts multiples hiérarchisent la société. Cependant, la grande division passe entre les hommes libres et ceux qui ne le sont pas ; et un homme libre, c'est quelqu'un qui exerce une plénitude de droits, à tous les niveaux : économique, politique, religieux. Il a seul accès aux dieux de la Cité, et il en reçoit seul la protection. Il exerce ses droits, et en même temps assume ses devoirs. Dans sa vie il sera successivement magistrat et simple citoyen. Il peut travailler ; et pour beaucoup, dans l'antiquité, il existait une forme d'activité productive, une forme de « travail » qui était valorisée, c'était l'agriculture. Souvenez-vous de la prosopopée de Fabricius : on annonce à Fabricius qui était dans son champ, derrière son araire, que Rome est en péril ; et il laisse aussitôt son champ pour aller prendre la tête de la cité, la tête des armées. Il est l'image même du citoyen exem-

maurice godeller

plaire, du citoyen-paysan-soldat. Il est certain que, dans ces sociétés de classe de type antique, le métier d'agriculteur était considéré comme quelque chose de plus et d'autre qu'une simple activité productrice, comme une activité qui vous reproduit comme citoyen libre, puisque en produisant vos moyens de subsistance, vous ne dépendez pas d'autrui. Souvenons-nous de la définition qu'Aristote donne de la liberté : « *Est libre celui qui ne dépend pas d'autrui* » pour se reproduire. La non-dépendance, pour l'individu comme pour la Cité, est acquise seulement par l'autonomie des moyens de subsistance. L'autarcie, c'était cela. Ce n'était pas une autarcie seulement économique, c'était la reproduction d'un statut politique. Mais, au cours des siècles, toute forme de travail, y compris l'agriculture, en est venue à être considérée par les puissants et les riches comme indigne du statut plein et entier de l'homme libre. A l'origine, dans toutes les sociétés antiques, il y avait bien entendu des esclaves domestiques, des esclaves faisant partie de la famille, puisque la famille est toujours définie, chez les Grecs comme chez les Romains, comme composée du père, de son épouse, de ses enfants et de ses esclaves. L'esclave fait donc partie de la famille. C'est-à-dire que le rapport d'exploitation de l'homme par l'homme est une composante interne de la cellule familiale — donc, des conditions et du mode de vie des hommes libres. Mais le développement même des cités antiques a amené un développement de l'esclavage et un développement des préjugés contre le travail, du mépris du travail et de toute activité manuelle, y compris l'artisanat des produits de luxe. Les formes d'activités compatibles avec le statut de citoyen furent avant tout celles de direction des affaires de la cité, et de la réflexion abstraite, de la recherche intellectuelle.

parallèle avec les sociétés polynésiennes

On pourrait, mais très, très grossièrement, faire un parallèle avec les évolutions de sociétés différentes, du Pacifique. Dans le Pacifique et particulièrement en Polynésie, existait un vaste éventail de formes de hiérarchie et de domination sociales. Il existait des sociétés où la noblesse tout en ayant le monopole des rituels, du « travail » symbolique, participait à la plupart des activités de production matérielle, et des sociétés extraordinairement hiérarchisées où l'aristocratie, qui monopolisait les pouvoirs, religieux et politique, et exerçait un contrôle éminent sur toutes les ressources matérielles, les eaux de pêche, les terres de culture, ne travaillait plus du tout. Elle contrôlait les ressources, leur usage et tous les produits du travail des gens du commun qui, bien souvent, avaient

encore avec elle des liens de parenté. Nous apercevons, ici encore, une structure de classe originale, puisque les rapports de classe se concilient encore avec les rapports de parenté. Ce n'est pas une échelle de développement que j'essaie de reconstituer, parce qu'il est faux de croire que l'évolution est linéaire, et qu'on passe d'une hiérarchie simple à une hiérarchie complexe de façon linéaire ; mais l'on voit des sociétés aristocratiques au sein desquelles les aristocrates continuent de produire, mais certaines tâches jugées dégradantes ou trop pénibles leur sont épargnées à cause de leur statut supérieur. Ils ne doivent pas porter les choses, quelqu'un les portera à leur place. Mais ils contribuent à créer eux-mêmes une partie de leurs moyens de subsistance. Dans d'autres sociétés polynésiennes, au contraire, l'individu est complètement séparé du procès du travail, mais pas du procès de production. Il n'est pas séparé du procès de production car il y exerce un rôle rituel et un rôle de commandement économique. Il va décider quand, où, comment les gens du commun peuvent produire, et remplit des fonctions de commandement économique. Il apparaît donc dans le procès du travail, mais comme dirigeant ce procès. Il représente en même temps l'intérêt de tous, c'est-à-dire : il est le garant du bon usage des ressources, du bon déroulement du procès du travail, du bon usage du produit du travail. Voilà donc quelques données ethnographiques et historiques qui vous montrent le caractère tout à fait exceptionnel de la société dans laquelle nous vivons, et où les producteurs sont libres de leur personne mais complètement séparés, privés des moyens de produire, de travailler. Lorsqu'on est un citoyen grec, un peu comme dans les communautés primitives, on a, d'avance, droit à l'usage des terres publiques, des terres de l'Etat, et on a droit en même temps à une parcelle privée, à une parcelle appropriée de façon privée de la terre de tous. Donc, parce qu'on est citoyen, on a déjà un accès double : l'un à des ressources publiques, l'autre à des ressources privées. Du fait même qu'il appartient à la *Politeia*, à une communauté d'hommes libres, le citoyen grec a accès en principe à la terre, à la condition matérielle essentielle de son existence sociale. Les esclaves, évidemment, sont séparés des conditions de production, car ils sont séparés d'eux-mêmes aussi, puisqu'ils ne sont pas libres de leur personne. Théoriquement, ils n'ont pas de volonté à eux, ils n'ont qu'une seule volonté, c'est celle de leur maître qui habite en eux et les dirige comme une force de travail douée de parole. Mais dans notre société, c'est très différent, la liberté ne donne pas accès, de droit, à la propriété des moyens de production.

II

travail et travailleur dans la société capitaliste

Q. — Vous avez indiqué l'existence de sociétés de classes au sein desquelles il y avait appropriation, par une classe, du travail fourni par d'autres. Ces sociétés n'ont pourtant pas donné lieu à l'existence du travailleur en tant que tel. Que s'est-il donc produit dans notre société, qu'y a-t-il donc en elle de spécifique, pour qu'elle ait ainsi donné naissance au statut de « travailleur » ?

R. — Je crois qu'il faut réfléchir de très près à la nature des rapports sociaux qui caractérisent notre société capitaliste, à la nature du tissu de ces rapports, qui est très spécifique. La société capitaliste s'est formée, pendant plusieurs siècles, dans le sein d'une société féodale qui connaissait des hiérarchies de statut entre les « états » : l'Eglise, le Tiers Etat, etc. : ceux qui prient, ceux qui combattent, ceux qui travaillent. Là encore, les rapports sociaux qui fonctionnaient comme rapports de production n'existaient pas à l'état séparé. La société capitaliste, dès le processus de sa naissance, a fait exister pour la première fois l'économique séparé du non-économique. Pour la première fois également, il a été possible, pour une portion de l'humanité, de prendre conscience du rôle qu'avaient les bases matérielles de la vie sociale sur cette vie sociale et sur l'évolution de l'humanité. Chez les Grecs, le politique fonctionnait de l'intérieur ; à Assur, c'était la religion ; chez les aborigènes australiens, c'était la parenté. Avec le mode de production capitaliste, les rapports de production existent de façon séparée, existant dans des institutions spécifiques, et cette séparation a eu un effet cognitif fondamental. Elle a permis de prendre conscience rétrospectivement du rôle de la vie matérielle dans le fonctionnement des sociétés et dans leur évolution. On dit parfois que la théorie marxiste ne s'appliquerait qu'aux sociétés capitalistes, qui seraient dominées par l'économique et par un mode de vie et une manière de penser « matérialistes » au sens péjoratif de ce terme. Je crois cette interprétation totalement erronée. Marx y avait déjà répondu dans *Le Capital* ; l'objection lui avait été faite par un groupe d'Allemands qui vivaient aux Etats-Unis et qui publiaient un petit journal. Marx avait répondu en substance : c'est une sottise de penser que le rôle de la vie matérielle n'est valable que pour les sociétés capitalistes.

1 une nouvelle façon de comprendre l'histoire

En fait, l'apparition des rapports de production capitalistes et de nouvelles forces sociales productives, c'est-à-dire de nouveaux rapports matériels et sociaux au monde matériel, à la nature, cette apparition a eu des effets cognitifs : les nouveaux rapports historiques entre les hommes et avec la nature ont fait voir autrement l'histoire passée, ou ont fait voir autre chose qui était occulté dans les périodes antérieures aux agents mêmes de cette histoire. Pour les Grecs libres, tout problème était d'abord un problème politique. L'émergence des rapports capitalistes et sa conséquence générale, la séparation de l'économique du non-économique, séparation distincte, cette fois, sous forme d'institutions distinctes, a eu une portée cognitive immense. Cette nouvelle forme d'histoire a fait voir autrement les anciennes formes d'histoire, elle en a fait voir autre chose qui était occulté pour ceux qui faisaient concrètement cette histoire. Ce fut la naissance des conditions de la prise de conscience du rôle de la vie matérielle et du travail dans l'évolution des formes de la vie sociale. Le travail signifie ici un procès social et matériel agissant sur la nature, pour en extraire des moyens matériels d'exister. Bien sûr, ces moyens matériels cessent d'appartenir à la nature, ce sont des moyens matériels socialisés, ils appartiennent à la culture. Donc le procès du travail est un procès d'appropriation de la nature qui transforme des réalités matérielles, naturelles, en réalités culturelles, en biens utiles socialement, donc définis à partir de besoins eux-même socialisés.

2 la société, moyen au service de l'individu

Au XIX^e siècle, les conditions historiques furent réunies pour comprendre, d'une part, le rôle qu'avait la base matérielle d'une société dans son évolution et, d'autre part, le rôle qu'avait eu l'invention de nouvelles forces productives et de nouvelles conditions d'appropriation de la nature dans l'évolution des représentations et des formes de sociétés. Ce qui se passe alors est non seulement un déplacement des normes et des lieux de l'économique, mais une désacralisation de la nature et de la société. On accuse les bourgeois d'une vision matérialiste, égoïste, utilitariste de la société ; c'est évident au XVIII^e siècle : pour la première fois la société devient un moyen au service de l'individu, et non plus l'individu un être au service d'une communauté. Et l'individualisme devient l'idéologie de référence et le point de départ des actions. On compte sur les individus pour développer la production, et pour développer la production dans l'intérêt de tous. Poursuivre des intérêts privés, c'est en

même temps concourir à l'intérêt général, tel est le code optimiste du capitalisme libéral. Donc on part de l'individu, d'un individu qui est isolé par la société et qui se sert d'elle comme d'un instrument pour ses fins : fins de jouissance, d'enrichissement, d'accumulation. C'est là un contexte idéologique nouveau qui traduit d'ailleurs la nature nouvelle des rapports de production. Mais en même temps, les forces productives qui se sont développées et sont au service de ces rapports de production, sont d'un type nouveau.

3 transformation de la base matérielle et « émergence » du travailleur en tant que tel

Pour la première fois au XIX^e siècle, on peut reproduire en laboratoire des processus naturels. Pour la première fois, nous avons des sciences comme la chimie et d'autres, qui vont d'abord avoir un effet direct dans le travail, qui vont s'appliquer directement à la production. Pour la première fois, il va y avoir, à grande échelle, dans l'histoire, la liaison de la connaissance scientifique et de ses applications dans l'industrie, donc dans la base matérielle de la société. Ceci n'avait jamais existé à *cette échelle* dans aucune autre société, où le procès de la connaissance, surtout s'il était poursuivi par des élites, l'était très souvent dans des directions qui n'avaient jamais d'applications pratiques, qui ne venaient pas modifier la base matérielle de la société, de ceux qui cherchent comme de ceux qui ne cherchent pas. Nous avons donc de nouvelles disciplines, la chimie, etc., qui permettent de reproduire en laboratoire des parties de procès de la nature. L'idée s'impose, plus qu'à toute autre époque, que la nature a des lois, qu'il faut les connaître pour les utiliser et que la nature n'est pas guidée par des causes finales. Ceci entraîne à une plus vaste échelle la désacralisation de la nature et de la société. Et les rapports sociaux entre les classes, entre les individus aussi, sont désacralisés. C'est à ce moment-là, me semble-t-il, qu'émerge l'individu avec cet attribut d'être producteur ou d'être non-producteur, d'être travailleur ou d'être non-travailleur. Et cela le qualifie réellement, principalement. Il faut donc des conditions historiques tout à fait particulières pour que l'individu soit qualifié principalement par le fait qu'il travaille ou qu'il ne travaille pas, qu'il soit propriétaire des moyens de production ou non-propriétaire des moyens de production. Et ce mode de production, ce type de société entraînent à la longue les travailleurs à revendiquer la propriété et le contrôle du produit de leur travail et des conditions de sa production. Mais l'on voit immédiatement que ce qu'ils revendiquent, ce n'est pas une autre place dans la société, mais une autre société.

4 le passage à une autre société

C'est le problème du passage à une société où se trouve abolie la propriété privée, celle des particuliers ou celle de l'Etat, et, j'ose dire, c'est le problème du passage à une société socialiste, de la construction d'une nouvelle communauté sociale. Pour penser ce type de problèmes et aider à leur solution, il faut adopter un point de vue comparatif et matérialiste, et ceci ne relève pas d'une anthropologie du travail ni d'une philosophie du travail. Il faut faire apparaître les conditions historiques qui ont fait émerger le travailleur comme une catégorie tout à fait distincte, qualifiée seulement par une place dans le procès de production. Il faut voir aussi les conséquences qu'auraient et qu'auront la réappropriation des conditions de travail, l'élimination de la structure de classe, de l'inégalité dans l'appropriation des conditions du procès de travail. L'enjeu, c'est la construction d'une communauté humaine d'un type nouveau, d'un homme nouveau.

Mais que se passe-t-il à partir du moment où les producteurs s'approprient les moyens de leur production et, à travers leurs luttes politiques et économiques, créent une nouvelle communauté sociale? Les travailleurs s'approprient en commun des moyens de production qui sont socialisés dans leur contenu même, parce que les forces productives modernes sont sociales. Elles ne peuvent pas exister à l'état parcellaire, elles existent immédiatement sous une forme sociale, commune et communautaire. A partir de là, on voit s'opérer quelque chose de très important : on voit que les rapports de production nouveaux sont en même temps des rapports politiques. Alors que dans nos sociétés les rapports de production sont séparés du politique, dans une société socialiste, même si les forces productives sont les mêmes, si la base matérielle est la même que dans une société capitaliste développée, les rapports de production vont changer radicalement de contenu et ils doivent le faire jusqu'à extirper les racines des anciens rapports de production. Ce sont les rapports politiques des hommes entre eux, qui vont fonctionner de l'intérieur comme rapports de production : propriété d'Etat socialiste, ou propriété de communautés socialistes particulières, communes populaires de Chine, ou je ne sais quoi ailleurs, à chaque fois, ce sont des formes nouvelles de communautés, comme formes nouvelles d'appropriation de la nature et d'organisation des rapports entre les hommes. Et ceci signifie une formidable mutation dans un monde qui reste désacralisé, plus encore et d'une autre manière que ne l'est la société bourgeoise, où les travailleurs procéderont par étape à l'abolition de la séparation entre la propriété

maurice godelier

et le travail. Et ceci demandera plusieurs générations sinon plusieurs siècles à partir des diverses formes de révolutions socialistes.

5 quand l'individu ne sera plus défini d'abord par le travail

Ceci entraînera une formidable mutation du mode de vie humain, car les travailleurs ne peuvent développer toutes leurs ressources individuelles qu'en développant des rapports sociaux de type nouveau, politique et autres. La finalité du travail changera. Au lieu d'être le but du procès de travail (produire pour produire, et donc produire pour accumuler des richesses dans les mains d'une minorité), le procès de production sera réglé, subordonné au développement des besoins sociaux des individus, de la société. De nouveau dans l'histoire de l'humanité, le producteur dominera ses moyens de production et son produit. Mais dans ce cadre-là, qui n'aura pas pour base les forces productives limitées des sociétés pré-capitalistes, mais les forces productives gigantesques créées dans le cadre des sociétés capitalistes, l'organisation du travail et de la production devrait permettre à l'individu et à tous les individus de développer toutes leurs capacités productives et personnelles. Et par capacités productives, on entend aussi tout ce qui n'entre pas directement dans le procès de travail, le droit de lecture, le droit de culture, la poésie, les activités non-productives, qui n'ont pas de valeur sociale générale, qui ne produisent pas des marchandises, des biens échangeables, et qui sont des productions d'objets, comme l'art, grâce auxquelles l'individu se réalise, accomplit quelque chose de lui-même qui a une valeur sociale, mais au niveau de la valeur d'usage et non pas de la valeur d'échange. Cela signifie à ce moment-là de tout autres rapports des individus au procès de production, un tout autre rythme de travail, une tout autre part du travail dans la vie sociale. A la limite il faut penser qu'on aura de moins en moins à travailler matériellement pour assurer à chacun et à tous les moyens d'existence. A partir de ce moment-là, l'individu ne sera pas défini d'abord par le travail et la nécessité de travailler, mais par toutes sortes d'attributs qui le lient aux autres et qui le lient à lui-même. Donc, en adoptant un point de vue comparatif, celui de l'anthropologue et de l'historien : sociétés capitalistes et pré-capitalistes, et sociétés capitalistes et post-capitalistes, à chaque fois, le travail, le travailleur, ces catégories changent de contenu, à condition même qu'elles existent.

Voilà en gros comment je vois le problème.

III

travail, religion, idéologie

Q. — *Dans les sociétés primitives, le travail n'existait pas comme réalité séparée, autonome ; il était en quelque sorte pénétré de l'intérieur par d'autres données. Il était habité, entre autres, par une dimension religieuse. On pourrait dire que, dans ce phénomène d'autonomisation du travail et du travailleur dont vous avez parlé, la dimension religieuse qui habitait le travail s'est elle-même peu à peu séparée. Mais il y a l'idéologie, qui, elle, est bien présente au sein même de notre société, et qui ne l'est pas de façon accessoire. L'idéologie — qui est pour une bonne part une idéologie du travail — n'assure-t-elle pas aujourd'hui, dans le cadre de rapports sociaux de production fort différents de ceux des sociétés primitives, un rôle qui pourrait être comparé à celui joué jadis par la religion ? L'idéologie prendrait en quelque sorte la place, remplacerait, sous une autre forme, la religion...*

R. — Bien sûr. Vous posez une question à laquelle un anthropologue peut répondre assez facilement ; dans la plupart des sociétés que nous étudions, le procès de travail comporte toujours entre autres dépenses socialement nécessaires un ensemble de rituels et de pratiques magiques qui accompagnent le geste productif, qu'il soit individuel ou collectif. Nous revenons à la discussion précédente : que le travail existe et soit représenté comme une intervention sociale et matérielle sur une nature matérielle, désacralisée, c'est une réalité qui date d'hier ou d'avant-hier dans l'histoire de l'humanité. Même pour un matérialiste de l'antiquité comme Démocrite, les dieux ne faisaient-ils pas partie de la nature, n'en étaient-ils pas même une partie nécessaire ? — ce qui est tout à fait différent du matérialisme moderne, qui considère la nature et la société sans additions étrangères, comme étant autant de modes d'existence de la matière.

1 travail et activité magico-religieuse

Dans les sociétés pré-capitalistes, en général, le procès de production comporte toute une série d'activités qui pour nous sont exclues de ce procès et qui sont les pratiques magiques qu'accomplissent, soit des spécialistes, soit les individus chacun pour soi, pour propitier les forces surnaturelles qui commandent en dernière analyse, aux yeux des gens, la reproduction des plantes, des animaux domestiques, etc. La religion se présente comme

une représentation des conditions de reproduction de la nature et de la culture sous la forme de puissances invisibles avec lesquelles les hommes doivent entrer en contact pour essayer de s'en faire entendre et, si possible, obéir. Pour l'individu comme pour le groupe, retourner le champ, arroser, désherber, toutes ces chaînes d'actes réels sur la nature visible ne suffisent pas à garantir le résultat attendu, c'est-à-dire une bonne récolte. Il faut en même temps propitier les puissances invisibles qui assurent en dernière analyse le succès ou l'échec de ces chaînes d'actes positifs. On a voulu séparer radicalement, il y a quelque cinquante ans, magie et religion. Je pense que la magie est, avec le sacrifice, la forme de praxis, de pratique liée à des représentations religieuses.

Dans les sociétés primitives et archaïques, les pratiques magiques font partie du travail socialement nécessaire. Et la division du travail entre ceux qui connaissent les rites et ceux qui ne les connaissent pas, est une division qui correspond, je crois, à un état des forces productives et de la connaissance de la nature. Je pense que les représentations magico-religieuses de la nature sont des représentations qui expriment un certain niveau d'appropriation de la nature par l'humanité. Et c'est pour cela que le progrès des formes de connaissance et d'appropriation réelle de la nature a une portée épistémologique et idéologique considérable, parce qu'il peut produire en partie la désacralisation des rapports sociaux et de la conception de la nature. Mais dans la plupart de ces sociétés, où les forces productives réelles sont connues de chacun et sont à sa portée, où chaque individu peut produire l'arc ou le bâton à fouir dont il a besoin, les forces productives qui vont apparaître comme les plus importantes sont les connaissances magico-religieuses. Font partie du contenu des forces productives toutes les représentations de la nature, y compris les représentations magico-religieuses de la nature. Et très souvent, vous voyez que des minorités bénéficient d'avantages sociaux et matériels parce qu'elles apparaissent aux yeux de tous comme étant les seules capables d'agir sur ces forces qui contrôlent les conditions de reproduction de la nature et de la culture. Parce qu'elles ont, ou prétendent avoir, le monopole de l'accès aux dieux, aux divinités, donc parce qu'elles ont un monopole de l'imaginaire (de l'imaginaire, pour nous, mais qui n'est pas imaginaire pour eux ; alors que pour nous c'est une réalité imaginaire, c'est pour eux une réalité réelle — si vous me permettez ces doublets), ces minorités sociales bénéficient d'avantages et de privilèges économiques et sociaux le plus souvent consentis par tous. En Polynésie par exemple, ces avantages ne sont pas extorqués, ils ne sont pas arrachés, ils sont consentis.

Pour un Pygmée, chasser c'est évidemment attraper réellement des animaux, mais c'est en même temps recevoir ces animaux comme un don de la Forêt, divinité nourricière et bienveillante aux Pygmées, ses enfants. Pour un M'Buti, le succès de sa chasse dépend en fin de compte de la bonne volonté de la Forêt comme puissance surnaturelle, et s'il prend le gibier, c'est que la Forêt le lui donne, de sorte qu'il se trouve accomplir un acte qui est productif et magico-religieux à la fois, en un alliage indissoluble. En même temps, il se trouve, au niveau de sa conscience, en dette vis-à-vis de la Forêt, son obligé en quelque sorte ; et la manifestation d'une obligation, c'est le culte rendu, c'est la prière, c'est le sacrifice. Et ce cercle, entre forces productives, représentations de la nature, représentations des conditions de reproduction de la nature, donc des bases matérielles des sociétés, nécessité d'un travail j'allais dire symbolique, d'un travail magico-religieux ou d'une activité magico-religieuse qui prend place au sein des forces productives, appropriation de ces connaissances par tous ou par une minorité (c'est à chaque fois un problème spécifique à analyser), tout cela nous donne une idée de la place du procès de travail et de la représentation de ce procès dans les sociétés pré-capitalistes.

2 figures dominantes de l'idéologie : le religieux et l'historico-politique

Dans notre société, où en gros la nature et la société apparaissent désacralisées, il est possible que la religion perde peu à peu son rôle de figure dominante de l'idéologie ou de forme dominante de l'idéologie. Il est possible que ce soit le politique qui prenne la place dominante qu'avait la religion dans les sociétés pré-capitalistes comme figure générale de l'idéologie. Il est possible que nous assistions maintenant, dans cet effacement du rôle dominant de la religion, dans cette perte de dominance, à son remplacement par l'idéologie historico-politique ; des références à l'histoire peuvent servir de pseudo-connaissances rationnelles, des références à la politique peuvent aussi fabriquer des représentations illusives du réel, et cela montre que la connaissance est à chaque fois une bataille contre les évidences idéologiques dominantes, c'est un procès — un combat, si vous voulez. Ce n'est pas parce qu'on a une vision historique de l'humanité qu'on a une vision scientifique de l'humanité, ce n'est pas parce qu'on a une vision politique des rapports sociaux qu'on a une vision scientifique des rapports sociaux ; à chaque fois, une vision historique ou une vision politique, etc., peuvent n'être qu'une vision

illusoire, et en même temps engendrer des activités illusoirs sur la réalité, et contribuer, à nouveau et sous d'autres formes, à des mystifications, volontaires ou non, c'est-à-dire à des processus nouveaux d'opacification : de fausses évidences, de fausses raisons, de fausses explications, de fausses actions aussi, n'est-ce pas ?

Il me semble probable qu'à partir du moment où la religion perd sa fonction de figure dominante de l'idéologie, il doit y avoir dans l'idéologie quelque chose qui tend à prendre sa place. Et il me semble que la nature même de nos rapports sociaux règle ce remodelage de l'idéologie, fait que ce qui remplace la religion doit avoir forme de l'historico-politique. A mes yeux donc, il peut y avoir des références à l'histoire et au politique qui assurent les mêmes fonctions, sous une forme apparemment rationnelle et scientifique, qu'autrefois la religion pouvait assumer en étant la figure générale de l'idéologie. Mais ce sont des hypothèses, n'est-ce pas, que j'imagine en tant qu'anthropologue matérialiste — ce qui veut dire qu'il y a la nécessité d'une critique permanente des représentations, même si elles sont en apparence fort satisfaisantes pour le monde moderne, parce qu'elles se réfèrent, non plus à des explications spéculatives et religieuses, mais à des explications historiques ou politiques : on ne peut pas se satisfaire, jamais, d'une représentation, elle doit être confrontée constamment à l'expérience pour qu'elle ne puisse se métamorphoser en acte de foi, ou en support d'un acte de foi, c'est-à-dire d'une forme de représentation et d'action non critique sur les rapports sociaux-dogmatiques, si vous voulez. Il est possible qu'aujourd'hui la forme dominante de l'idéologie, celle qui justement n'apparaît pas comme de l'idéologie, ce soit un ensemble de dogmes politiques ou historiques. Il y aura également, dans une société socialiste, une idéologie ; idéologie signifie : représentation spontanée, mais qui est réglée par des lois de structure (autrement, elle n'aurait ni racine ni portée). Elle est réglée, cela veut dire que, dans son contenu et sa direction, elle correspond à l'architecture apparente des rapports sociaux : c'est ce que j'appelle une loi de structure. Dans les sociétés socialistes, les rapports sociaux et les rapports des hommes à leurs conditions matérielles prennent une forme spontanée qui est une forme en partie illusoire...

Q. — *C'est-à-dire, selon vous, « non scientifique » ?*

R. — Bien sûr. Et il y a là matière à combat et à lutte critique pour faire que sans cesse se substituent des interprétations plus exactes du monde, à des représentations spontanées qui auront forme rationnelle,

si vous voulez. Ce n'est jamais une caution, pour la valeur d'une idée, que la forme dite rationnelle ou scientifique. La scientificité de l'expression d'une pensée, sa forme d'expression ne donnent aucune garantie d'avance sur son contenu. La seule garantie, c'est l'épreuve des faits, de l'analyse des faits concrets. Ce que je vous dis là concerne notre situation d'intellectuels, de travailleurs scientifiques, face aux discours scientifiques ou d'allure scientifique : la science, c'est l'objet d'un travail, ce n'est pas l'objet d'un acte de foi, d'aucune manière. En même temps, c'est un processus social, collectif et individuel. Et donc, il ne peut jamais y avoir de vérité particulière définitive, ce n'est pas possible — ni dans la forme, ni dans le contenu. Nous sommes probablement dans une situation de ce type où il y a des échanges, des chassés-croisés entre les formes religieuses et les formes non religieuses d'idéologie, des échanges de bons procédés, des substitutions inconscientes des auteurs et des acteurs eux-mêmes, n'est-ce pas ? Et il faut faire une théorie des rapports sociaux pour comprendre la logique complexe de production de ces idéologies.

3 les analyses « spéculatives » de l'église

Q. — *Il nous faut conclure, mais auparavant, je voudrais vous poser une dernière question, liée à un point d'actualité plus immédiate... du moins apparemment. Récemment, le Conseil permanent de l'épiscopat français a sorti un document Libération des hommes et salut en Jésus-Christ, dans lequel marxisme et capitalisme sont renvoyés dos à dos car l'un et l'autre, quelles que soient leurs divergences, auraient une même racine : la considération de l'homme comme essentiellement producteur. Cela concerne évidemment de près notre numéro sur le travail. Comment réagissez-vous face à ce point de vue ?*

R. — A un premier niveau, je trouve dérisoire une telle attitude. Elle me paraît dérisoire quant à l'analyse des faits sociaux et de l'histoire, et d'une légèreté théorique accablante. Renvoyer dos à dos des systèmes ou des directions historiques de développement de l'humanité, comme si c'était une affaire d'idées ou de contenus d'idées qui s'opposent en blanc et noir, noir et blanc. Il me semble dérisoire, à notre époque, qu'on puisse s'imaginer tenir en mains des balances, enfin, qu'on puisse peser des rapports sociaux, leur contenu, les problèmes de leur naissance et de leur développement, qu'on puisse les transmuter en une distribution des prix et en une qualification d'abstractions. On renvoie des abstractions dos à dos, en les qualifiant, négativement en plus. Ça

maurice godeller

me semble dérisoire et accablant — pour ceux qui l'ont fait. Cela semblerait témoigner *a fortiori* que, partant des points de vue militants de l'Eglise et de la foi, l'Eglise ne peut produire une explication sérieuse des faits sociaux et de ce qui arrive à l'humanité d'aujourd'hui. Une fois encore elle produit des analyses spéculatives, dans lesquelles on substitue aux hommes réels des hommes qualifiés comme pécheurs, ignorants, dont les actes les mèneraient en direction de Dieu, ou leur auraient fait perdre le chemin de Dieu, etc. Elle substitue une histoire, à mes yeux imaginaire, à l'histoire complexe des hommes, compte tenu de toutes leurs religions, de toutes leurs opinions, de tous leurs rapports sociaux ; l'Eglise se veut universelle, mais c'est l'histoire qui pour la première fois est universelle, et met face à face, dans des rapports de domination ou de complémentarité, des centaines de sociétés, et des dizaines de formes d'organisation sociale et de formes de production. C'est quelque chose qui ne peut se réduire à quelques abstractions.

Maintenant, si je me situe à un deuxième niveau face à ce que vous venez de dire, il est quand même étonnant d'oublier que si le capitalisme privilégie la production, c'est au détriment des producteurs ; il est étonnant de réduire le capitalisme à être une philosophie des producteurs, qui mettrait l'homme producteur au premier plan, alors que c'est la production et l'appropriation sans travail des biens de ce monde qui caractérisent le système capitaliste : alors que ceux qui produisent, justement, y sont expropriés de la majorité de leur produit. Toute la richesse et les objets de consommation dits matérialistes des classes dominantes, tout cela sous forme de choses utiles ou agréables, c'est du travail des autres. C'est qu'à partir de ce moment-là, il faudrait réfléchir sérieusement à ce que c'est que le travailleur, dans le capitalisme, et la production et l'orientation vers la production, dans le capitalisme. Cette séparation du producteur de ses moyens de production et du produit qui est approprié par d'autres, sous forme de culture, de la jouissance, de la qualité de la vie, pour une minorité — représente une telle masse de... je ne dirai pas de « souffrances » (je ne suis pas de ce genre à faire du pathétique social), mais ça signifie toujours concrètement de telles limitations pour la masse des travailleurs, pour les femmes par rapport aux hommes, pour la jeunesse, ça signifie un tel gaspillage de forces productives, de capacités pour l'homme de développer ses moyens, et pour tous les hommes. Cela signifie aussi le maintien de vieilles aliénations, plus vieilles que celles des classes : la domination masculine par rapport aux femmes, le maintien de ségré-

gations raciales envers les nations « inférieures », celles qui fournissent les travailleurs immigrés, cela signifie des nations dominantes et des nations dominées, soumises. Dire qu'il faut changer les conditions de travail, c'est changer cela et c'est faire progresser l'humanité. Je ne pense pas que la religion ait à souffrir de ce type de progrès. Dans le cas contraire, ce serait presque une preuve qu'elle est liée dans son existence même, à la reproduction de l'inégalité sociale, à l'injustice. Si la charité n'est que l'envers de l'injustice sociale, et ceci en permanence, si le message de Dieu ne peut être reçu qu'enraciné dans l'exploitation de l'homme par l'homme, prenant sa vigueur et sa force de conviction de la reproduction dans l'exploitation de l'homme par l'homme, cela signifierait que la religion est en partie liée à l'existence des classes et de la domination de classe, à l'exploitation de l'homme par l'homme. Le socialisme, ce sont des sociétés toutes jeunes : quarante, cinquante ans, d'un point de vue historique et anthropologique, c'est un petit moment historique. Les rapports sociaux se fabriquent lentement ; pour la première fois, ils se fabriquent en gros consciemment, avec toute la gravité de ce que cela veut dire : intervenir consciemment sur l'évolution de l'histoire, et à grande échelle. Cela n'avait jamais existé dans l'histoire.

4 contradiction intérieure au capitalisme et émergence du socialisme

Si le socialisme a commencé d'exister, c'est parce que la démonstration pratique que la propriété privée des moyens de production s'oppose au développement général de la société a été faite, et que des avant-gardes ont compris la leçon et ont cherché à mouvoir la société, et d'abord les masses qui sont victimes de ces rapports sociaux, dans une autre direction, vers l'abolition de ces rapports qui ont pu avoir leur justification historique, mais ce n'est plus le cas aujourd'hui, alors que les forces productives sont socialisées.

Et le socialisme est né de cela, qui est un fait historique et un fait inintentionnel, un fait qu'aucune volonté humaine n'avait voulu. Son apparition, la contradiction entre propriété privée des moyens de production et développement général de la société, à tous les niveaux, dans la culture, cette contradiction, « personne » ne l'a produite ; elle a été produite, c'est un produit inintentionnel de l'histoire, mais qui pèse à son tour sur l'histoire. Ce fait ne se situe pas seulement ni même essentiellement au niveau de la conscience des hommes, de leur bonne

volonté, ni de leurs idéologies, ni de leur foi. C'est un fait qui pèse, maintenant depuis un certain temps, sur l'évolution de l'humanité. Et à ce niveau fondamental, inintentionnel, l'histoire a déjà pris une certaine direction. Pour quelqu'un qui a « reconnu » la nécessité de cette direction, d'autres questions se posent, mais à propos des socialismes cette fois. Pourront-ils, en se développant, résoudre également les contradictions accumulées par les anciennes formes de développement humain : quelles contradictions nouvelles vont-ils engendrer, que la société devra alors surmonter ?

Mais avoir à choisir entre capitalisme et socialisme, et les rejeter au nom d'un *a priori* théorique concernant la définition de l'homme comme créature de Dieu, et qui par là devrait être défini plus largement que par son activité productrice, alors qu'aucune société, sauf le capitalisme, n'a réduit l'homme à n'être qu'une force de travail à vendre, une marchandise anonyme, me semble relever d'une attitude non scientifique, idéologique.

5 prendre au sérieux le problème des classes

Dès ses premières formulations utopiques, la pensée socialiste est justement une pensée qui conçoit une sorte de reprise par les producteurs de leur existence sociale, une réhumanisation des producteurs. C'est là encore spéculation, car il n'existe nulle part de « véritable » essence de l'homme qu'une révolution sociale devrait mettre en pratique, faire exister concrètement. Le contenu positif que recouvre l'idée de la déshumanisation des travailleurs signifie que la base sociale de leur existence était étroite et que la société, le mode social de production ne leur offraient pas d'autres bases. Par déshumanisation, on signifie la limite, l'étroitesse, et les barrières mises d'avance, structurellement, à leur développement comme individus et comme groupe social. C'est un fait réel, mais ce n'est pas du tout la perte de substance de l'humain par la classe ouvrière. Le jeune Marx pensait encore en ces termes, mais c'était une attitude de philosophe qui connaît la vraie nature de l'homme et qui découvre que les ouvriers ne la connaissent pas, qu'ils l'ont perdue, dévorés qu'ils sont par la soif de profit des bourgeois. C'est très grave de renvoyer dos à dos socialisme et capitalisme, parce que c'est faire l'aveu involontaire qu'on ne veut pas prendre au sérieux le problème des classes et qu'on ne veut pas agir sérieusement pour leur disparition. Il existe aujourd'hui beaucoup de chrétiens qui ne vont pas dans cette direction, mais qui font de la foi et de l'activité religieuse quelque

chose à la fois de privé et de public, mais qu'ils s'efforcent de déconnecter, justement, de cette vieille liaison de la religion avec les classes dominantes, avec le conservatisme social, avec l'immobilisme, avec le refus de changer. De plus en plus, nous voyons des chrétiens qui s'attaquent directement aux causes de l'exploitation : qui deviennent une parcelle des forces sociales qui transforment notre société. Ils offrent un autre témoignage de la religion, ils sont témoins d'une autre manière.

6 l'état et la religion

Il me semble que si la religion, même renouvelée de cette manière, doit disparaître dans la société socialiste ou post-socialiste, elle disparaîtra comme l'Etat, d'elle-même. Vous savez que la grande différence entre les anarchistes et les marxistes, c'est que les anarchistes veulent abolir l'Etat. Alors qu'un marxiste trouve dérisoire d'abolir l'Etat, puisqu'il ressuscitera si les bases qui le font naître et le rendent nécessaire existent toujours. L'Etat réapparaîtra, parce que la violence qu'il exprime n'est pas dans l'Etat, mais dans la société ; les marxistes estiment qu'un jour, lorsque les classes auront disparu, l'appareil de gestion des rapports de classe le plus explicite, l'Etat, disparaîtra ; il y aura extinction de l'Etat et non pas abolition : on n'abolit pas l'Etat, il s'éteint, socialement et historiquement. Il me semble qu'à très long terme la suppression des rapports de classe mènera à une double extinction parallèle : celle de l'Etat, comme forme de puissance sociale dominant les individus et les groupes ; et celle de la religion, comme forme de représentation du monde et de la société, et aussi forme d'action réciproque, de comportement des uns vis-à-vis des autres — car la religion, à mes yeux, ce n'est pas seulement une idée, c'est une manière d'être dans la société, d'agir dans la société, d'être en rapport avec autrui.

Ceci nous renvoie à nos propos concernant les conditions historiques de la désacralisation partielle, puis de plus en plus générale, des rapports sociaux. Le sacré, dans les sociétés précapitalistes, était une catégorie pratique et théorique. Le rapport des hommes entre eux et au monde naturel était sacré. Et les luttes politiques prenaient souvent figure de luttes religieuses. C'est seulement depuis le XVIII^e siècle que le politique est de plus en plus devenu indépendant du religieux. Auparavant, dans certains pays, la bourgeoisie avait changé son sort et la société, en devenant protestante. D'un certain point de vue, une science de la

maurice godeller

religion et une ethnologie n'ont été possibles qu'à partir de cette séparation du politique et du religieux, et de la désacralisation du politique et du religieux, et de la désacralisation de parties de plus en plus vastes de la nature et de la culture.

Interview recueillie par Alain Durand

maurice godeller

SOCIAL COMPASS

REVUE INTERNATIONALE DES

ETUDES SOCIO-RELIGIEUSES

Nous publierons en novembre 1975 un numéro spécial consacré au thème :

« MARXISME ET SOCIOLOGIE DE LA RELIGION »

Ce numéro, réalisé avec la collaboration de M. Otto Maduro (CISR - Professeur à l'université de Los Andes, Vénézuéla) comprendra :

1. Une bibliographie internationale sur le thème « Marxisme-Religions-Sciences Humaines » (1250 ouvrages et 730 articles recensés).
2. Des articles de Lelio Basso (Problemi del Socialismo-Italie), Pierre Bonte (Collège de France), Daniel Vidal (Ecole Pratique des Hautes Etudes - Paris), J. Parra (Madrid), Milan Prucha (Berlin), M. Kersevan (Univ. Ljubljana, Yougoslavie).

Ce numéro est mis en vente au prix de 250 fr. B. (ou l'équivalent en monnaie nationale).

Conditions d'abonnement à **Social Compass** :

pour 1976 (N^{os} 1 à 4) 750 fr. B.

C.C.P. 000-342033-11 de la revue.

116 Vlamingenstraat

B-3000 Louvain - Belgique.

travail et non-travail dans la bible

Les conditions du travail au temps des prophètes rendent pertinent pour nous le message biblique sur ce point. Le rapport de l'homme à Dieu apparaît dans l'idée de création. Le travail technique intervient dans les représentations de Dieu créant, mais il est en tension avec l'idée de parole : le travail est transitif, la parole est fondée par l'alliance éternelle. L'homme « image de Dieu » (Gn 1) signifie que travail, parole, pouvoir d'engendrer, forment trois termes inaliénables d'un rapport : loi comme structuration de l'homme. La maladie du travail est double : idolâtrie et esclavage. Par l'idolâtrie, l'homme croit se trouver dans le produit sans parole de son travail. L'esclavage rend sourd-muet et oppose le fils à l'esclave. Le sabbat, au cœur de la Loi, met l'image de Dieu dans l'arrêt du travail, opère et annonce la libération. Sacrifier le fils à l'idole, produit du travail, est le comble du mal.

La croissance la plus vertigineuse des moyens du travail ne change pas le fait que c'est le même travail qui se démultiplie, la même différence qui s'explore entre l'homme et les objets qu'il doit, comme à l'âge de pierre, trancher, déplacer, mesurer. Rien ne fait mieux sentir la solidarité de l'homme à travers les temps que de le suivre au long de ces tâches, dont change le degré d'accomplissement. Changement à la fois admirable et monotone, linéaire, parce que la tâche est la même.

I

les conditions du travail aux temps bibliques

Sur cette ligne historique, l'Israël de l'Ancien Testament occupe un assez long segment, que rien d'original ne marque dans son monde en ce qui concerne les formes du travail.

Au temps de la monarchie, soit pendant la première moitié du premier millénaire avant notre ère, le nombre des agglomérations fortifiées impressionne, compte tenu de l'étendue du territoire, et plusieurs d'entre elles méritent le nom de ville. Les Philistins ont perdu le monopole du fer. Le fils de David, Salomon, exploite déjà d'importants gisements de cuivre. Par ses armes d'une part et par ses chevaux de l'autre, l'armée

paul beauchamp

d'Israël égale ou domine celles des pays voisins. La part des travaux publics s'étend, le fisc est lourd, les domaines des privilégiés s'agrandissent par l'expropriation de nombreux patrimoines fonciers estimés en cuivre, argent ou or, métaux que l'on pèse pour l'échange avant qu'apparaisse la monnaie, sous Darius, pendant l'exil. Les divisions administratives de la royauté ne suivaient pas l'ancien cadastre ; des métiers, des fonctions nouvelles répartissaient autrement les hommes. Une population devenue à la fois agricole et urbaine doit laisser partir vers le monde des souvenirs la manière de vivre des ancêtres, ce qui ne va pas sans heurts. La sécession de dix tribus sur douze a pour agent principal un surveillant des corvées royales. Les guerres ne suffisent pas longtemps à fournir d'étrangers vaincus la main-d'œuvre qui tient pour le profit de l'Etat le pic et la scie. La question de l'esclavage est traitée par des lois successives, dont plusieurs prennent acte de l'accroissement des esclaves hébreux, même si c'est pour le limiter. En parcourant les deux royaumes, nul étranger venu des autres bords de la Méditerranée n'éprouvait ce sentiment de reculer dans le temps qui surprit les Européens de l'âge industriel dans leurs voyages vers l'Afrique et l'Orient.

Les échanges commerciaux traversent les frontières, particulièrement celle du royaume du Nord et de la Phénicie. Tyr est déjà métropole de bien des villes. Si son commerce est universel, son alphabet, qu'Israël adopte, l'est plus encore. Le roi Achab, qui mourra dans son char, épouse une de ses princesses. Ezéchiel, à la fin de la monarchie, admire ses vaisseaux. Il les décrit comme le moyen qui, dans sa fabrication et son usage, rassemble maints pays. Si le vaisseau de Tyr coule, l'orgueil en est cause aux yeux du prophète, non la sagesse qu'il symbolise. « Sagesse », c'est le nom qu'Israël donne à la raison universelle appliquée au monde — c'est le nom qu'Israël donne à ce qu'il partage avec les Nations. Amèrement, la valeur universelle du travail technique se lit encore dans la liste des déportés, quand Babylone conduit en exil dans ses murs les serruriers, forgerons, armuriers d'Israël.

Précisons encore par deux faits le niveau de civilisation à l'époque royale. Le Deutéronome prohibe alors tout sacrifice hors du temple de Jérusalem, et soumet ainsi le culte à un ascétisme assez radical. Il le dénature, peut-on dire, car bien peu conduiront si loin de chez eux des bêtes provenant de leurs troupeaux, de leurs terres. La loi stipule donc l'usage de l'argent : c'est lui qu'on portera jusqu'à Jérusalem pour y acheter à d'autres les bêtes qu'on offrira. Sacrifier non l'objet possédé

mais la possession symbolisée par l'argent, cette solution n'allait pas de soi, puisqu'elle est passée dans le code. Ainsi la centralisation étatique et culturelle augmente avec l'abstraction du rapport à la nature. Cette nouveauté coïncide avec le fait que l'homme n'est plus directement maître de son travail.

L'autre fait est d'une portée plus large encore : c'est l'extension de l'écriture dans la société. Aux termes de la loi du Deutéronome, chaque chef de famille est censé devoir écrire un sommaire de la Loi pour sa maison : « *tu écriras...* ». Si largement qu'on entende ce précepte (écrire, ou faire écrire), la seule présence de signes alphabétiques sur chaque porte est un symbole efficace d'un nouveau rapport au savoir. L'écriture multiplie les intermédiaires. On a découvert une plainte d'un ouvrier agricole pour saisie abusive ; on l'a découverte parce qu'elle est écrite, mais pourquoi écrire sinon parce que le juge est inconnu, ou lointain, ou qu'il tarde ?

Tel fut, en peu de mots, l'Israël de la monarchie, c'est-à-dire l'Israël des prophètes. Il faut savoir où vivait un peuple pour apprécier ses titres à parler. L'Israël biblique est loin de nous, mais sur la ligne continue du travail humain qui est le nôtre. Sa parole est dans ses conditions de vie et, comme toute parole, elle les dépasse. C'est d'ailleurs à l'épreuve du travail qui se fait sur elle, et non *a priori*, qu'on peut décider de la pertinence du message biblique.

II

création, travail, idolâtrie

L'homme, Dieu, la nature, occupent des positions corrélatives dans un système vivant (à distinguer des assemblages dont la fonction réelle est de cacher le réel, ou idéologies). Ce n'est pas ici le lieu d'exposer comment s'étagent et se diversifient dans les textes les systèmes. Nous retiendrons les grandes positions que leur profondeur d'inscription dans la tradition biblique montre comme fondatrices pour l'avenir.

1 dieu

L'extrême différence est posée entre Dieu et la nature, en même temps que l'acte de créer les relie l'un à l'autre, sur le mode original d'une opération appliquée à la totalité d'un être ou des êtres. Ce mode est connaissable à travers l'action de l'homme sur le monde ; il correspond

paul beauchamp

en même temps à une image de l'homme que nous *apprenons* du monde biblique. Nous ne la formerions pas ainsi spontanément, si nous consultions nos habitudes. Nous compléterions l'agir par la pensée. Or l'agir est complété par une fonction sensiblement différente. Dieu crée par la sagesse. Le contenu sémantique de *hokhmah* n'est pas entièrement superposable à celui de *sagesse* qui le traduit : le mot hébreu dit plan, habileté, calcul, dit tout ce qui est préalable, dans le rapport esprit-mains-outil, à la confection d'un objet complexe. Faire et savoir-faire se complètent : par là toute une face de la notion de création est contiguë à la notion de travail. Plusieurs descriptions de l'acte créateur (Genèse 2, Job, Proverbes, les Psaumes) illustrent à divers degrés de raffinement les comportements de l'artisan, potier, tisserand, fromager, pour le vivant et, pour le reste, architecte, orfèvre, ajusteur et tout ce qui organise le déplacement des masses, infimes ou énormes, et les fixe. L'opération qui consiste à mesurer (déterminante dans l'avancée des techniques) est une des plus constantes. Ainsi, l'acte créateur comme acte de « sagesse », ou de raison appliquée, pose dans le rapport au monde à la fois la différence et l'intervention la plus intime (rien n'arrête l'acte de mesurer qui divise le réel pour agir sur lui). Cette conception de la création honore essentiellement l'artifice, voit la nature comme déjà soumise à la raison.

Une autre fonction, la parole, est opposée à l'agir et parfois le supprime dans les schémas de création. Dieu crée en parlant et, dira-t-on finalement, par la parole. Plus extraverti que s'il pensait et même que s'il voulait, le créateur pose hors de lui cette parole qui n'est pas dans les choses. Elle s'introduit comme un coin dans l'analogie de la création et du travail, que l'on a souvent développée en évitant cet obstacle. Parler, c'est poser hors des choses la vérité des choses non dans une pensée, mais dans un acte dont les propriétés sont uniques, inverses de celles du travail. Le travail est un flux qui supprime ses propres moyens, et, de plus en plus, ses produits. Ceci n'est pas dû seulement aux retombées, et pas seulement à la consommation : cela tient à la nature du travail lui-même, qui fait toujours reculer l'obstacle qu'il doit franchir. Entre les ruines du travail d'hier et le travail d'aujourd'hui, l'intervalle se fait d'année en année plus étroit, sous nos yeux. Et rien ne garantit que l'avance puisse être gardée. La tendance de la parole est inverse. Si tout le créé passe, la parole reste. C'est dans sa nature de résister au flux : le mot « étoile » désigne toutes les étoiles, à travers toutes les fusions de leur substance. La parole proclame qu'il y a de l'identique.

Ainsi conçue, la création parlée est un pacte : la parole tient et sera tenue. C'est par la parole que Dieu fait tenir les choses, mais ce qui est perçu c'est que Dieu, en faisant tenir les choses, tient sa parole (Jr 31, 35-37 ; 19-26). Or cette parole créatrice n'a rien de secret : elle n'articule pas d'autres mots que ceux qui désignent les choses dans notre langage à nous : « *que soit la lumière!* », « *que soit le ciel!* ». Nous disons les mots de la création. Créer, c'est pour Dieu leur promettre ce qu'ils ne peuvent se promettre à eux-mêmes : d'être vrais, et de le rester :

« Ainsi parle Yahvé, le créateur des cieux, qui est Dieu, qui a façonné la terre et l'a faite, qui l'a fixée, et ne l'a pas créée chaos, mais habitable : Je suis Yahvé sans égal. Je n'ai pas parlé en secret, ni dans un endroit d'une région ténébreuse. Je n'ai pas dit à la race de Jacob : cherchez-mois dans le chaos. » (Is 45, 18-19)

La création fonde les mots de l'homme (il n'y a pas d'autres mots) pour qu'ils restent, notamment contre la mort : « *Toute chair est comme l'herbe, mais la parole de notre Dieu demeure toujours* » (Is 40, 6-8). L'homme a vraiment quelque chose à dire à ses fils : « *les jeunes gens se fatiguent et se lassent, mais ceux qui espèrent en Yahvé renouvellent leurs forces* » (Is 40, 31). La parole précède les fils comme, dans l'acte de créer, elle précède les choses.

2 l'homme

Séparés dans leur position, Dieu et l'homme ne le sont pas dans leurs opérations, puisqu'il faut, pour rejoindre Dieu, savoir ce qu'est faire, prévoir, parler. Ce savoir très particulier qui est celui du faire, du prévoir, du parler, s'appelle précisément *hokbmâb* (« sagesse ») à laquelle peut correspondre ici le nom de « théorie », à condition de bien comprendre que « théorie » est l'autre face de « pratique ». Cette théorie (du grec *theôrein*, regarder) est la sagesse qui fait de l'homme l'image de Dieu, parce qu'il fait, parce qu'il prévoit, parce qu'il parle. Parler est ce que le premier chapitre de la Genèse met le plus en valeur, puisque dans ce texte Dieu fait mais surtout parle. La logique du texte est ferme : l'homme commande, fonction où les mains interviennent peu, et *seulement* aux animaux qui, muets, entendent sa parole à lui (quel maître d'un cheval ou d'un chien ne lui parle?). Pour la surface terrestre, un autre terme est employé : « conquête » (*kibbêsh*), qui évoque surtout le pied posé sur le sol par une lignée d'Adam répandue partout.

paul beauchamp

Il n'est pas question un instant que l'homme commande à la mer, ni au ciel, lieu qui régit le temps. Le cours des astres est à Dieu seul. Mais la parole ne fait pas toute l'image. Elle s'accompagne chez l'homme de la bissexualité et du pouvoir d'engendrer qui sont en relation assez claire avec l'image de Dieu.

Trois remarques. *Premièrement* : l'image de Dieu réunit plusieurs notes — parler, agir en « sagesse » sur le monde, engendrer — et le bon sens avertit que retenir une seule d'entre elles change l'image en caricature, ce qu'on n'a pas toujours évité ni, par les actes, dans le passé biblique, ni, par la doctrine, dans le passé récent. *Deuxièmement* : l'image, composée de plusieurs notes, s'appelle aussi structure, c'est-à-dire que ces notes sont capables d'autonomie, que leur simple addition ne fait pas le réel, qu'elles se développent dans un rapport qui est une tension. *Troisièmement* : il y a de l'audace à dire qu'il existe une image de Dieu, de ce qui, non représentable, n'a pas d'image. Le sens n'est tenable que si l'essence elle-même de l'homme n'est pas représentable. Or le rapport des termes de la structure n'est pas représentable non plus : la structure n'est pas la surface. *L'homme n'est image de Dieu ni parce qu'il parle ni parce qu'il engendre ni parce qu'il travaille, mais dans le rapport de ces termes.* L'image qu'est l'homme, étant celle de Dieu, ne peut être regardée : l'image « théorique » est image pratique, selon une praxis irréductible au travail. La Bible appelle Loi cette théorie-praxis.

3 l'idole et le travail

La notion d'idole, comme celle d'image, appartient au schéma de création. Or c'est elle qui véhicule, dans de nombreux textes, les représentations du travail et précisément celles qui nous sont le plus proches parmi tous les textes de la Bible, à peu de choses près. Quand un atelier est décrit, avec les gestes de l'ouvrier, il s'agit de la fabrication d'une idole. Le regard est retenu par la division du travail entre le fondeur, l'orfèvre et le sculpteur (Is. 40, 19-20). Pour faire une idole,

« Un homme aide son compagnon, ils se disent l'un à l'autre : courage ! Le fondeur encourage l'orfèvre, le polisseur au marteau encourage le batteur d'enclume. » (Is 41, 6-7)

Ailleurs, cette division des tâches se répartit entre le muscle et le calcul :

« Le forgeron travaille sur des braises et façonne son œuvre au marteau. »

Il la travaille d'un bras vigoureux, il est affamé et exténué, il ne boit pas d'eau et il s'épuise. »

« Le sculpteur sur bois prend mesure, dessine l'image à la craie, la travaille au ciseau et suit le dessin au compas. Il la fait conforme aux proportions humaines, conforme au visage d'un homme, pour qu'elle habite un temple. » (Is 44, 12-13)

Le rapport entre travail et création est si directement perçu qu'il fait la substance du texte. Dieu crée seul et l'homme produit à plusieurs. Dieu et l'homme produisent leur image. Ce que Dieu fait lui plaît, et le polisseur dit du placage : « *il est bon* » (Is 41, 7 ; cf Gn 1). Dieu plante la terre et elle tient, l'ouvrier fixe la statue par un clou. Dieu s'arrête après son travail, l'ouvrier pendant la pause mange un bout de viande et se chauffe (Is 44, 16). Mais l'imitation du Dieu créateur est montrée avec verve comme une contre-façon. Cela pourrait susciter un malentendu, passer pour une dépréciation du travail. Est-ce le cas ?

En réalité, l'efficacité de ces textes ne s'appuie pas sur la méfiance du travail, mais sur la conscience de son sérieux. Finaliser le travail par l'idolâtrie déshonore le travail. Inspirés par le même souffle, certains textes et notamment Baruch font encore mieux voir que l'idolâtrie se nourrit du travail en le rongant comme une cellule parasitaire :

« Mieux vaut un roi déployant son courage, ou dans une maison une vaisselle utile, dont se serve son propriétaire, que d'être ces faux dieux ; ou encore dans une maison une porte qui protège ce qui s'y trouve, que d'être ces faux dieux ; ou un pilier de bois dans un palais, que d'être ces faux dieux. » (Ba 6, 58 ; cf Sg 13, 10-15, 13)

Dans ces textes qui opposent les produits du travail sain à ceux du travail malade, c'est le sérieux qui donne son relief au dérisoire, le sérieux du travail qui dénonce le mensonge de la religion quand elle ment. Mais l'absence de religion n'a pas souvent purgé le travail de ce surplus ! Le dérisoire — en termes bibliques, le « honteux » — c'est, traversé d'un seul regard, le projet de faire l'image de Dieu et celui de faire l'image de l'homme. Il y a de la honte dans tout narcissisme : viser à produire l'image de l'homme pour que l'homme s'y contemple et s'y admire est un détournement de l'effort, un mensonge. Un corps étranger s'est glissé dans le travail : l'idole se loge dans la pause (Is 44, 16-19), dans le restant ou la partie neuve du bois (Sg 13, 11-14). Mais qui de nous fabrique une idole ?

Ce schéma prend toute sa force quand nul n'adore plus la statue des dieux. La place de l'image de l'homme, elle aussi, doit être laissée vide. Ce n'est pas le résultat du travail de l'homme, saisi comme un objet fixable, qui doit la remplir. Une amplification sur ce thème n'est pas nécessaire. Elle incombe à d'autres compétences ou et à d'autres charismes. Mais le message invite à se demander *aujourd'hui même s'il n'est pas vrai* que le travail souffre aliéné dans un projet narcissique, par l'appétit d'une contemplation de la société par elle-même dans un objet mort, qui ne rend pas à l'homme son regard : « *Ils ont des yeux et ne voient pas... qu'ils leur ressemblent, ceux qui les font !* » (Ps 115, 4-8). L'homme de demain fera peut-être un vivant par la science. Une prédication facilement transposable dans les inaugurations de travaux publics nous disait naguère que l'homme image de Dieu faisait glorieusement le monde à sa propre image : avec la fabrication d'un vivant, le processus en devenant répétable à l'infini trouverait sa perfection, ce nouveau produit en fabriquant lui-même un autre par les mêmes moyens, bonne image du fabricant lui-même incapable de se tourner vers son origine. Avant cet extrême, la libération du travail paraît demander qu'on l'examine à la lumière du concept biblique d'idolâtrie, du produit comme objet mort et image à la fois muette et tyrannique.

III

travailler, s'arrêter, engendrer

On ne s'étonnera jamais assez que le chapitre 1 de la Genèse ait pu être si copieusement utilisé pendant une certaine période sans avoir été lu jusqu'au bout. Il est long, c'est vrai, et la NASA n'avait peut-être pas autorisé pendant la nuit de Noël 1968, Frank A. Borman à dépasser le verset 10, où il arrêta sa lecture, publique entre toutes, à bord d'Apollo VIII. S'il était allé jusqu'au dernier mot, nous aurions eu, vu les circonstances, l'attention attirée vers le septième jour :

« Dieu termina au septième jour le travail qu'il avait fait et, au septième jour, il chôma après tout le travail qu'il avait fait. Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, car il avait alors chômé après tout son travail de création. » (Gn 2, 1-2)

Tout dans le texte porte à cette finale. Un autre indice encore plus évident montre l'importance du sabbat : son inscription au centre des deux décalogues (Ex 20, 8-11 et Dt 5, 12-15). La lettre du précepte a pu

aveugler, son sens est clair : que l'homme commande par son travail, IL N'EST PAS L'IMAGE DE DIEU S'IL NE COMMANDE à SON TRAVAIL. La catégorie de l'image reste très lisible, puisque s'arrêter, c'est faire *comme* Dieu. Dieu crée, d'ailleurs, en parlant et la parole n'a de sens que dans une clôture. La Loi inaugurée par le sabbat que le décalogue reprend, est d'abord cet « arrêt », l'arrêt de la Loi sur le travail sans Loi.

L'histoire du sabbat est mal connue. Il n'est pas sûr qu'il soit très ancien sous la forme des décalogues. Les deux récits de la création qui ouvrent la Bible ont chacun leur idée du travail : le sabbat appartient au plus jeune d'entre eux. Pour le plus vieux (Gn 2-3), le travail (qui préexiste à la faute : Gn 2, 15) est rural. La malédiction, non du travail mais de la terre, épines qui repoussent malgré la sueur quotidienne à fournir jusqu'à la mort, est formulée dans le cadre d'une économie de pur entretien, sans stocks, sans futur. Cet état s'oppose à la bénédiction de la terre (Dt 11, 8-15). Mais dans Gn 1, plus récent, le sabbat s'explique au mieux dans une économie d'accumulation et d'accélération, dans un rapport indirect à la nature, dont nous avons vu qu'il bouleversait la société dès avant l'exil. Outre que la lettre du sabbat se prête mal aux soins de l'élevage, au travail des champs, c'est un fait qu'Amos le met en relation avec le négoce, avec ce mouvement d'avidité enfiévrant toute une société devenue foule :

« Ecoutez donc ceci, vous qui écrasez le pauvre et voudriez faire disparaître les humbles du pays, vous qui dites : quand donc sera-t-elle passée la néoménie, que nous vendions notre blé, et le sabbat, que nous écou lions notre froment ? » (Am 8, 4-5)

Le temps qui suspend le progrès du gain, l'espace de la ville sainte qui arrête le transit des marchandises chaque septième jour (Jr 17, 10-27), l'« arrêt » dans la continuité des affaires, tel est le sabbat, qui touche une société dans son point vif :

« Si tu t'abstiens de fouler aux pieds le sabbat, et le jour saint de traiter tes affaires ; si tu appelles le sabbat « délicieux », et « vénérable » le jour consacré à Yabvé, si tu le vénères en évitant les voyages, le traitement des affaires et les pourparlers... » (Is 58, 13)

D'une part la Loi rend le plus bel hommage au travail en le posant comme condition négative du repos, car le précepte n'est pas pertinent dans une vie *oisive* et pas possible dans une vie *misérable*. C'est précisément un rédacteur de même école que celui de Gn 1 qui soulève la

question d'une compatibilité de la vie au jour le jour, la vie du désert, avec la pratique du sabbat qu'il suppose alors en vigueur. Il la résoud par l'idée surréaliste d'un stock supplémentaire de manne tombant du ciel le vendredi matin (Ex 16, 22-29). D'autre part le précepte met le doigt, avec le Deutéronome, sur la vraie domination qui s'attache au travail dans une économie accumulative. Ce n'est pas le Deutéronome qui fait des cantiques avec la domination de l'homme sur la nature en oubliant que le progrès du travail amène surtout l'homme à dominer son semblable ! L'oublier serait, pour lui, oublier que le peuple a été libéré de l'esclavage. Le sabbat n'est pas lettre morte, mais « souvenir » intime de l'Exode et répétition de celui-ci quand l'homme d'Israël, esclave libéré, donne cette liberté à son fils, son esclave, son bétail. Elle ne dure qu'un jour, mais devient définitive à l'année sabbatique, pour l'esclave hébreu (Lv 25, 39-43) : le sabbat annonce l'avenir ! Pour le décalogue de l'Exode, le sabbat commémore la création. On pourrait dire que les deux versions se distribuent selon les deux maladies du travail, la première étant l'esclavage et la deuxième l'idolâtrie (non explicitée), la première affectant le rapport à l'histoire et la deuxième le rapport à la nature.

Le sabbat libère le fils et introduit dans l'opposition des deux notes de l'image de Dieu — empire et pouvoir d'engendrer — une détente. L'une donne l'esclave et l'autre le fils, deux figures opposées. Il ne s'agit guère d'autre chose tout au long de l'Exode : le dominateur perd son fils en retenant pour esclaves les fils des autres. Avec les ateliers d'idoles, les chantiers d'Égypte sont l'autre lieu biblique de la description du travail. Si belles que furent les villes construites, il faut reconnaître qu'Israël n'en a pas retenu l'image, mais a transmis au monde le récit, fondateur et sans rival, d'une libération d'esclaves. Fondateur aussi parce qu'il raconte le conflit de deux accélérations, celle des naissances et celle de la production. Celle des naissances est présentée par le narrateur de Gn 1, que poursuit Ex 1, 1-7, dans le prolongement lisible de la bénédiction de l'Adam homme et femme. Celle du travail prend la forme précise d'une augmentation des cadences : faire plus dans le même temps (Ex 5, 6-18). Le même rédacteur, encore, en rapporte sobrement l'effet : *« Moïse répéta ces paroles (de Dieu) aux fils d'Israël, qui refusèrent de l'écouter, car ils n'en pouvaient plus, ainsi tenus en dur esclavage »* (Ex 6, 9). Le travail d'esclave étouffe la parole. Il cause aussi la mort des fils. L'esclavage fait perdre la liberté d'engendrer. Dans les projets du dominateur de la nature par l'esclavage, l'accélération des produits doit s'obtenir au prix d'une répression des naissances, par l'infanticide inau-

gurant le récit de l'Exode. Tant il est vrai que les lignes de l'image de Dieu ne peuvent être séparées. Ce qui oppose deux peuples peut aussi survenir dans un seul. En passant de la ligne de l'esclavage à celle de l'idolâtrie, les prophètes voient un comble du mal quand le père ou la mère sacrifient leur fils à leur idole (Ez 16, 21-36), l'image vivante à l'image morte. A travers les textes, les lignes différentes qui composent l'image ne cessent de se rejoindre :

« Elles ont profané mes sabbats et tout en immolant leurs enfants à leurs idoles, elles sont allées le même jour à mon sanctuaire pour le profaner. »
(Ez 23, 38-39)

conclusion : travail et esclavage, guerre et paix

Cet article pouvait seulement montrer à ceux qui savent analyser notre société qu'il y avait à apprendre de la Bible, et à espérer, car l'image est promesse, pacte de la création. L'image de Dieu est la loi de l'homme, pas un code qui l'écrase, mais un appel, la loi de son espérance active. Au risque de paraître changer de sujet, je voudrais préciser, pour conclure, la portée réelle du pouvoir humain de dominer les animaux, en m'appuyant sur le principe herméneutique de traiter comme important ce qui surprend et ce qui se répète, puisque les animaux prennent tant de place dans Gn 1 et par la suite. Ce texte souligne l'unité de la lignée d'Adam (par cette unité encore image de Dieu), l'opposant à la multiplicité des espèces animales, et instaure son règne dans la paix : nul vivant ne mangera la chair d'un autre. Tout le monde, de la Méditerranée au Pacifique, sait que l'homme commande aux animaux s'il se commande à lui-même. Le nouveau statut de l'homme après le déluge, c'est-à-dire après que l'homme a montré sa violence, l'autorise à manger leur chair. Il prend acte d'une déchéance : la violence de l'homme son dominateur entraîne les animaux à se manger entre eux et l'homme à les manger aussi. C'est l'échec de son empire devenu terreur (Gn 9, 2). Mais le véritable empire de l'homme est celui qu'il exerce sur sa propre animalité, et que symbolise l'interdit alimentaire du sang, pour tous les fils de Noë : son libellé se réfère à l'image de Dieu (Gn 9, 6). Cet empire de l'homme sur lui-même comme animal s'appelle paix, et la vision de paix sera celle du lion herbivore dominé par un roi de paix (Is 11, 1-9). Au contraire, l'homme dominé par son animalité, c'est la division de la lignée d'Adam en peuples qui se traitent comme une espèce animale traitée l'autre, et s'entre-dévorent, à la manière des bêtes des apocalypses : autrement dit, c'est la guerre dont le champion archéty-

paul beauchamp

pal est Nemrod, l'Assyrien, le chasseur (Gn 10, 9). S'il en est bien ainsi, la grande place faite aux animaux dans le destin de l'homme selon Gn 1 cesse d'apparaître un archaïsme, mais la place faite au travail dans ce texte en est plus circonscrite, si ce n'est qu'un certain travail, l'esclavage, et la guerre, ne sont pas sans connivences, on en conviendra.

paul beauchamp

SESSIONS DU CENTRE THOMAS MORE

Cinq programmes de recherche en deux temps :

- 1 — Du judaïsme au christianisme, par M.J. HADOT ; 22-23 novembre 1975 et 1-4 avril 1976.
- 2 — Hôpital et profession médicale, par M.F. STEUDLER ; 29-30 novembre 1975 et 7-11 juin 1976.
- 3 — L'émigration des travailleurs algériens en France, par M.D. DE BERNIS ; 13-14 décembre 1975 et 27-30 mai 1976.
- 4 — Le « vrai » et le « faux » dans la psychanalyse, par le Docteur D. VASSE ; 31 janvier - 1^{er} février et 1^{er}-3 mai 1976.
- 5 — Une méthode d'analyse structurale des récits - ses applications, par M.C. BREMOND ; 14-15 février et 25-28 mars 1976.

Six sessions en week-end :

- 1 — La formation permanente - espoirs et réalités, par M.Y. LEBAL ; 24-25 janvier 1976.
- 2 — Ethique évangélique et analyse économique, par M.C. GRUSON ; 31 janvier - 1^{er} février 1976.
- 3 — Le problème du mal et de la justice divine à Babylone et dans la Bible, par M. J. BOTTERO ; 14-15 février 1976.
- 4 — Analyse structurale et mythologie grecque, par M. M. DETIENNE ; 21-22 février 1976.
- 5 — Economie, religion, pratiques symboliques, par M. M. GODELIER ; 28-29 février 1976.
- 6 — Présentation et projection de films d'ethnologie africaine, avec M. J. ROUCH ; 15-16 mai 1976.

contrastes

les paraboles de la productivité

Il existe aujourd'hui une « Théologie de la révolution constructive », dont voici quelques aphorismes :

« Les images mouvantes de la Bible et des Evangiles, nées dans une civilisation de pasteurs et d'agriculteurs, s'appliquent merveilleusement au monde industriel moderne. Ainsi, par exemple, la parabole des talents est un avertissement terrible contre ceux qui s'épuisent à crier contre les patrons considérés mauvais au lieu d'investir dans le travail les dons qu'ils ont reçus de Dieu. »

Après avoir rappelé la sentence du Christ contre le serviteur qui n'a pas fait valoir ses talents, le texte prévient un malentendu possible : *« Mais l'exhortation : investissez, travaillez, développez ! n'est pas un ordre qui tue la joie. Au contraire, il la fait naître à jet continu. Le seul homme triste de la parabole, c'est celui qui n'a pas osé ni voulu investir et travailler. »*

Ainsi apparaît le sens profond du texte évangélique :

« Cette parabole, et toutes celles basées sur les autres formes de travail, sont des exhortations concernant le devoir de l'efficacité productrice. Dans le monde du travail, tous doivent être disposés à un effort de productivité, source des meilleurs biens, pour tous. »

L'Européen 144-145, nov.-déc. 1974

finissons-en avec le travail

« Le travail salarié est un travail forcé. Les lieux de travail sont des bagnes. L'obligation de produire aliène la passion de créer et réduit le travailleur à un simple chiffre d'affaire. Le travailleur-bagnard doit se plier à une discipline générale. L'usine est partout. Elle est le matin, les transports, le paysage détruit, la solitude collective des cités-dortoirs, les chefs, les journaux, la télé, la famille, la rue, l'école, les hôpitaux, l'ennui. Le travail, c'est la mort et nous voulons vivre. Au lieu de travailler pour survivre, commençons par vivre sans travailler. Au lieu de gaspiller notre temps dans les abattoirs mécanisés du travail, consacrons-le à l'amour et au jeu. »

Tract diffusé le 1^{er} mai 1975
par le Groupe d'Action Subversive
des Paresseux (G.A.S.P.)

trente ans après

Il y a trente ans, paraissait un petit livre qui fit date : Pour une théologie du travail, signé du Père Chenu. Lumière et Vie a demandé à l'auteur de faire le point. Dans le bilan à établir, est désormais acquis le dépassement d'une conception purement ascétique du travail, châtiement d'un dérèglement originel de l'humanité ; dépassement aussi de la disjonction entre Création fondant l'ordre de la nature, d'ailleurs infecté de péché, et Rédemption, principe de grâce libératrice. Le vieux dualisme matière-esprit ainsi qu'un humanisme individualiste et statique ont été débloqués au bénéfice d'une prise en compte de l'historicité et de la dimension sociale de l'homme, faisant mieux droit tant aux dynamismes qu'aux conditionnements socio-économiques de notre histoire. Il est vrai que cette nouvelle tendance céda un temps au mirage d'un optimisme trop facile, écho du mythe du « progrès » cher à l'économie libérale (cf. Lumière et Vie 111 : « Ambiguïtés du progrès »). La conjoncture récente a contraint à plus de modestie ; cette attitude n'est pas sans rapports avec une méthode plus inductive, plus réaliste, tant en théologie qu'en pastorale.

Sans doute faut-il laisser les morts ensevelir leurs morts. Si je consens à me dérober à cette sage maxime, c'est que, cédant à la confiance des animateurs de ce cahier, je crois qu'il n'est pas inopportun en effet de mesurer, par un regard rétrospectif, le chemin parcouru, dans une évolution accélérée qui emporte les idées comme les hommes. L'histoire porte leçon. Même la petite histoire : car la publication, il y a trente ans, des réflexions d'un théologien tout sensible à la prise de conscience qui saisissait alors les hommes, de la densité révolutionnaire du travail, ne fut qu'un minuscule indice de la provocation faite ainsi à l'économie chrétienne par la civilisation industrielle. A ma double confusion, ce modeste opuscule, *Pour une théologie du travail*¹, suscita une réaction amère de la bureaucratie doctrinale de l'Église romaine, qui en interdit la diffusion ; mais, vingt ans après (1967), cet opuscule eût l'honneur imprévu de servir expressément de référence à un paragraphe de l'ency-

1. M.-D. CHENU, **Pour une théologie du travail**, Paris, Seuil, 1955. Étaient recueillies là trois études antérieures, en particulier un cours donné à la Semaine sociale de Paris, en 1947.

clique *Populorum progressio* du pape Paul VI (n. 27)². Depuis lors, ce modeste essai est de toute manière dépassé, tant dans son recours aux structures sociales de l'économie que dans sa réflexion théologique sur la sensibilité neuve de l'Eglise au monde du travail, sur la présence de l'Eglise dans le monde. Mais, comme il était dit déjà dans la nouvelle édition (1955), « *l'évolution de la conjoncture donne un sens à ces propos là même où ils seraient dépassés* ». Ce qui confère quelque utilité à l'édition de poche qui circule encore sur le marché.

travail et création : réhabilitation dans une vision théologique de l'histoire

A s'en tenir à la mentalité banale et quotidienne du chrétien, il apparaît que, dans le bilan à établir, un point est désormais acquis : le travail que le chrétien tout venant, dans son catéchisme et dans son pieux comportement, envisageait exclusivement comme une pesante occupation « à la sueur de son front », en punition d'un mystérieux dérèglement collectif (cf. la littérature homilétique du XIX^e siècle), est décidément situé sur l'axe de la Création elle-même, dans sa puissance expansive, là où l'homme, par sa créativité technique et économique, est le partenaire de Dieu, ou, selon le mot biblique, l'image de Dieu. On peut même dire que, par cette juste conception de la fonction et de la nature du travail, dans la construction du monde, la théologie de la Création a retrouvé sa pleine vérité. Contre une spiritualité qui, laissant dans un chapitre préalable le récit de la Genèse, bloquait tout le mystère chrétien sur la Rédemption, on articule désormais, grâce à la revalorisation du travail, Création et Incarnation comme les deux pièces d'une unique entreprise, où l'Incarnation trouve sa raison d'être dans une « nouvelle Création ». De cette conscience vive de la créativité de Dieu dans l'homme, qui construit ainsi son histoire, R. Garaudy a donné récemment un témoignage saisissant, où son marxisme même, comme philosophie du travail, le fait déboucher sur une existence chrétienne³.

Est expurgée, ou presque, cette néfaste disjonction entre la Création qui fonderait la *nature* et la Rédemption qui conférerait la *grâce*. Ce dualisme, qui a infecté la structure même de la théologie, est désormais évacué,

2. Le paragraphe suivant fait à son tour référence aux travaux d'O. Nell-Breuning, qui n'avait point eu les faveurs du pontificat précédent, conseillé et expertisé par l'anti-socialisme du P. Gundlach, son confrère.

3. R. GARAUDY, *Parole d'homme*, Paris, R. Laffont, 1975.

marie-dominique chenu

sans détriment d'ailleurs pour les opportunes distinctions que comporte l'analyse de deux ordres, lors même qu'on les articule dans une histoire unique. On sait que le Concile du Vatican, enregistrant, avec ce redressement, la redécouverte du monde, a intentionnellement écarté, dans le vocabulaire de la constitution *Gaudium et spes*, l'habituelle distinction de la nature et de la grâce, au bénéfice de l'agir concret de l'homme. C'était à la fois réhabiliter le travail sous toutes ses formes, et restaurer le primat de la Création dans la vision théologique de l'histoire. Le temps n'est plus où le mot *travail* ne figurait pas dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (1946) ; aujourd'hui, le *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (1962) enregistre *Arbeit* parmi les trois cents concepts essentiels de la pensée chrétienne.

Il était dans la logique de cette revalorisation de transformer la conception même de l'homme, dès lors que la maîtrise de la nature par le progrès technique n'aboutissait pas seulement à l'essor d'une civilisation matérielle, mais procurait à l'homme son accomplissement : l'*homo faber* n'est pas qu'un préalable à l'*homo sapiens* ; en humanisant la nature, l'homme conduit à sa perfection sa propre nature et tisse son histoire. C'est disloquer les schémas augustinien qui encadraient depuis plusieurs siècles l'anthropologie chrétienne occidentale, commandée par le dualisme de la matière et de l'esprit. La condamnation de l'anthropologie unitaire de saint Thomas d'Aquin au Moyen Age (1277) s'était répercutée jusque dans la spiritualité bourgeoise du XIX^e siècle, et jusque dans l'opposition de l'Eglise aux analyses économiques du socialisme. Ce n'est qu'avec Jean XXIII (encyclique *Mater et Magistra*, 1961) que le phénomène massif de la socialisation fut pris en considération dans les catégories officielles du magistère qui, jusqu'alors, en suspectait le mot même. Déconcertant blocage d'une théologie qui, radicalement, proclame la nature « sociale » de l'homme, jusque dans un salut opéré par et dans un peuple.

historicité et dimension sociale de l'homme

L'ouverture se fit par la sensibilité à l'historicité de l'homme, une historicité qui trouve la loi de son devenir dans des causalités économiques, en sous-œuvre des créativités personnelles, conditionnées par ces environnements matériels. De ce fait, la pensée chrétienne se délivra du statisme auquel, par sa pesanteur et sous l'influence de la philosophie grecque, elle était soumise. Les théologiens romains ont longtemps ignoré le mouvement de l'histoire ; on peut encore lire, dans les der-

niers documents officiels, la trace assez misérable de ce fixisme, impliquée dans les idéologies idéalistes du « droit naturel ».

Cette socialisation à base économique pénètre le tissu même de la lecture contemporaine de l'Évangile en son enseignement suprême de la fraternité des hommes. L'historien se plaît à observer que le contenu et l'esprit du terme spécifique de « frère » sont renouvelés, refondus, chaque fois que les rapports de production sont transformés par le progrès des techniques. Ainsi en fut-il dès le Moyen Âge, lorsque, avec François d'Assise, le vocable de « frères » fut en quelque sorte recréé, dans la liquidation d'un monde féodal paternaliste, par le choc d'une paléo-industrie et d'une urbanisation des groupements humains. Aujourd'hui l'intensification des relations humaines que provoque l'essor de la civilisation technique surprend encore la catéchèse courante des Églises, agrippées au salut individuel contre les menaces du collectivisme, et déconcertées par la lutte des classes.

Il n'est pas jusqu'au niveau de la conscience politique, au delà des solidarités économiques, qui ne fasse difficile problème, déjà dans le monde profane, plus encore dans les Églises, qui, pour refuser justement la politisation de l'Évangile, ne saisissent pas efficacement les requêtes de l'évangélisation du politique. On sait quelles controverses suscitent les théologies de la libération, et quels obscurs discernements impose le témoignage de l'Évangile, tant dans la chrétienté occidentale que dans les civilisations autochtones du Tiers-Monde.

mise en question d'un optimisme trop facile

La prospective, à la fois fragile et séduisante, jadis esquissée, donnait corps au dessein d'une « théologie économique » déterminée, plus qu'elle n'en avait conscience, par la conjoncture des années 50, et par des contextes de bien-être, en glorification et mystification de la domination de l'homme sur la nature. Voici que, vingt ans après, la dure crise actuelle qui surprend les prévisions des technocrates, la sévère critique de la société de consommation et même de la société d'abondance, l'échec des modèles occidentaux chez les peuples prolétaires, le passage d'une politique d'assistance à une authentique politique de coopération, les antagonismes des idéologies divisées sur elles-mêmes, et jusqu'aux fantaisies des hippies de tout poil en quête de gratuité, mettent en question l'optimisme auquel, avec tant d'autres, y compris le pape Jean XXIII et le Concile lui-même, a cédé mon diagnostic prométhéen, encore séduit par l'invention du feu. A ce point qu'il ne s'agit pas seulement de quelque rectification d'une interprétation

marie-dominique chenu

religieuse trop favorable : il apparaît que, dans l'affrontement vainqueur de l'homme à la nature, la fragilité de l'homme, à nouveau éprouvée, remet en bonne mémoire les vieux thèmes, j'allais dire les vieux mythes, y compris celui du péché originel, qui déjà tournaient en dérision les rationalisations de la *techné*. Vanité, disait l'Ecclésiaste, et misère de l'homme sous sa dignité, qui dévoilent les détournements inconscients et rappellent la finitude de créature chez ce pseudo-créditeur. Il reste que, malgré tant de limites encore, l'humanisation du travail, et donc sa capacité d'humaniser, ont incontestablement progressé, grâce à l'extraordinaire essor des techniques, bien sûr, mais, plus profondément, parce que l'analyse de la production même démontre l'efficacité des facteurs humains, la fécondité de l'attitude morale de l'ouvrier, de son environnement humain, de l'atmosphère de ses relations, de sa culture au delà du métier. Non plus seulement bonne volonté de l'employeur généreux, mais loi interne du travail comme acte humain, dignifié en lui-même, par la conscience de sa responsabilité, non par une surimposition morale. Le rationalisme taylorien, qui vidait l'ouvrier de toute intelligence et de toute initiative, est, comme tout scientisme, récusé en principe et par principe. Une frontière est franchie : l'entreprise ne doit pas se bloquer sur l'économique; elle doit remplir une fonction sociale dans les relations, les fonctions, et les situations de tout son personnel. La réflexion qu'avait alimentée G. Friedmann avec les *Problèmes humains du machinisme industriel* (1946), se poursuit, au milieu des ambivalences du développement, avec la *Théorie générale du progrès économique* de Fr. Perroux (1956-1957) et au delà de *La crise économique* de P. Massé (1973), pour qui l'espérance demeure, dans une théorie économique qui accepte le progrès et refuse le vertige, qui complète la possession des choses par l'accomplissement de l'être.

renversement de perspectives

Dernière observation : dans l'épistémologie critique de cette théologie, je constate un renversement de méthode, en homogénéité avec l'évolution du contenu : le temps est passé, dans l'Eglise, de l'enseignement d'une « doctrine sociale », dont les traces sont encore visibles en 1950. Il n'est plus question de déduire les comportements chrétiens à partir des énoncés d'un magistère détenant, avec l'Evangile, les principes du droit naturel, dans une « politique tirée de l'Ecriture sainte ». Parce que l'Eglise, en régime d'incarnation, trouve son être dans le monde, c'est le devenir du monde qui fournit les matériaux de la théologie écono-

mique et structure l'Eglise. Tout le tissu de l'histoire humaine, le développement des peuples, l'organisation du monde, et, en cela, la civilisation industrielle, sont le lieu de la Parole de Dieu, qui est Parole de Dieu à l'homme selon les catégories de l'homme et le rythme des civilisations.

C'est dire que la présence au monde est régulatrice. Plus ne s'agit de « conquérir » au Christ la classe ouvrière, mais de faire naître l'Eglise dans le monde du travail, selon les structures et les dynamismes de ce monde. Les chrétiens de l'Action catholique ouvrière ne sont pas le secteur ouvrier d'un monde chrétien, mais l'aile chrétienne du monde ouvrier. Et de même pour les autres mouvements d'Eglise.

Cette méthode inductive, implicitement pratiquée au Concile, consentie par le corps épiscopal de France, est tout à fait conforme à une théologie pour qui le discernement et l'interprétation des « signes des temps » sont l'opération-clé de l'intelligence du dessein de Dieu dans la foi, s'il est vrai que la réalité à laquelle adhère la foi est présente dans l'histoire du monde. Comment ne pas rappeler à point que le premier des « signes des temps » proposés par Jean XXIII, dans l'encyclique qui en donne la première formule (*Pacem in terris*, 1963), est « la promotion économique et sociale des classes laborieuses » (n. 40). En vérité, si le christianisme est une économie dans l'histoire, dans une Création en acte, la prise de conscience de l'historicité de l'homme, manifestée par le progrès technique et économique, est une parfaite occasion pour l'élaboration d'une théologie du travail, en illustration d'une théologie de la Création. Heureux bilan de la période 1945-1975.

marle-dominique chenu

chronique des religions

religions orientales et christianisme

Depuis notre dernière chronique (**Lumière et Vie** 112, avril-mai 1973, pp. 85-96), l'intérêt que nous notions dans le grand public pour les religions issues de l'Inde (Hindouisme et Bouddhisme) ne paraît pas se démentir. On remarquera cependant une polarisation sensiblement plus forte, semble-t-il, sur le Bouddhisme que sur l'Hindouisme. Deux faits caractérisent cette situation : l'effort d'organisation et de rayonnement du Bouddhisme français autour de « La Tradition bouddhique » que dirige Paul Arnold ; l'extension de la pratique du Zen dans les milieux chrétiens. La production littéraire sur ces sujets est toujours aussi abondante. Les collections « Spiritualités vivantes » (Albin Michel) et « Documents spirituels » (Fayard) se poursuivent. Une autre collection est née chez R. Laffont : « Aux origines du sacré », qui se propose de présenter à un homme occidental en crise les techniques de méditation et d'éveil mises en œuvre par les divers courants spirituels de l'humanité. Seghers, de son côté, lance une petite collection consacrée aux « Maîtres et mystiques vivants ». Enfin, depuis l'hiver 1973, une revue, dirigée par Louis Pauwels, **Question de** (Ed. Retz), se fait l'écho des divers aspects de la recherche actuelle par nos contemporains en matière d'« expérience spirituelle » (au sens très large de ce mot). Cette revue illustrée, destinée au grand public, dont on ne peut partager tout à fait l'orientation de fond, dans la mesure où elle est marquée, semble-t-il, par un « spiritualisme » assez flou et un syncrétisme diffus, a du moins le mérite d'être ouverte, sans exclusive, à tous les aspects actuels de la « recherche spirituelle », comme en témoignent les informations précieuses qu'elle donne sur les activités proposées en France par les divers courants (Yoga, Zen, Christianisme, etc.). De plus, elle propose souvent des articles et recensions de valeur. On songe en particulier aux contributions de Jean Varenne sur tout ce qui touche à la tradition hindoue. Avant de présenter un pano-

rama de la littérature en langue française consacrée, depuis la chronique précédente, tant à l'Hindouisme qu'au Bouddhisme¹, il nous faut dire quelques mots de deux ouvrages plus généraux. Le premier est une belle **Encyclopédie des Mystiques**, dirigée par M. M. Davy (R. Laffont, 1972). Le terme « encyclopédie » ne doit pas faire illusion : en fait, il s'agit d'une série d'études sur divers courants mystiques situés dans l'aire méditerranéenne, mises à part la longue contribution de Mircea Eliade sur le Chamanisme et celle de M. Mokri sur la mystique musulmane. Les mystiques orientales sont totalement absentes. Telle quelle, cependant, cette encyclopédie est digne d'éloges. Elle s'ouvre par une remarquable préface de M. M. Davy sur la signification de la mystique et la réédition de l'« Introduction à des recherches sur le langage mystique » (**Rech. Philos.** 1, 1931-1932) de Jean Baruzi. Les études qui composent cet ouvrage sont d'inégale valeur. On retiendra surtout, outre les textes consacrés par M. M. Davy à la mystique du désert, à celle du monachisme occidental et aux poètes mystiques (Silesius, Novalis), celui de A. Faivre : « Aspects de l'ésotérisme chrétien au XVIII^e siècle ». Pour sa part, M. Mokri présente une excellente vue d'ensemble de la mystique musulmane. Une bibliographie substantielle et de bons index complètent utilement cette encyclopédie.

D'un tout autre ordre est l'ouvrage de M. Meslin, **Pour une science des religions** (Seuil, 1973). Il s'agit d'une introduction générale à l'approche du phénomène religieux par les **sciences humaines**. C'est une bonne œuvre d'initiation et de synthèse s'ordonnant en trois temps. D'abord une brève histoire de l'histoire des religions, qui permet de montrer comment cette discipline s'est peu à peu constituée. Ensuite un examen des diverses méthodes

1. Ce panorama, tributaire pour une part des envois faits par les éditeurs à la rédaction, ne prétend pas être exhaustif.

permettant de cerner le fait religieux (sociologie, psychanalyse, phénoménologie, comparatisme, structuralisme). Enfin des réflexions sur la fonction symbolique et le rôle des mythes. Au terme de son parcours, M. montre bien l'importance décisive de ces analyses du phénomène religieux (qui ne sont jamais que des approches du seuil) pour la compréhension de l'homme : « au-delà de ces multiples formes d'un sacré-véçu que nous nous efforçons de comprendre, conclut-il, c'est l'essence même de l'être humain que nous entrevoyons dans ses rapports avec cette réalité mystérieuse qu'il accepte ou refuse, comme guide et référence de sa propre vie. Ensuite, tout est silence et affaire de chacun... » (p. 262). Mais il est temps que nous en venions au champ propre de cette chronique. Nous présenterons d'abord quelques ouvrages ayant trait à l'Hindouisme.

hindouisme : généralités

Parmi les introductions générales à la réalité hindoue, **L'Hindouisme** de R. C. Zaehner (*Desciée de Brouwer*, 1974) est, dans le genre classique, l'une des meilleures. L'auteur, professeur d'histoire des religions à Oxford et auteur d'un important commentaire de la **Bhagavad Gîtâ** (ce commentaire mériterait une traduction française), connaît admirablement son sujet, qu'il traite de manière essentiellement thématique : le **Veda**, **Brahman** (l'Absolu), **Moksha** (libération), Dieu, **Dharma** (ordre), **Bhakti** (dévotion), mais en montrant les évolutions historiques des thèmes. Tout cela est bien fait. Dans les deux derniers chapitres, la description historique prend carrément le pas. La fin du XVII^e siècle marque la fin de la grande époque **bhakti**, remarque Z. ; la rencontre de l'Inde avec l'Occident au XVIII^e siècle permet une restauration de la tradition plus ancienne : néo-védisme et néo-védantisme. Mais le dernier mot — par-delà la métaphysique de la non-dualité et la religion plus populaire de la dévotion amoureuse — reste, avec Gandhi et Tagore, à Yuddhishira, symbole épique de

la seule fidélité au **dharma** : le devoir de la conscience. Si l'hindouisme a un message à nous apporter, ce semble être celui-ci, conclut Z. : « accomplir dans votre vie le **dharma** qui est enraciné dans votre conscience, faire ce que vous savez instinctivement être le bien, et de la sorte vivre en harmonie avec le **dharma** de toutes choses, de manière qu'à la fin vous puissiez voir toutes choses en vous-même et vous-même en toutes choses, et ainsi pénétrer dans la paix éternelle et intemporelle qui est le **dharma** de **moksha**, la « loi » de la « libération », qui se trouve en dehors de l'espace et du temps, mais cependant les embrasse et les sanctifie tous deux » (p. 221). On ne mésestimera pas la justesse et la grandeur d'appel de cette conclusion. Cependant, on peut se demander si Z., en la formulant, ne reste pas assez étranger à la réalité actuelle de l'Hindouisme et ne surestime pas ce « retour de Yuddhishira ». Le message gandhien, pour important qu'il soit, et bien que déjà en Inde objet de la vénération que l'on accorde à une grandeur du passé, n'a jamais été et n'est pas la source principale de l'inspiration hindoue. La vitalité actuelle de l'Hindouisme est bien plutôt du côté de l'expérience populaire de la dévotion amoureuse (**bhakti**) et ce n'est pas sans signification que, en Occident, son influence se manifeste plus sous la forme de la découverte de Krishna que sous celle du retour de Yuddhishira. Z., en observateur lointain, risque ici de prendre ses désirs pour des réalités. L'Inde, croyons-nous, sera toujours le témoin d'une mystique, beaucoup plus que d'une éthique. Malgré l'admiration qu'on peut avoir pour Gandhi, c'est encore du côté de l'expérience yogique de l'**advaita** (non-dualité) ou du côté de la **bhakti** que l'Hindouisme nous provoque aujourd'hui².

2. Pour la rencontre du Christianisme et de l'Hindouisme, cette observation n'est pas sans importance. On lira à ce sujet avec profit : G. DELEURY, « L'expérience indoue aujourd'hui », **Rech. Sc. Religieuses** 63 (1), janv.-mars 1975, pp. 127-160. On méditera ce que dit cet auteur qui vécut longtemps en Inde jusqu'à une date récente : « Le Christianisme, et plus encore dans ses développements récents, s'organise

Jean Herbert, bientôt octogénaire, est un auteur et un éditeur prolifique. Parmi ses nombreux livres consacrés à l'Hindouisme, il nous avait déjà donné une Introduction générale intitulée *Spiritualité hindoue* (cf. *Lumière et Vie* 112, loc. cit., p. 87). Il nous donne aujourd'hui une nouvelle vue d'ensemble, illustrée : *L'Hindouisme vivant* (coll. « Aux origines du sacré », R. Laffont, 1975.) On y trouve l'essentiel d'une approche globale de l'Hindouisme à la portée d'un grand public. J.H. a longtemps été méconnu par les universitaires, bien qu'il en ait les titres. Mais il connaît mieux que beaucoup d'entre eux, sans doute, l'Hindouisme vécu. C'est dire que son ouvrage, de lecture au demeurant très aisée, ne manque pas d'intérêt comme initiation à la tradition vivante de l'Inde actuelle. Les petits portraits qu'il fait — ayant été leur disciple ou auditeur — de certaines des personnalités spirituelles les plus marquantes de l'Inde moderne (Râmana Maharshi,

toujours davantage dans la ligne du *dharma* : n'ayant jamais fait la théologie de la *bhakti*, qu'elle (l'Eglise) véhicula si fortement au Moyen-Age européen, elle s'efforça de l'éliminer, et le coup de grâce lui fut sans doute donné au dernier concile du Vatican. En vertu de sa vision unitaire, elle déprécia tellement l'expérience de *bhakti* qu'elle devint bientôt incapable de répondre au besoin que la masse des hommes a de cette expérience. L'Hindouisme, qui se donna une étonnante théologie de l'expérience *bhakti*, continue logiquement à informer la vie de ses millions de fidèles, et n'est-ce pas là l'une des manifestations de sa vitalité ? » (p. 146). Ajoutons en passant, en guise d'antidote contre le « provincialisme » (comme aurait dit P. Tillich) offensif ou inconscient de la plupart des théologiens occidentaux, cette mise en garde de D. : « Nous pensons avec conviction qu'au lieu d'y envoyer ses missionnaires, l'Eglise devrait y déléguer ses théologiens. Ils y constateraient que dans le monde d'aujourd'hui il n'y a pas de crise religieuse à l'échelle planétaire, s'il y a bien, mais en Occident seulement, une crise de civilisation. Il faudrait que les penseurs chrétiens et le magistère cessent de parler de l'homme moderne et qu'ils prennent conscience qu'ils ne parlent que de l'homme occidental » (p. 148).

Aurobindo, Râmdâs, Mâ Ananda Moyi, Vinobâ, etc.) sont excellents. On retiendra au passage la mise en garde (que nous faisons nôtre) à propos de la plupart des « maîtres » hindous qui viennent en Europe présenter un Hindouisme souvent frelaté : « Il y a actuellement en Occident un nombre croissant de *swâmîs* hindous qui s'octroient des titres pompeux et se posent en grands maîtres alors que leurs connaissances, leur expérience, leur valeur morale et leurs aptitudes ne le justifieraient guère. Parmi les critères facilement discernables d'un grand maître authentique, il y a non seulement la tolérance et le fait de ne **jamais chercher** à attirer des disciples (toute publicité à leurs yeux serait quelque chose de monstrueux), mais aussi un total désintéressement à l'égard des valeurs matérielles et en particulier de l'argent. Cela ne veut certes pas dire que les prétendus gourous soient totalement ignorants et ne puissent rien apporter à ceux qui les suivent, mais ils n'offrent guère de garantie et leurs disciples risquent fort de se fourvoyer, à courte ou longue échéance » (p. 237).

hindouisme : thèmes et figures

C'est à J. Herbert que l'on doit aussi la publication du premier tome de « la geste de Krishna » : *Le Yoga de l'amour* (Albin Michel, 1973). Il s'agit là d'un recueil commenté de textes fondamentaux appartenant à la légende de Krishna et tirés essentiellement des *Purânas* (notamment le *Bhâgavata Purâna*). On sait l'omniprésence de ces récits, encore aujourd'hui, dans la *bhakti* krishnaïte. On regrettera que le texte présenté mélange plusieurs sources ; celles-ci sont signalées globalement, mais elles ne sont malheureusement pas repérables dans le corps du texte. Le commentateur, quant à lui, entend être fidèle, non à la méthode critique occidentale, mais à l'interprétation traditionnelle donnée en Inde par les dévots de Krishna. C'est un parti « spirituel » qui n'est pas sans intérêt et qui répond au désir de considérer le mythe de Krishna « comme un manuel minutieux et précis pour celui qui veut

suivre jusqu'au bout la voie de l'Amour divin » (p. 20). A défaut d'édition ou de réédition du **Bhāgavata** ou du **Vishnu Purānas**, cet ouvrage d'H. rendra service pour se faire une première idée de ce mystère de Krishna qui enchante tant les dévots de l'Inde.

Parmi les dévots de Krishna, l'un des plus grands fut Caitanya (1485-1534), fondateur d'un ordre célèbre auquel se rattache de nos jours, par la médiation du swāmi Prabhupāda, la secte « La conscience de Krishna », dont on peut voir, dans les rues de nos grandes villes, les jeunes représentants chantant la louange de Krishna. Au XVI^e au XVII^e siècle, l'ordre de Caitanya produisit une **Upanishad** bien connue en Inde, qui livre le **mantra** (formule sacrée) considéré comme salvifique : « **Hare Rama, Hare Krishna...** ». J. Varenne a traduit pour la première fois en langue européenne cette **Upanishad** : « Hare Krishna ! Une Upanishad inédite » (**Question de 5**, 1974, pp. 85-89).

C'est encore à J. Varenne que l'on doit un fort beau livre illustré d'introduction à la tradition du Yoga : **Le Yoga et la tradition hindoue** (Denoël, 1973). C'est probablement la meilleure introduction au Yoga que nous ayons pour le moment. Elle entend « présenter une synthèse doctrinale du yoga classique, assortie de remarques sur la « réalité pratique » de la dite doctrine » (p. 24). J. V. sait mettre sa compétence scientifique au service d'une vulgarisation de haute tenue. Face à tous les ersatz que l'on connaît en France sous le nom de Yoga, à la réduction de ce qui est une aventure spirituelle à un jeu de postures constituant une sorte de gymnastique exotique destinée à la relaxation, J.V. tente et réussit une « réhabilitation » du Yoga classique dans son authenticité. C'est là faire œuvre salubre et urgente. « Il est malhonnête, note V., de réduire le Yoga à une gymnastique acrobatique ou à une doctrine occulte : il est une « vue du monde », une **Weltanschauung** impliquant la réalité tout entière, matérielle et spirituelle, et commandant certaines attitudes qui doivent permettre à l'homme méritant de s'intégrer pleinement à cette réalité, quitte à la dépasser ensuite... Quant à la gymnastique, elle est une des attitudes prescrite parmi beaucoup d'autres, la

plus visible à coup sûr, mais non la plus importante » (p. 13). « Le Yoga... réclame à la fois une adhésion sans restriction et un long apprentissage ; refuser cette adhésion, trier dans les pratiques et la doctrine ce qui nous paraît nous convenir est une attitude que nous avons, certes, le droit d'adopter, mais qui nous situe en dehors du Yoga. Peut-être est-il meilleur de s'imprégner d'abord, avec sympathie et attention, de l'idéologie de base du Yoga, de sa théorie, avant de décider si l'on veut ou non s'adonner à la pratique » (p. 217). A l'exposé clair de cette théorie yogique, J. V. ajoute la publication d'une **Upanishad** jusqu'ici inédite en français : la **Yoga-Darshana Upanishad**, dont l'intérêt réside tant dans son enseignement sur l'« anatomie subtile » des canaux par lesquels circulent les souffles vitaux que dans son essai de concilier Vedanta et Yoga. Longtemps, les textes classiques du Yoga sont demeurés inaccessibles en langue française. Après la traduction des **Yoga sūtras** de Patānjali par A.M. Esnoul et celle d'**Upanishads du Yoga** par Varenne, on ne peut que se réjouir de cette nouvelle pierre apportée à l'édifice.

La publication par T. Michaël de la **Hatha-Yoga-Pradīpikā** (coll. « Doc. spir. », Fayard, 1974) consolide cet édifice. Comme son nom l'indique, il s'agit d'un traité de Hatha-Yoga, c'est-à-dire de cette forme de Yoga qui insiste sur les exercices physiques. Ce traité semble être du XV^e siècle et il fut commenté par Brahmānanda au XVIII^e siècle : commentaire dont on nous donne quelques extraits. La perspective essentiellement pratique de ce texte explique qu'on y rencontre surtout des considérations sur les postures, les gestes, les contractions musculaires, et très peu de doctrine, laquelle est supposée. Une longue introduction permet de situer la **Pradīpikā** par rapport au Shivaïsme, au Tantrisme et à l'enseignement des **Nāths** dont la secte, d'origine bengalaise, subsiste toujours dans le Nord-est de l'Inde et au Népal³.

3. Signalons au passage le bel album de Ph. RAWSON : **Tantra. Le culte indien de l'extase**, Paris, Seuil, 1973. C'est un excellent

A bien des égards, **Le Yoga et l'homme d'Occident** de M. Maupilier (Seuil, 1974) est le pendant et le complément de l'ouvrage de Varenne. Ici, comme l'indique le titre, c'est la préoccupation de la confrontation de l'Occidental avec le Yoga qui finalise la recherche, sans la déformer, car l'auteur a une bonne connaissance théorique et pratique du Yoga tel qu'il se pratique en Inde. Les deux premières parties (I. Qu'est-ce que le Yoga ? II. Le Yoga dans l'histoire et les textes de l'Inde) constituent une bonne synthèse des divers aspects du Yoga, traités chacun en un très court chapitre qui donne l'essentiel. Des éléments de comparaison avec le Christianisme sont présents ici ou là, mais ce comparatisme est suffisamment discret pour ne point fausser l'approche du Yoga tel qu'en lui-même il se propose. Notons au passage la mise en garde concernant l'opposition « enstase-extase », souvent utilisée de nos jours en mystique comparée, opposition rejetée par M. comme erronée et dangereuse : « car, à situer l'écoute, la recherche et la réflexion juste au point essentiel qui détermine tout le reste, cet au-delà de la sensation, du sentiment, de l'intellect, de toute tentative d'expression, dont témoignent dans leur être les mystiques indisciplinés, yogis authentiques et autres, qui osera dire : il y a enstase ici, il y a extase là ? A la vérité, il n'y a ni plus ni moins d'extase que d'enstase, d'enstase que d'extase, chez les uns que chez les autres. Et le reste ?... Surtout, surtout, n'empêchez pas la musique » (p. 99). C'est cependant la 3^e partie, consacrée à « l'Occident à la rencon-

complément iconographique à l'ouvrage de J. EVOLA, recensé dans notre précédente chronique. Dans une introduction, R. fournit une bonne initiation à la complexité du symbolisme tantrique. Sur ce symbolisme, on aura profit à lire également : G. TUCCI, **Théorie et pratique du Mandala** (Coll. « Doc. spir. », Paris, Fayard, 1974). Utilisé par la voie tantrique, le **Mandala** est un cercle, souvent inscrit dans un carré, dont le dessin complexe forme un résumé symbolique de la connaissance psychique et spirituelle. Sur cette discipline, l'exposé de Tucci est le meilleur que nous ayons.

tre du Yoga », qui retiendra le plus l'attention. M. y fait un bilan rapide mais excellent des rapports entre l'Occident et l'Inde religieuse au cours des âges⁴. Sur les influences éventuelles exercées par l'Hindouisme sur le Christianisme des premiers siècles, le Soufisme ou l'Hésychasme, M. s'en tient aux conclusions prudentes qui s'imposent. Dans des conclusions critiques, M. montre finalement que « l'Occident n'a jamais vraiment bien connu l'Inde, l'Hindouisme et le Yoga », malgré l'apport précieux des textes à partir du siècle dernier. Il met en garde les sympathisants actuels des réalités religieuses de l'Inde contre la tentation permanente de l'Occident, qui est de piller plus que d'accueillir. Sa conclusion est la suivante : si le Yoga n'est pas un « fossile vivant », c'est à l'Occident de le montrer, non en en recopiant servilement les formes passées, mais en le recréant en quelque sorte, de manière homogène, comme un chemin de l'Être adapté à l'homme d'aujourd'hui.

Venons-en à quelques grandes figures de l'Hindouisme ancien et moderne. A tout seigneur, tout honneur. Çankara, brahmane du VIII^e siècle, et théoricien du Védanta, a été

4. On trouvera, chemin faisant, deux pages sympathiques sur Alexandra David-Neel (1868-1969). De cette femme intrépide, grande voyageuse en Orient, auteur prolifique, on vient de publier le tome premier du **Journal de voyage : Lettres à son mari 1904-1917**, Paris, Plon, 1975. Le tempérament très étonnant de cette femme indépendante qui ne s'en laisse jamais conter, le curieux couple qu'elle forme (de loin) avec son mari, les contradictions de cette bouddhiste encline à la neurasthénie, à la fois ouverte aux gens et aux choses d'Orient et témoignant parfois d'un racisme sommaire, se découvrent dans ces lettres. Mais leur intérêt est évidemment surtout dans la foule de détails qu'elle rapporte sur les lieux qu'elle visite, les personnages qu'elle rencontre, les doctrines qu'elle entend exprimer au cours de ses pérégrinations en Inde, au Tibet, au Japon, etc. Elle sait voir... On regrette que cet ouvrage ne soit pas doté d'un index des noms et des lieux ; mais peut-être celui-ci est-il réservé pour le second tome.

le métaphysicien par excellence de l'Inde. Celui que R. Otto naguère mettait en comparaison avec Maître Eckhart est assurément un penseur de race, qu'il n'est pas ridicule de situer au niveau des plus grands anciens, un Platon ou un Thomas d'Aquin. Il est étonnant que depuis la grosse thèse d'O. Lacombe (*L'Absolu selon le Vedanta*)⁵, rien n'ait paru en français qui fût consacré à Çankara. P. Martin-Dubost vient de combler cette lacune en donnant un **Çankara et le Vedanta**, dans la collection « Maîtres spirituels » (Seuil, 1973). Bien illustré, ce petit livre donne l'essentiel de ce que nous savons de la vie de Çankara, de sa pensée et de sa postérité. Les extraits de textes sont nombreux, souvent inédits en français. Une bibliographie clôt l'ouvrage. Bien que le Vedanta soit en Inde minoritaire et que tous les docteurs vedantins ne suivent pas Çankara et sa métaphysique de la non-dualité, il n'en est pas moins vrai que l'enseignement çankarien continue de féconder une large part de la pensée philosophique et religieuse de l'Inde. On ne peut donc que se féliciter d'avoir maintenant une présentation sérieuse et accessible de ce grand penseur. Parmi les maîtres hindous contemporains, la figure de Swâmi Râmdâs (1884-1963) est l'une des plus attachantes. Après avoir mené pendant trente ans une vie de famille normale, il quitta tout à l'appel de Dieu et partit sur les routes en répétant inlassablement le nom de Dieu. « Serviteur de Râm » (c'est ce que signifie son nom ; Rama est, avec Krishna, le plus célèbre avatar de Vishnou), ce saint hindou authentique, chez qui brille l'esprit d'enfance, nous a laissé le récit de ses pérégrinations, de ses rencontres et de ses visions, dans deux ouvrages publiés en français sous le titre commun de **Carnet de pèlerinage**. C'est ce texte qui vient d'être réédité chez Albin Michel en édition de poche (1973).

5. Cet ouvrage, paru en 1937, a été réimprimé chez Geuthner en 1972. Rappelons que la première partie de l'œuvre maîtresse de Çankara a été excellemment traduite par L. RENOÛ : **Prologomènes au Vedanta**, Paris, Impr. Nationale, 1951.

Si l'on veut comprendre ce qu'est en Inde un **bhakta**, un dévot amoureux de Dieu, qu'on lise ce « carnet » et qu'on médite, par exemple, ces belles « litanies de Râmdâs pendant son séjour dans la grotte » (pp. 113-127) : « O Râm, Tu es père, mère, frère, ami, instructeur, savoir, renommée, richesse. Tu es tout ! Tu es le seul refuge. Per mets à Ton esclave d'être à jamais perdu en Toi, en Toi seul... Râm, Tu es un éternel enfant d'Amour... Enveloppe toute chose de la douce flamme de Ton rayonnement. O Amour, fais que chaque vibration soit rythmique et vraie... O Râm, fais que Râmdâs soit fou de Toi ».

D'une approche plus difficile est Mâ Ananda Moyi, auprès de qui accourent aujourd'hui encore un grand nombre de fidèles, voyant en cette femme bengalie de près de quatre-vingts ans un sage parvenu à la connaissance suprême, une déesse, une sainte en tout cas. Un recueil de ses paroles avait été publié en français pendant la guerre : **Aux sources de la joie** (Adrien Maisonneuve, 1943). Jean et Josette Herbert nous livrent maintenant une collection très substantielle d'entretiens de cette spirituelle, sous le titre : **L'enseignement de Mâ Ananda Moyi** (Albin Michel, 1974). En préface, on trouvera un essai de synthèse de cet enseignement qui semble, à travers la répétition parfois monotone des mêmes thèmes, représenter un équilibre de la spiritualité hindoue assez traditionnel, polarisé ici de façon décisive par la non-dualité védantine et mettant du même coup un message de **bhakti** comme celui de Râmdâs au second plan. Il reste que la personnalité de Mâ Ananda Moyi n'est pas sans poser problème. Qui est-elle vraiment ? Ces entretiens permettent d'orienter vers une réponse ; ils ne la constituent pas.

Au moment où l'Inde officielle en finit une nouvelle fois avec les injonctions gandhiennes, il sera utile de lire le remarquable ouvrage qu'a consacré à Gandhi Erik H. Erikson : **La vérité de Gandhi. Les origines de la non-violence** (Flammarion, 1974). Il ne s'agit pas ici d'une hagiographie, mais de « la recherche d'un psychanalyste occidental à la

poursuite de la réalité historique du Mahâtna Gandhi et de ce qu'il entendait par « vérité ». Cette recherche originale se centre sur un événement, d'habitude assez peu mis en relief, de la maturité de Gandhi : la grève des travailleurs du textile d'Ahmedâbâd en 1918. C'est en effet au cours de cette grève qu'il s'affirma définitivement comme chef charismatique. E. a enquêté sur place auprès des témoins de cet épisode. C'est dire que son ouvrage est précieux pour l'histoire du Mahâtna. Mais son intérêt principal est ailleurs. C'est en psychanalyste freudien qu'E. aborde le cas de Gandhi, avec sympathie mais sans ménagement. Il essaie de montrer dans quelle mesure l'enfance et l'adolescence préparèrent G. à devenir le héraut de la non-violence militante. Dans cette perspective, E. met en parallèle les thèses de Freud sur la sexualité et la condamnation que G. porta sur elle. Il confronte de même la position de G. sur la violence armée à celle de Freud, pour conclure que, seule, une combinaison de ces diverses attitudes peut permettre à l'homme de maîtriser l'alternance fatale entre inhibition et instinct d'agression. Nous sommes incompetents pour juger de la validité de ces conclusions. Nous nous demandons cependant si ce livre excitant ne pêche pas par une connaissance insuffisante de la tradition culturelle et religieuse de l'Inde. E. a bien conscience de l'écran culturel qui le sépare de l'homme Gandhi. En a-t-il vraiment mesuré l'épaisseur ?

hindouisme et christianisme

Dans ce paragraphe, nous ne présenterons qu'un seul ouvrage (des notations nombreuses de Maupillier, dans l'ouvrage recensé plus haut, pourraient prendre place sous cette rubrique), mais d'importance : J. Monchanin, **Mystique de l'Inde, mystère chrétien** (Fayard, 1974). Plusieurs livres ont déjà bien fait connaître la haute figure de ce prêtre lyonnais, intellectuel de classe, amoureux de l'Inde où il passa les dix-huit dernières années de sa

vie. Sous la direction de S. Siauve, l'ouvrage que nous présentons recueille des écrits très importants, déjà connus ou inédits, du P. Monchanin. Dans une première partie, on retrouve avec plaisir, parmi d'autres, les articles donnés à la revue **Dieu vivant** et au volume d'**Entretiens** publié à Pondichéry en 1955 (« Yoga et Hésychasme » ; « Apophasisme et Apavâda »). La troisième partie est composée essentiellement de précieuses « notes », jetées sur le papier en vue de telle ou telle conférence ou article. Plus encore que dans les textes vraiment rédigés, on découvre dans ces lignes la manière de penser de M. Une quatrième partie recueille des écrits consacrés aux contemporains : Gandhi, Nehru, Râmana Maharshi, Aurobindo (une note le compare à Teilhard).

C'est la deuxième partie cependant qui mérite le plus notre attention. Elle est composée d'extraits substantiels de la correspondance de M., de 1938 à 1957, donc couvrant intégralement la période de son séjour en Inde. Cette correspondance confirme ce que nous savions ou pressentions : l'évolution, à certains égards dramatique, de M. dans son rapport à la réalité religieuse de l'Inde, évolution qui déboucha sur une nuit douloureuse. Qu'une telle dérive soit tributaire du tempérament personnel de M., c'est certain : l'intellectualité, en lui si belle et si forte, était, nous a-t-il toujours semblé, un handicap insurmontable à un type plus intuitif, plus mystique, d'approche des zones profondes de l'âme indienne. Mais le cas de M. n'en est pas moins significatif de l'échec plus global d'un type de rapport entre Hindouisme et Christianisme qui continue malheureusement à nourrir bien des attitudes de l'Eglise en Inde. M., au départ, reflète avec une générosité totale, d'une part la prise de conscience que « le Christianisme n'a pas encore d'emprise sur la pensée indienne » (p. 64), d'autre part le désir de faire enfin que le dialogue s'instaure au plus profond entre ces deux hémisphères spirituels. M., qui connaît bien les textes, fait un énorme effort de comparaison des doctrines. Mais ce dialogue intellectuel échoue. Au fur

et à mesure qu'il s'enfonce dans la réalité indienne, il a le sentiment croissant qu'elle le fuit, ou plutôt qu'il lui est de plus en plus radicalement étranger : « Une fois de plus j'éprouve le mur qu'il y a entre hindous et chrétiens... Quelle sainteté sera le pont tendu sur l'abîme ? » (p. 178). « Humaine impossibilité de la conversion d'un hindou et de l'Inde... » (p. 185). Il reconnaît qu'il est étranger à l'expérience yogique (cf. pp. 149, 188), impuissant à dépasser ce qu'il appelle « le double isolant : esprit critique d'occidental... et une foi autre et même, nécessairement, **adverse** » (p. 198). La perspective de « christianiser l'Hindouisme » est illusoire : « il faudrait dire : au contact de l'Hindouisme... prendre une conscience plus profonde — parfois nouvelle — de soi-même en tant que chrétien et **présenter** (au sens de **rendre présente**) cette conscience aux hindous, sans plus. **Je me sens à un tournant** » (p. 209). Nous sommes en 1953 ; il reste à M. quatre années à vivre et c'est une conversion fondamentale dans l'attitude qu'il estime nécessaire. Le mur se dresse à ses yeux toujours plus haut. La rencontre du Christianisme et de l'Hindouisme n'est pas pour demain : il faudra la « patience géologique » de très nombreuses générations. Surtout, il faudrait être « **dedans** » et seule la clé d'une longue contemplation silencieuse et nocturne pourrait ouvrir la porte. Mais M., qui a reconnu l'horizon et la route, sait qu'il ne peut, lui, s'engager dans cette direction. C'est peut-être le drame propre de cet intellectuel chrétien qui ne peut échapper à la détermination (libérante et aliénante) de sa propre culture : « Jamais je ne me suis senti intellectuellement plus **chrétien** et aussi, il faut bien le dire, plus **grec** » (p. 211, 1955). Cette confiance désolée pose plus largement le problème de savoir comment le Christianisme en tant que tel peut échapper aux déterminations méditerranéennes si fortes qui l'ont jusqu'ici, et de part en part, marqué. Tous ceux qui s'intéressent au « dialogue » des deux religions feront bien de méditer cet itinéraire de M. et d'en tirer les conclusions. Il serait navrant que l'on continue, parfois au nom de M. lui-même, de

penser la mission chrétienne sous la forme illusoire du face à face qui fut la sienne et qu'il reconnut finalement être une impasse. Comment être hindou et chrétien ? Telle est la vraie question que nul Occidental, fût-il le plus généreux des hommes, ou un chrétien indien occidentalisé, ne résoudra jamais. Que l'Eglise n'empêche pas cette expérience dont nul ne peut dire ce qu'elle sera, cette sorte de réaction chimique dans le creuset de l'Inde. Qu'elle n'empêche pas la musique !⁶

bouddhisme : généralités

Deux ouvrages de synthèse sur le Bouddhisme, l'un écrit par un Occidental bouddhiste, l'autre par un jésuite, retiendront notre attention. Christmas Humphreys, fondateur en 1924 de la **Buddhist Society** anglaise, est l'un des pionniers de la diffusion du Bouddhisme en Occident. Dans **Vivre en bouddhiste** (Fayard, 1974), il nous livre, dans un langage accessible, l'écho de son expérience et de son enseignement. Si l'on veut savoir comment on peut être occidental et bouddhiste, il n'y a pas de meilleure introduction. L'auteur sait ce dont il parle, car manifestement il en

6. Du témoignage chrétien en Inde, on connaît un peu partout l'un des visages les plus émouvants : celui de Mother Teresa, qui s'est vouée à l'action charitable au profit des êtres les plus déshérités de Calcutta. Témoignage admirable certes mais qui n'est pas, osons le dire, sans ambiguïté et qui laisse en fait le problème du rapport entre Christianisme et Hindouisme inchangé. On lira sur Mother Teresa un livre attachant à bien des égards : **Malcolm MUGGERIDGE, Mère Teresa de Calcutta**, Seuil, 1973. Le journaliste anglais qui a fait ce reportage est, dans ce livre, un peu envahissant et on eût aimé qu'il nous fasse un peu plus grâce de ses propres états d'âme. Du moins l'entretien avec Mère Teresa qu'il rapporte nous permet-il de mieux comprendre, derrière des propos tout simples, l'ambition évangélique de cette femme généreuse. Et les photos en disent plus long peut-être que les propos.

vit. Il nous transmet ici l'essentiel de la pensée bouddhique, selon la diversité de ses écoles, mais toujours dans la perspective de son intégration dans l'univers occidental. On trouvera donc constamment un essai de comparaison entre pensée orientale et pensée occidentale. H. croit qu'il peut exister un Bouddhisme occidental dont la figure sera originale par rapport au Bouddhisme de l'Extrême-Orient. De très nombreuses pages s'efforcent de tracer les traits de ce que serait ce Bouddhisme occidental. On pourra évidemment s'interroger sur la présentation particulière que fait H. de certaines thèses classiques : celle du non-moi par exemple. On s'étonnera que sa présentation du Zen ne parle pratiquement pas du **Za-Zen** (assise). A côté de notations très fines, on trouve beaucoup d'approximations. Signalons que ce livre contient aussi quelques poèmes de l'auteur, souvent fort beaux. Enfin ce **Vivre en bouddhiste** est le témoin de l'offensive actuelle du Bouddhisme en Occident (P. Arnold en est en France un des plus actifs promoteurs). Son anti-christianisme est parfaitement net. Ses naïvetés apologétiques irritent ou font sourire. Ainsi, quand il écrit : « La science occidentale a aujourd'hui atteint le niveau bouddhiste, disant que même l'atome est infiniment complexe... » (p. 25) ; « seul, parmi les grandes « religions », il (le Bouddhisme) ne craint pas la science. D'année en année, la science découvre la véracité des vérités du Bouddhisme... » (p. 238). Le Bouddhisme doit prendre la relève du Christianisme : « il semble qu'il existe un besoin pour une philosophie morale, ou mode de vie, afin de remplacer l'emprise mourante du dogme chrétien sur l'esprit occidental » (p. 234). « Le Christianisme, le produit de l'Eglise qui a substitué un code éthique et un rituel usé au fleuve ensoleillé de la vie, a cessé d'assouvir la faim qu'ont les gens de directives et de conseils pratiques au long du cycle quotidien. L'Octuple chemin les attend, magnifiquement adapté à l'esprit occidental » (p. 237). On voit la pointe « missionnaire » d'un tel livre, contre un Christianisme repéré ici de manière fort superficielle⁷.

Dans **Le Bouddhisme, chemin de libération** (Desclée de Brouwer, 1975), le Père J. Masson, professeur à l'Université Grégorienne, propose une synthèse très bien faite des aspects essentiels du Bouddhisme, pour autant qu'un observateur extérieur, sympathique et bon connaisseur des doctrines, puisse les saisir en leur profondeur. Les appoints bibliographiques qui suivent chaque chapitre seront très utiles (on s'étonne de ne pas voir figurer, p. 18, le nom d'A. Bareau), de même que le « lexique bouddhiste » qui clôt l'ouvrage. Nous ne pouvons pas examiner ici chacun des chapitres. Certains sont très remarquables, tel celui qui situe le Bouddhisme dans son rapport au ritualisme de la caste et du sacrifice (ch. V) ; d'autres, plus faibles, comme celui qui traite du problème du Bouddhisme face à la sécularisation (ch. XIV). Le chapitre qui nous a paru le plus contestable est celui où l'auteur parle de « la révélation et la foi » dans le Bouddhisme (ch. II). Il nous semble que M. pêche ici par concordisme, imposant à la réalité bouddhique une théorie de la révélation et de la foi adéquate au Christianisme, mais fondamentalement étrangère à la tradition bouddhiste. Certes, M. invoque de nombreux textes pour justifier sa thèse, mais un peu à la manière dont les théologiens d'autrefois maniaient les citations scripturaires pour appuyer une théorie constituée d'ailleurs. Une phrase comme celle-ci : « Pour l'ensemble des bouddhistes, la source la plus commune de l'option fondamentale, c'est bien la Révélation d'un Maître considéré comme surhumain, fixée ensuite **ne varietur** en un Canon scripturaire et cultivée dans la foi » (p. 41), risque d'induire en erreur le lecteur chrétien qui ne verra pas à quel point les termes utilisés, et qui sonnent familièrement à ses oreilles, recouvrent en Bouddhisme des définitions différentes de la révélation et de la

7. On regrette, une fois de plus, l'ignorance des traducteurs quant au genre et à l'orthographe (variable dans certaines limites) des termes sanskrits qu'ils transcrivent. Pourquoi, par exemple, nous parler « du **Sunyata** », alors qu'il s'agit de « la **Shūnyatā** » (p. 11) ?

foi. En général, M., qui connaît fort bien le Bouddhisme du Petit Véhicule est beaucoup moins à l'aise dans les doctrines du Grand Véhicule. On trouvera ici ou là, en passant, une mise en comparaison de telle doctrine ou de telle pratique du Bouddhisme avec le Christianisme. Souvent ces comparaisons sont trop sommaires pour ne pas être décevantes : on songe notamment à la mise en parallèle des motivations respectives des moines bouddhistes et chrétiens. Mais les deux derniers chapitres, consacrés formellement à la rencontre du Bouddhisme et du Christianisme, sont de belle venue et témoignent d'une ouverture sympathique au dialogue.⁸

D'un tout autre genre, **Le Nirvâna-Tao. Techniques de méditation**, de D. Odier, (col. « Aux orig. du sacré », R. Laffont, 1974), est un petit livre agréable à lire. Le Taoïsme n'y occupe en fait que quelques pages, l'essentiel du texte étant réservé à la méditation dans le Bouddhisme, respectivement dans le Petit et le Grand Véhicules, dans le Tantrisme et le Zen. Sans technicité aucune, fort bien illustré, il s'agit d'une sorte de petit **compendium** contenant l'essentiel des principes fondant la pratique de la méditation. L'auteur y résume ses lectures, rappelle ses souvenirs d'un

8. Le lecteur devra réparer une petite négligence, en notant que le Père Lassalle (H. M.), cité p. 18, est identique au Père Enomiya (M.H.) de la p. 198, et donc au Père Enomiya-Lassalle (ch. XVI, notes 3 et 5).

9. A propos de la tradition tibétaine, on aura plaisir à lire le très joli livre de C. JEST : **Tarap, une vallée dans l'Himalaya** (Seuil, 1974), préfacé par A. Leroi-Gourhan. J., par d'admirables photographies et un beau texte, nous fait partager la vie quotidienne d'une petite communauté de paysans népalais de culture tibétaine. Les propos qu'il rapporte du chef spirituel de cette communauté, le Lama Kagar Rimpoché, est caractéristique de ce « style oral, à la fois humble et savoureux, concret et baigné de poésie » qui est celui des lamas. En l'écoutant, on en apprend peut-être beaucoup plus sur la mentalité des bouddhistes tibétains qu'en étudiant de gros livres.

séjour près de maîtres tibétains et rassemble commodément (malheureusement en ne donnant pas souvent ses références) un certain nombre d'enseignements pratiques sur les techniques de méditation⁹.

théorie et pratique du zen

Les trois ouvrages que nous venons de présenter ont chacun une section consacrée à cette variété, essentiellement sino-japonaise, de la tradition du Grand Véhicule, que l'on appelle Zen. On sait l'attraction croissante qu'exerce sa technique de concentration dans nos pays. D'où la parution de nombreux livres traitant de l'histoire et de la pratique du Zen.

Dans **Les Forêts du Zen** (Mame, 1974), M. Waldberg essaie de conduire son lecteur avec clarté dans la connaissance souvent embrouillée de ce qu'est le Zen. Ayant rappelé ses origines historiques, il présente un résumé rapide mais très convenable de la doctrine. L'évocation du **satori** (l'éveil) conduit W. à évoquer « la transmission de la lampe », c'est-à-dire le type de rapports qui existent dans les monastères Zen entre maîtres et disciples. L'auteur illustre son propos par la citation de nombreux **koâns** et l'accueil de calligraphies dessinées et commentées par Hidé Oshiro.

Pour sa part, P. Arnold nous donne un ouvrage illustré de synthèse : **Le Zen et la tradition japonaise** (Denoël, 1973). Comme le titre l'indique, c'est surtout l'enracinement du Zen dans l'environnement culturel et religieux du Japon qui est ici souligné. A. est un excellent connaisseur de tout ce qui touche au Japon. C'est dire que l'on trouvera dans ce livre des indications très précieuses sur la situation du Zen par rapport aux autres courants religieux du Japon. Il nous a semblé cependant que tout cela a été écrit avec trop de hâte pour n'être pas parfois un peu confus. Le traitement de la doctrine Zen n'est pas non plus très limpide, même si l'essentiel en

est dit. Du moins A. a-t-il réalisé son propos : montrer que le Zen est incompréhensible sans ses racines japonaises. Il est irrité à l'évidence par les « récupérations » du Zen opérées par les Occidentaux, parfois sous la direction de maîtres Zen eux-mêmes, et reposant sur l'idée qu'« il n'y a pas de doctrine à la base du Zen ». Il en veut à Suzuki d'avoir conduit à cette dissociation du Zen et de sa base théorique. Fidèle diffuseur en France d'un Bouddhisme conquérant, A. tient à montrer que « le Zen est et reste d'abord du Bouddhisme » et que « pour les maîtres Zen, anciens et modernes, la méditation Zen se greffe sur une connaissance intuitive du Bouddhisme ou y mène ». Il est certain que face à tant d'annexions hâtives du Zen par l'Occident, la réaction d'A. est salutaire. Mais elle est à son tour trop hâtive. Le Zen comporte, en son essence même, le dépassement de toute doctrine, y compris de celle à laquelle il se réfère. Suzuki, et d'authentiques maîtres Zen, n'ont peut-être pas tellement tort de l'affirmer. A. est ici plus royaliste que le roi. De toutes manières, ce n'est que l'expérience elle-même, dans des contextes culturels voire religieux différents, qui décidera de l'universalisme potentiel du Zen ou de son particularisme bouddhique. Il est parfaitement logique ici que rien ne puisse être décidé à ce sujet que par la pratique elle-même. Pour le moment, il serait imprudent de tenir péremptoirement pour assurée l'une ou l'autre possibilité.

Dans l'excellente collection dirigée par Luc Decaunes, Thich Nhat Hanh, moine bouddhiste vietnamien, nous donne, avec l'aide rédactionnelle de L.D., de très bonnes **Clefs pour le Zen** (Seghers, 1973). Ce petit livre pourra déconcerter au premier abord : il ne correspond pas aux présentations didactiques habituelles. Pourtant il en dit plus long finalement sur l'esprit du Zen qu'un plus gros livre, comme celui que nous venons de recenser. Il a, pourrait-on dire, le « goût du Zen ». Son auteur parle d'expérience avec une fraîcheur d'approche et de langage remarquable, mélange de rigueur doctrinale et de poésie. T. N. H. sait exprimer avec une simplicité et

un sens très subtil de la pédagogie le cœur même de cette pratique d'éveil de l'homme à la vraie réalité. Observant l'attrait du Zen pour des Occidentaux en crise de civilisation, il pense que pourra se constituer en Occident un Zen dont la forme sera originale, fort différente de la forme orientale. Ces **Clefs** proposent en complément, sous le titre : « **Leçons sur le Vide** », quarante-trois **koâns** commentés par le roi vietnamien Tran Thai Hong (XIII^e siècle) : textes très beaux qui résonnent comme des gongs. Qu'on nous permette de citer, à titre d'exemple, le dix-septième **koân** commenté. « **Thème** : Maître Nam Tuyen dit : La pensée de chaque jour, c'est la Voie. **Remarque** : Si c'est froid, dis : froid ; si c'est chaud, dis : chaud. **Poème** : La pierre précieuse est de nature immaculée ; sa beauté ne dépend pas du travail du bijoutier. Si l'on ne suit pas ce chemin de retour, on lâche prise et on tombe dans la vallée profonde. » (p. 182). Maître T. Deshimaru est le maître Zen le plus connu en France, puisqu'il y vit et y prodigue son enseignement. C'est ce dernier qu'il vient de condenser à nouveau dans un petit livre : **Za-Zen. La pratique du Zen** (coll. « Maîtres et mystiques vivants. ») C'est une bonne initiation dont les très courts chapitres sont de lecture aisée. La première partie décrit la posture d'éveil. La deuxième est la transcription d'un **mondo**, autrement dit d'un entretien avec le Maître sur différents aspects de la pratique du Zen. Une troisième partie traite de la concentration. La quatrième recueille quelques **koâns**. Enfin, dans une cinquième partie, sont présentés quelques brefs textes fondamentaux de la tradition Zen : le **Sûtra du cœur de la perfection de la sagesse** notamment, ainsi qu'un extrait du **Shobogenzo** de Dôgen (XIII^e siècle).

A propos de Dôgen, fondateur de l'école Soto, signalons la traduction française d'une de ses œuvres importantes : Hoang-Thi-Bich, **Etude et traduction du Gakudôjîn-shû (Recueil de l'application de l'esprit à l'étude de la Voie) du maître de Zen Dôgen** (Droz, Genève, Paris, 1973). Le texte de Dôgen est limpide. Dans des notes techniques, le traducteur éclaire avec érudition la signification des notions

prises en œuvre. Une bibliographie sérieuse est jointe. Enfin, une introduction générale, qui couvre la moitié du volume, situe fort bien l'apport de D. dans l'histoire du Zen. Il est à souhaiter que d'autres grands textes de ce genre puissent faire l'objet de traductions aussi rigoureuses.

Probablement, l'un de ceux qui ont su le mieux retenir les leçons fondamentales du Zen japonais, en vue de les universaliser et de les rendre opératoires pour l'homme de l'Occident chrétien, est le comte K. Dürckheim, dont le rayonnement est grand en Allemagne et, quelque peu, en France. Nous avons dans notre précédente chronique présenté deux des ouvrages de ce disciple de Maître Eckhart, familier avec l'art de vivre japonais. On se réjouit que son ouvrage fondamental soit maintenant accessible en français : **Hara, centre vital de l'homme** (Courrier du Livre, 1974). Dans une perspective de maturation de l'homme, par les retrouvailles avec son centre naturel de gravité, condition de sa liberté et de sa transparence à l'Être comme à tout être, la pratique du **hara** est essentielle. Il n'y a rien là d'ésotérique. Le **hara** (terme japonais qui désigne le ventre) est ce centre vital, situé un peu en-dessous du nombril, qui conditionne l'équilibre physique et spirituel d'une personne. La tradition occidentale en fut elle-même consciente naguère, si l'on en croit certains témoins de l'art byzantin ou gothique (quelques reproductions photographiques en sont données). N'importe qui peut expérimenter la pertinence et la fécondité de cette pratique du **hara**, sur laquelle D. nous donne, dans la quatrième partie, un enseignement très complet. Faire l'expérience, la comprendre, s'y exercer sans cesse : tels sont les trois piliers de la « voie », aboutissant à l'état d'être « juste » : « L'état d'être « juste » est celui dans lequel l'homme est à la fois transparent à l'Être « incarné » dans son être essentiel et capable de le manifester dans sa façon de vivre et d'aimer, de comprendre et de créer en ce monde... Le sens de tout exercice est la transparence. **Hara** est synonyme d'état transparent » (p. 200). Un livre essentiel pour ceux qui cherchent à retrouver la source

d'une attention renouvelée à l'Absolu, à soi-même et aux autres...

zen et christianisme

Un nombre croissant de chrétiens, prêtres, religieux, laïcs, pratiquent le Zen ou une discipline apparentée. Ce ne sont ni des illuminés, ni des « évadés » de l'engagement social et politique, comme ici ou là on le laisse entendre de manière non seulement ridicule, mais ignorante de ce qu'est cette pratique. Pourquoi, quand on est chrétien, pratiquer le Zen ? Comment est-ce conciliable avec les déterminations dogmatiques et spirituelles du Christianisme ? Ces questions ne sont pas occultées. Elles s'expriment au grand jour et on essaie d'en formuler la réponse — peut-être prématurément d'ailleurs. Aux ouvrages de Th. Merton recensés dans la précédente chronique, s'ajoutent maintenant deux nouveaux essais sur les relations entre Zen et Christianisme, l'un du P. Lassalle, l'autre du P. Johnston. Avant d'en considérer le contenu, il convient de signaler un dossier, modeste mais intéressant, présenté par A. Delaye sous le titre : **Le Zen et la foi** (Ed. du Carmel, La Plesse, 49240 Avrillé, 1974). La première partie du dossier est consacrée aux « pionniers du dialogue » : outre des articles des Pères Lassalle, Okumura (carme) et Oshida (dominicain), on y trouve de petits exposés de synthèse sur la pensée de Merton, Graham, Dumoulin et Johnston. La deuxième partie (« Témoins de l'expérience ») est constituée par une série de témoignages personnels de chrétiens pratiquant le Zen et par l'indication des principaux lieux où, en France, sont organisées des rencontres de chrétiens intéressés par cette pratique¹⁰. La troisième par-

10. Il peut être utile de signaler à ceux qui désirent connaître les activités Zen de ces centres ou d'autres lieux de rencontres plus sporadiques qu'ils peuvent s'adresser pour l'information à Mme Firino-Martell (19 rue Saulnier, 16100 - Cognac).

tie est une anthologie poétique. Enfin une bibliographie sommaire complète cet ensemble qui sera très utile pour une approche globale de la manière dont des chrétiens se situent face au Zen qu'ils pratiquent.

Le Père H.M. Enomiya Lassalle, jésuite allemand vivant au Japon, est bien connu des lecteurs français par le petit livre où il décrivait son expérience de la pratique du Zen : **Le Zen, chemin de l'illumination** (Desclée de Brouwer, 1965). Dans **Méditation Zen et Prière chrétienne** (Cerf, 1973), il nous en livre le complément : reprise de conférences faites à des chrétiens en introduction à des exercices Zen. Le titre est explicite : il s'agit de mettre en parallèle la tradition de la méditation et de la contemplation chrétiennes avec la pratique du Zen. On pourra regretter que ce titre risque d'emblée de mettre sur le chemin d'une équivoque (qui au demeurant se trouve levée au cours de l'ouvrage) en parlant de « méditation » Zen, tant ce terme de « méditation » implique dans notre langage une activité discursive ou objective de l'esprit : ce au-delà de quoi précisément le Zen entend se situer. Le P. Lassalle utilise ce terme de « méditation », quand il l'applique au Zen, au sens de contemplation intuitive, supra-discursive et supra-objective. Ce livre aborde de manière très claire tous les problèmes qui peuvent se poser au chrétien s'engageant dans la pratique du Zen. De plus, il a le mérite d'ébaucher une étude comparative entre cette pratique et ce qui est dit de l'expérience mystique par quelques médiévaux, les Rhéno-Flamands et Jean de la Croix. Ce ne sont encore que des approches qu'il faudra approfondir, parmi lesquelles celle du « Nuage de l'Inconnaissance » (quatorzième siècle anglais) est la plus prometteuse. Donc un livre plein de bon sens et très utile au chrétien qui s'est déjà quelque peu engagé dans la pratique du Zen. Peut-être pourrait-on lui reprocher, comme à d'autres études du même genre, de se référer à une théorie et à une théologie de la méditation chrétienne un peu figées et abstraites, « scolaires » pour tout dire. Il faudra sans doute une longue expérience de la pratique Zen en

Christianisme (plusieurs générations ?) pour que l'intégration mutuelle qui en sera le fruit (avec son jeu d'assimilation et de différenciation) puisse être vraiment théorisée. Pour le moment, il nous semble que l'on ne doit pas se presser d'opérer théoriquement cette intégration et que le plus urgent est — rejetant toute mixture bâtarde de pratique Zen et de prière chrétienne —, d'entrer dans la pratique pour elle-même, en respectant l'originalité. Ceci n'empêche aucunement — au contraire — que cette pratique soit précédée ou suivie de moments de prière formellement chrétienne¹¹.

Le P. W. Johnston, jésuite irlandais vivant lui aussi au Japon, nous donne sur les rapports du Zen et du Christianisme un livre plus difficile, plus théologique et moins immédiatement axé sur la confrontation des pratiques, mais non moins intéressant : **Zen et connaissance de Dieu** (Desclée de Brouwer, 1973). Il ne partage pas l'opinion de Suzuki, dénoncée par Arnold, d'un « Zen sans liens » avec son enracinement bouddhiste ; il insiste au contraire sur cet enracinement, qui est véhiculé ne serait-ce que par toute une ambiance propre aux monastères Zen. Ce qui l'intéresse cependant, c'est de montrer à quelle expérience psychique de dépassement du sujet et de l'objet correspond l'illumination (**satori**) qui est au terme de la démarche. Il compare cette structure psychologique à celle qui est impliquée dans le mysticisme chrétien, qu'il définit à grands traits. Il avance l'hypothèse, à la suite d'un psychologue japonais, que le Zen répondrait à un besoin de dépendance,

11. Dans un livre curieux de M. DE SMEDT et J. M. VARENNE, **Etre Jésus**, (coll. « Aux orig. du sacré », Paris, R. Laffont, 1974), sympathique par son appel à l'intériorisation du message chrétien en même temps qu'irritant par la légèreté (ne serait-ce que sur le plan de l'objectivité historique) avec laquelle il présente l'histoire de l'Eglise, on trouvera d'excellentes pages sur le rapport entre la méditation Zen et la prière chrétienne (pp. 271). Il s'agit de la transcription d'un entretien de l'un des auteurs avec le P. Besnard.

lequel n'aurait rien d'aliénant tant que la dépendance a pour pôle la réalité ultime. Un chapitre entier, malheureusement trop rapide, est consacré au point théorique le plus épineux du dialogue entre Bouddhisme et Christianisme : le mystère de l'Incarnation. Dans ses chapitres de conclusion sur « le Zen et l'Occident », « le Zen et le Christianisme », W. J. rappelle avec raison que le dialogue théorique avec le Zen doit « faire abstraction de la terminologie philosophique occidentale et aborder le Zen sur son propre terrain en utilisant des termes existentiels et descriptifs ». Quant à la pratique du Zen par les occidentaux, il pense, après Jung, qu'hormis pour certains individus, sa valeur est sujette à caution. Ceci dit, il estime que, chez les chrétiens du Japon, la pratique du Za-Zen peut être une excellente préparation à la prière chrétienne ; plus encore, qu'elle peut permettre, dans certaines conditions, d'accé-

der à un véritable **satori** chrétien. « Un fait est certain. Le mysticisme est d'une importance vitale, sans lequel aucune religion ne peut s'épanouir. Dans ses rapports avec l'Orient, le Christianisme occidental doit humblement reconnaître qu'il a beaucoup à apprendre. Il puisera dans sa rencontre avec l'Orient des éléments non moins enrichissants que ceux que lui a apportés la pensée gréco-romaine à ses débuts. »

Au terme de cette chronique, nous faisons nôtre l'essentiel de cette conclusion. Elle devrait nous orienter vers le dépassement de notre propre particularisme culturel et religieux, mais par la voie d'une expérience pratique plus que d'une théorie. Ceci aussi est un combat pour la libération de l'homme, d'un homme intégral.

pierre-réginald cren

F. O. I.

Formation œcuménique interconfessionnelle

COURS PAR CORRESPONDANCE

sous la direction du P. René Beaupère, o. p.
et du pasteur Alain Blancy

Vingt et un cours différents de premier, deuxième ou troisième degré

Derniers cours parus :

- 1^{er} degré n° 102 — Rendre compte de l'espérance qui est en nous
- 2^e degré n° 20 — Le baptême
- 3^e degré n° 31 — Accords œcuméniques

Renseignements et inscriptions :

F. O. I., 2, place Galleton, 69002 - LYON

ESPRIT

Ingmar GRANSTEDT : L'outil et l'autogestion.

Henri DOUARD : De la chaîne au groupe autonome.

Stanislas BRETON : L'homme moderne devant la nature.

Simone BUFFARD : La solitude du psychologue.

Georges BOUDAREL : Vietnam, les conditions politiques d'une victoire militaire.

Bosco PARRA : Stratégie pour la gauche chilienne.

Juillet-Août 1975, 12 francs

Paul THIBAUD : Contre la prise du pouvoir... et pour l'autogestion.

Christiane BARRIERE-LYNN : Ecologie, le risque du despotisme.

J.M. DOMENACH : Marxisme, idéologie et pouvoir. Paysage de la poésie roumaine..

V. BOUKOVSKY et S. GLOUZMANN : Guide de psychiatrie pour les opposants soviétiques.

Septembre 1975, 14 francs

Abonnement	France :		Autres pays :	
	6 mois	1 an	6 mois	1 an
Ordinaire	70 F	120 F	75 F	130 F
Soutien	100 F	180 F	100 F	180 F

ESPRIT - 19, rue Jacob - 75006 Paris - C.C.P. Paris 1154-51

comptes rendus

écriture sainte

Introduction à la Bible (édition nouvelle), tome 2 : **Introduction critique à l'Ancien Testament**, sous la direction de H. CAZELLES, Paris, Desclée, 1973, 854 p.

Quoique suspectée par ceux qui voulaient en rester aux manuels catholiques consécutifs à la condamnation moderniste, l'**Introduction à la Bible** publiée en 1957 sous la direction de Robert et Feuillet devint rapidement, et à juste titre, l'instrument de base des étudiants francophones. Quinze ans plus tard, il apparaissait nécessaire de mettre à jour ce monumental travail, d'autant plus que la **Nouvelle Introduction à la Bible** de W. Harrington (Chicago, 1965 ; tr. fr. : Paris, Seuil, 1970) ne pouvait, quelles que soient ses qualités, prétendre le remplacer.

L'édition nouvelle qui nous est proposée comportera quatre volumes, et non plus deux. Le tome 1 sera une introduction à l'herméneutique biblique. Symétrique au tome 2, le tome 3 présentera l'introduction critique au Nouveau Testament. Le dernier tome offrira une introduction à la théologie biblique. Pour l'heure, seule le tome 2 est paru.

Il est impossible d'énumérer ici les diverses qualités de cet ouvrage ; soulignons pourtant le rôle irremplaçable des bibliographies qui ouvrent les chapitres et même, souvent, les paragraphes. Pour un ouvrage de cette valeur, on permettra auenseur d'en manifester surtout les faiblesses. Que les éditeurs aient reculé devant la refonte complète de certaines parties, cela se comprend, certes ; mais ce parti pris ne va pas sans quelques inconvénients. C'est ainsi que Jean Delorme qui s'était chargé autrefois des **Premiers Livres Prophétiques**, mais qui, depuis, a axé toute sa recherche sur la lecture du N.T., a été relayé, pour cette section, par l'excellent exégète qu'est Jacques Briand ; ce dernier, malheureusement, a dû se cantonner au rôle de réviseur et il s'est senti quelque peu à l'étroit dans le cadre dessiné par la première rédaction.

Comme dans l'édition de 1957, la présentation de la littérature juive « inter-testamentaire »

(pseudépigraphes d'A.T., écrits de Qumrân, etc.) est repoussée au volume d'introduction critique au N.T. ; c'est un découpage que comprend bien l'exégète néo-testamentaire, encore qu'il est peut-être dommage de séparer ces œuvres d'écrits tels que Daniel. Souhaitons que cette littérature non canonique dont l'intérêt n'est plus à démontrer pour l'exégèse du N.T. fasse l'objet d'un traitement moins succinct que précédemment. Nous voudrions enfin formuler un dernier vœu. Excepté deux pages consacrées à la question de l'inspiration de la Septante, l'édition de 1957 ne présentait cette version que dans le cadre des « règles de la critique rationnelle » : en quoi la traduction grecque permet-elle de retrouver le texte hébreu ? Il faut espérer qu'il n'en sera plus de même cette fois et que la Septante sera étudiée pour elle-même, comme un **corpus** scripturaire qui reflète la lecture pratiquée par certaines communautés juives (puis chrétiennes) au tournant du premier siècle.

A ceux qui désirent s'équiper solidement et s'interrogent sur les ouvrages de fond qu'il faut travailler pour entrer dans l'A.T., nous conseillerions volontiers de prendre conjointement le présent volume de l'**Introduction à la Bible** et la **Théologie de l'Ancien Testament** de Gerhard von Rad (Genève, Labor et Fides, 2 vol., 1963-1965) ; même si le lecteur choisit d'étaler la lecture de ces ouvrages sur une ou plusieurs années, il en récoltera certainement les fruits.

Hugues COUSIN.

J. DUPONT, **Les Béatitudes**. Tome 3 : **Les Evangélistes** ; nouvelle éd. entièrement refondue, (Coll. « Etudes Bibliques »), Paris, Ed. Gabalda, 1973, 744 p.

Après avoir publié, en 1954, un premier travail sur les Béatitudes, dom J. Dupont décida de remettre son ouvrage sur le métier. Il commença par reprendre le **Problème littéraire** afin de démêler les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes

(1958). Dix ans plus tard, il consacrait son second tome à la **Bonne Nouvelle**; étudiant les quatre béatitudes communes aux deux versions évangéliques, l'auteur remontait ainsi à leur signification dans le cadre du ministère de Jésus de Nazareth (1969). Restait enfin à présenter pour elles-mêmes les rédactions de Mt et de Lc; tel est bien l'objet du dernier tome qui vient de paraître. On y voit comment les deux versions évangéliques cherchent à dégager, à l'intention des chrétiens auxquelles elles sont destinées, les implications des béatitudes pour leur vie concrète. L'ordre d'exposition de cette monumentale étude en trois volumes est un chef-d'œuvre du genre. Partant des questions soulevées par la lecture synoptique (T. 1), l'auteur tente de remonter jusqu'au message originel proclamé par le Nazaréen (T. 2). La foi chrétienne cependant s'enracine dans les rédactions mêmes de Mt - Lc, c'est-à-dire dans les paroles de Jésus telles qu'elles furent actualisées à la lumière de Pâques; les Béatitudes de Lc et Mt sont donc enfin étudiées pour elles-mêmes, tout en acquérant une profondeur et un relief saisissant du fait du travail effectué sur l'histoire de la tradition et sur le message de Jésus (T. 3).

Chaque béatitude de Mt et de Lc est l'objet d'une longue étude, mais, pour ce faire, Dupont accomplit de patients détours indispensables qui donnent à l'ouvrage un très grand intérêt. C'est ainsi, par exemple, qu'avant d'aborder les béatitudes de la justice chez Mt, il concacre près de cent pages au difficile thème matthéen de la justice chrétienne. Pour traiter de «l'avenir» dans les béatitudes lucaniennes, il étudie les textes de Lc qui touchent à la question du sort dans l'au-delà; le thème de la richesse dans le troisième Evangile est également longuement traité.

Cette trop brève recension permet pourtant de percevoir combien le présent ouvrage est une mine difficilement épuisable pour qui veut travailler les Béatitudes et même de larges pans des théologies de Mt et Lc. Ceux qu'éfrayeraient, à bon droit, l'épaisseur de l'ouvrage et son prix prohibitif, pourront toujours travailler avec grand profit la conférence consacrée par Jacques Dupont à l'**Interprétation des Béatitudes** et publiée dans les **Cahiers bibliques de Foi et Vie** (N° 4, 1966, pp. 17-39).

H. C.

J. RADERMAKERS, **Au fil de l'Evangile selon saint Matthieu**. T. 1 : Texte; T. 2 : **Lecture continue**, Heverlee-Louvain, Institut d'Etudes Théologiques, 1972, 96 + 400 p.

C'est un ouvrage intéressant que cette **lecture continue** de Mt. Si l'auteur a évité le terme de «commentaire», c'est qu'il cherche moins à expliquer les difficultés de chaque verset qu'à présenter un point de vue plus global. «Notre propos, écrit J.R., est de fournir une clé d'intelligence de l'évangile matthéen dans son ensemble, par la mise en évidence du dynamisme qui le parcourt d'un bout à l'autre, en situant chaque passage par rapport à ce courant vital.» Il analyse «la structure de l'évangile à travers sa composition littéraire, afin de déceler... la compréhension théologique de l'auteur.» Quoique référence constante soit faite aux travaux exégétiques actuels — et les notes en font foi —, le genre littéraire de l'ouvrage «se situe entre l'exégèse scientifique et la vulgarisation». En un lien très étroit avec ce travail, le premier tome offre une traduction française de Mt, littérale parfois jusqu'à l'excès, qui permet, grâce à la disposition et à la composition typographiques, de percevoir la structure du texte évangélique dégagée tout au long du commentaire.

Le travail de Radermarkers intéresse un public très divers. Fort utile pour qui se propose de travailler Mt dans un groupe biblique, par exemple, il ne peut que rendre de grands services au pasteur qui désire comprendre la page évangélique sur laquelle il doit prêcher. En essayant de mettre à jour la structure du premier Evangile, il fait œuvre originale et les exégètes ne manqueront donc pas de l'employer et de le critiquer. Signalons enfin, pour éviter toute confusion, que l'ouvrage est d'une lecture aisée et ne s'apparente pas à ce qu'on est convenu d'appeler une «analyse structurale».

H. C.

G. BECQUET, **Lectures d'Evangiles** pour les dimanches et fêtes des temps principaux de la liturgie, Paris, Seuil, 1972-1973, 2 vol., 510 p. et 440 p.

En décidant de fournir le commentaire biblique des pages d'Evangile lues chaque année dans les liturgies dominicales et festives, G. Becquet et ses collaborateurs R. Beau-

very et R. Varro répondaient à une demande pressante; ce type d'ouvrage est d'une utilité incontestable. Après avoir publié le volume consacré à l'année liturgique B, les auteurs ont présenté cette fois les textes particuliers à l'année C qui est principalement centrée sur l'Évangile selon Luc.

Séduit par le projet, nous sommes quelque peu insatisfait par sa mise en œuvre. Bien souvent, l'étude d'une péricope se présente comme un assemblage d'éléments divers qui ne sont pas vraiment repris par une pensée organisatrice. Cela paraît particulièrement net dans le passage de notations provenant d'une

analyse synoptique et celles qui tentent de mettre en œuvre une analyse fonctionnelle. C'est sur ce dernier point peut-être que se manifeste le plus une certaine faiblesse du travail; l'analyse fonctionnelle est une technique rigoureuse et il ne suffit pas de parler « d'actants » ou de dessiner des schémas pour qu'apparaissent « les structures sous-jacentes ». En démêlant l'écheveau, le lecteur risque bien de s'égarer. Tels qu'ils sont cependant, ces commentaires peuvent rendre maints services.

H. C.

Pour les prêtres, les pasteurs...

les fiancés et les foyers mixtes...

les catholiques, les protestants, les orthodoxes...

FOYERS MIXTES

bulletin œcuménique d'information et de réflexion

Le numéro : 7 F 50

Abonnement annuel (4 numéros) : 30 F

C. C. P. Centre Saint-Irénée 6662-62 Lyon

Numéro specimen sur demande

FOYERS MIXTES 2, place Galleton 69002 LYON

BULLETIN D'ABONNEMENT * OU DE RÉABONNEMENT *
ET BULLETIN DE COMMANDE

M. - Mme - Mlle

adresse

code postal

souscrit un ABONNEMENT à LUMIERE ET VIE pour l'année 1976

* ordinaire France 65 F, Etranger 75 F

* soutien France 70 F, Etranger 80 F

* solidarité France et Etranger 100 F

commande les NUMEROS

règle la somme de

* rayer les mentions inutiles

LUMIERE ET VIE - 2, place Gailleton, 69002 Lyon. C.C.P. Lyon 3038-78
(Pour les abonnements Etranger, voir également les adresses indiquées en
p. 2 de la couverture).

comité d'élaboration

Martin Allègre, André Barral-Baron, Nelly Beaupère, Marie-François Berrouard, Henri Bourgeois, Jean Chabert, Pierre-Réginald Cren, Hugues Cousin, Mireille et Robert Debard, Henri Denis, Christian Duquoc, Alain Durand, Etienne Duval, Raymond Etaix, François Fournier, François-Marie Genuyt, Claude Gerest, Michel Gillet, Guy Goureaux, Colette et Jean Guichard, Philippe Hamon, Régis Mache, Jean-Pierre Monsarrat, Marie-Dominique Prévot, Andrée Rescanière, Louis Trouiller, Elette Van Haelen, Guy Wagner.

Le Gérant : A. Durand/Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 4^{me} trim. 1975

l u m i è r e e t v i e

Numéros disponibles

- 32 Suicide et euthanasie
- 34 L'évolution humaine
- 35 Transmission de la foi et catéchèse
- 37 Israël
- 38 La guerre
- 39 L'argent, I
- 40 Aspects du protestantisme
- 41 L'espérance
- 42 L'argent, II
- 43 Conception chrétienne de la femme
- 44 Amour de Dieu, amour des hommes
- 45 Le Concile œcuménique
- 46 La prédication
- 47 La conversion
- 48 Création et création
- 49 Autorité et pouvoir
- 50 Vivre dans le monde
- 51 La confirmation
- 52 Le ciel
- 53 La tentation
- 54 Cinéma et vie chrétienne
- 55 Les Eglises d'Orient
- 56 Marie et le salut du monde
- 57 Le Christ-Roi
- 58 Jour de fête, jour d'ennui
- 59 Concile et réforme dans l'Eglise
- 60 L'amour et le temps
- 61 Liberté du chrétien
- 62 Jésus, fils de l'homme
- 63 Laïcs et mission de l'Eglise, I
- 64 La communion anglicane
- 65 Laïcs et mission de l'Eglise, II
- 66 Dieu se tait
- 67 L'Esprit et les Eglises
- 68 La mort
- 69 La liberté religieuse
- 70 Sacrement de pénitence
- 71 Théologiens et mission de l'Eglise
- 72 Christ notre Pâque
- 73 L'Eglise et le monde
- 74 Après le Concile, I
- 75 La prière

- 76-77 Les prêtres
- 78 Satan
- 79 Le pèlerinage
- 80 Christianisme et religions
- 81 Exigences du renouveau liturgique
- 82 Le mariage
- 83 Communion des saints
- 84 Eucharistie et unité
- 85 Les pauvres
- 86 Les malades
- 87 Il est descendu aux enfers
- 88 Le langage et la foi
- 90 La ville
- 91 La violence
- 92 Israël et la conscience chrétienne
- 93 L'Eglise aujourd'hui
- 97 La sexualité en procès
- 98 Qu'est-ce que croire ?
- 100 Le langage poétique et la foi
- 102 Droit et Société
- 103 Unité et conflits dans l'Eglise
- 105 Options politiques de l'Eglise
- 106 Masculin et féminin
- 108 Le refus du passé ?
- 109 L'avortement
- 110 La fidélité
- 111 Ambiguïtés du Progrès
- 112 Les Visages de Jésus-Christ
- 113 Connaître et croire
- 114 Le plaisir
- 115 Le prophétisme
- 116 L'identité chrétienne
- 117/118 Chrétien marxiste
- 119 Comment lire les Evangiles
- 120 Théologie noire de la libération
- 121 La montée du fascisme
- 122 Expérience mystique et Dieu de Jésus
- 123 Les paroisses

Cahiers à paraître

- 124 Le travail
- 125 Le mouvement charismatique

Numéros disponibles

- n° 1 à 100
- n° 101 à 116
- n° 117/118
- n° 119 à 124

Prix France

- 10 f
- 13 f
- 20 f
- 13 f

Prix Etranger

- 12 f
- 15 f
- 24 f
- 15 f

Tables des 100 premiers numéros : n° spécial : France, 10 f, Etranger 12 f.



**2, place gailleton / lyon 2^e
france 13 f - étranger 15 f**