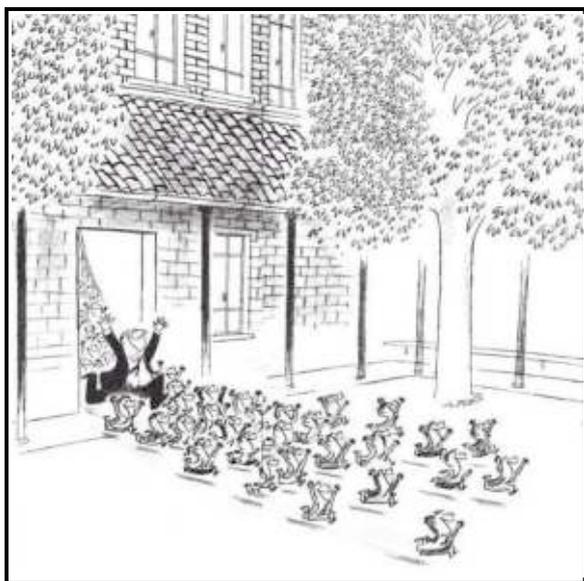


L'éducation a-t-elle besoin des vacances ?

Baccalauréat d'essai

Éléments de correction



Le travail scolaire et les vacances sont deux sphères d'activités bien distinctes : si le travail scolaire, à l'instar de tout travail, s'impose comme une contrainte qui condamne à effectuer des activités souvent répétitives et astreignantes, le loisir, au contraire, se définit comme un temps pour soi, librement choisi, dans lequel chacun peut se ressourcer et espérer atteindre une forme d'épanouissement personnel. La frontière entre ces deux catégories d'activités semble donc a priori assez nette : le *negotium* d'une part, et l'*otium* de l'autre ; la peine produite par le labeur ne semblent pas pouvoir se confondre avec les vacances et le temps libre. Il y a d'un côté « *Les hommes de loisir* », qui se consacrent à la sagesse, comme le dit Sénèque dans *De la brièveté de la vie*, et ceux qui très « *occupés* », courent d'une obligation sociale à une autre sans prendre le temps. Mais le rapport entre le loisir et le travail est-il toujours un rapport d'opposition ou, tout au moins, de distinction ? Si l'on peut les différencier, ou les séparer, ne sont-ils pas, malgré tout, parfois reliés d'une certaine manière, ne sont-ils pas même interdépendants ? Voire : l'école pourrait être le temps de la *skholè* ?

La question peut se poser si l'on constate que la notion de loisir trouve aussi son sens par rapport au temps que nous passons à travailler : après le travail vient le repos bien mérité comme la retraite est le moment qui met fin au parcours professionnel. Le loisir est donc d'abord pour nous le temps libre obtenu par rapport au

temps du travail et nous pourrions dire que l'un ne va pas sans l'autre. Par ailleurs, on pourrait se demander si la culture ou l'idéologie qui imprègne la sphère du travail ne déborde pas sur notre façon de profiter de notre temps libre : ce qui pose ici question, c'est le fait que les valeurs et les logiques culturelles qui appartiennent normalement au monde du travail (rentabilité et performance) semblent aussi envahir progressivement la sphère de nos loisirs et de notre temps libre à tel point que nous pouvons nous demander si la séparation entre temps libre et travail, entre loisir et vie économique, n'est pas en train de devenir, à l'époque moderne, un simple mythe. Nous verrons donc tout d'abord qu'il est possible de distinguer et de séparer la sphère du loisir et celle du travail mais nous verrons ensuite que la frontière entre ces deux domaines n'est pas si claire que cela et qu'il y a sans doute, aujourd'hui dans nos sociétés de consommation, une pénétration des logiques marchandes dans la sphère des loisirs.

Dans l'antiquité grecque et romaine, la vie sociale était hiérarchisée et verticale : tout en haut de l'échelle, les plébéens propriétaires d'esclaves jouissaient d'un certain temps libre pour vaquer à des activités choisies, qu'elles soient politiques ou commerciales, artistiques ou intellectuelles. Le privilège des classes aisées (aristocratiques) consistait alors à pouvoir se libérer de la contrainte du travail pour accéder à un mode de vie supérieur, tout comme la noblesse féodale le fera également au Moyen Age. Tout en bas de cette pyramide sociale, les esclaves sont eux corvéables à merci et n'ont aucun droit si ce n'est celui de souffrir et de travailler pour les autres sans trouver de bénéfice à leur effort. La séparation entre le *tripalium* (travail) et le monde de la *skholè* (le loisir pensée comme condition de la liberté) est donc ici très nette : le loisir ne saurait donc se confondre au monde du dur labeur. D'un côté, nous avons le monde de la nécessité à laquelle l'homme est condamné puisqu'il doit gagner sa vie « à la sueur de son front », comme le disait le texte de la Genèse ; de l'autre, nous avons un temps dégagé de la sphère économique qui permet d'obtenir une activité plus élevée et plus enrichissante pour l'individu lui donnant les moyens d'accéder à la culture ou à d'autres modes de vie.

La philosophe Hannah Arendt, dans son livre *Condition de l'homme moderne*, distingue d'ailleurs bien la sphère du travail et celle de l'action ou de la création artistique : dans le premier cas, nous sommes limités à la sphère productive, celle qui vise à produire des biens et des services en vue de leur consommation ; dans l'autre cas, nous nous élevons à la création (l'art) et à la vie politique (l'action) ce qui permet d'accomplir un certain idéal de liberté ; l'art parvient à nous extraire de la répétition du travail en vue d'une quête esthétique ; l'action politique nous donne la possibilité d'agir collectivement dans la cité... Il faut donc bien différencier la vie soumise aux lois de l'économie et un mode d'existence plus émancipé : d'un côté la contrainte socioéconomique pouvant aller jusqu'à l'exploitation de l'homme par l'homme ; de l'autre, le bénéfice du temps libre. Au-delà de la souffrance générée par le métier pénible, il y a la vie plus épanouissante d'une élite parfois même inconsciente de ses privilèges. Marx avait d'ailleurs bien analysé le mécanisme de l'exploitation économique et entendait dénoncer les ravages provoqués par le capitalisme dans l'usine ou la mine du XIX^{ème} siècle. Les premières luttes sociales de l'époque industrielle porteront donc sur la question de l'amélioration des conditions de travail et sur l'obtention, pour les travailleurs, d'un minimum de loisir : pour se soulager de l'éternel fardeau qu'est le travail, il convient donc d'en réduire la durée ou d'offrir aux salariés un espace de respiration : congés payés en 1936 grâce au Front populaire, ou loi sur les 35h, en France, en 1998.

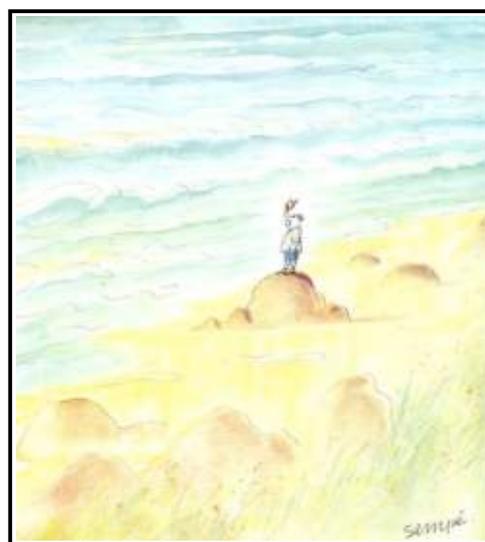
Cependant la frontière entre le monde du travail et celui du loisir n'est pas si claire : d'abord parce les trois formes d'activités dont parlait Arendt peuvent très bien fusionner : je peux travailler, œuvrer et agir en même temps : certains peuvent avoir la chance de faire de leur loisir un métier et trouver une forme de travail qui ne se réduise pas à une simple participation au cycle éternel de la production de biens marchands destinés à être consommés : un écrivain engagé ayant de fortes convictions peut, par exemple, créer et agir politiquement par son écriture, créer et travailler tout en gagnant sa vie : pour lui la frontière du temps libre et du travail peut s'avérer parfois un peu plus floue dans la méditation ou la rêverie, la recherche de l'inspiration ou l'effort d'écrire. Baudelaire ne disait-il pas que « *la paresse est féconde* » ?

Cela nous rappelle aussi que le monde du loisir et du temps libre n'est pas totalement étranger à la logique de la consommation et donc à la logique marchande et publicitaire : le paradoxe ici est que la culture qui est normalement celle de

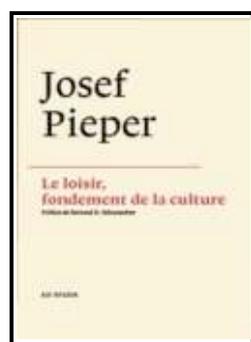
la vie économique est en train de se diffuser plus ou moins silencieusement ou insidieusement dans la manière dont nous pratiquons nos loisirs. Il s'agit alors de montrer que le monde du temps libre, du temps pour soi, du temps qui nous donne le droit de le tuer et de le dépenser en pure perte devient rare parce que nous cherchons au contraire, de plus en plus, à le rentabiliser, à en tirer profit, à le faire fructifier en vue d'obtenir un gain : « *time is money* » disait Benjamin Franklin en voulant signifier ainsi que le temps qui n'était pas utilisé pour gagner de l'argent est un temps inutile : le loisir au contraire devrait nous rappeler que nous pouvons vouloir autre chose que de l'argent, du gain, de la performance. Mais aujourd'hui, non seulement les loisirs deviennent des marchandises qui coûtent chers et exigent donc d'avoir un certain pouvoir d'achat pour pouvoir se les offrir (ce qui implique le renforcement de la logique du travail) mais surtout la culture de l'effort et de la recherche du profit est en train d'envahir la manière même dont nous pratiquons nos loisirs ou notre temps libre : le jeu vidéo devient compétition entre joueurs, le sport devient course au résultat et lutte pour le score ; tout devient dépassement de soi, discipline, réussite, voire ascétisme : même dans nos loisirs nous devons réussir, ce qui correspond à une extension du domaine de la performance.

Les activités ludiques et divertissantes, ou simplement utiles ou relaxantes, peuvent aussi être proposées aux salariés des entreprises soit comme récompenses (séjours divers ou activités sportives et vacances) soit pour améliorer les services offerts pendant le temps de travail au nom du bien-être au travail. On se sert alors des éléments qui devraient appartenir à la sphère du temps libre pour fidéliser et inciter les salariés à travailler davantage (salle de sport ou babyfoot pas loin du bureau chez Google, service de restauration haut de gamme dans l'entreprise, etc.). Par ailleurs la frontière entre le temps de la vie privée et le temps de la vie professionnelle devient de plus en plus poreuse. Non seulement le télétravail brouille la limite entre vie privée et vie professionnelle mais, plus globalement, les nouvelles technologies, via les ordinateurs, les smartphones et les tablettes, vampirisent notre attention et changent la donne : ce qui doit être séparé, la sphère personnelle et familiale, se retrouve en fusion avec le monde du travail (y compris lorsque nous surfons sur internet et que nous travaillons ainsi sans le savoir pour les entreprises qui captent nos données). Au-delà de la seule question du présentisme et du droit à la déconnexion, on peut voir à quel point l'informatique peut faire insidieusement brouiller les frontières. Enfin, les entreprises n'hésitent plus aujourd'hui à diffuser leur cultures et leur idéologies, à transmettre une certaine vision du monde avec des valeurs et une manière de penser pour conditionner leurs salariés et rentrer ainsi dans ce qu'il y a de plus intime chez eux : leur conscience et leur identité. C'est ainsi que la sphère professionnelle se mélange avec la vie personnelle et qu'il n'est ainsi plus vraiment possible d'opposer, à l'heure du capitalisme avancé, strictement le temps de la vie libre et personnelle et le temps de l'entreprise.

En conclusion, nous pourrions dire que si le loisir est la possibilité qui est donnée à chacun de se libérer de la vie économique et de la sphère du travail (de la vie productive), cette possibilité est de plus en plus fragilisée par la société de consommation, la publicité et la sphère numérique que nous voyons se développer : non seulement le temps libre est très souvent relié à la consommation et à des actes d'achats (le loisir devient marchandise) mais aussi parce les nouveaux outils technologiques vampirisent notre temps en captant notre attention et notre conscience en synchronisant nos désirs sur des objets consommables via la publicité ou la technologie : nous allons en masse regarder sur Netflix les mêmes films, au même moment, nous sommes tous captivés par les mêmes réseaux sociaux ou nous achetons tous, les mêmes produits vantés par la pub. L'enjeu de la séparation entre loisir et travail est donc de parvenir à nous dégager de ces emprises et de réussir à retrouver du temps pour soi, pour son bonheur, pour sa culture personnelle, une culture non marchande, pourrait-on dire. La condition reste donc de pouvoir s'affranchir de la culture de masse et de la consommation de masse. Seule la culture et l'éducation peuvent nous permettre une telle libération individuelle.



Corrigé inspiré du texte d'Eric Chevet <http://chevet.unblog.fr/2023/05/15/faut-il-opposer-travail-et-loisir/>



Qu'est-ce que le loisir ? Quel sens peut-il avoir aujourd'hui, dans notre société consummatrice de divertissement ? Platon et Aristote ont toujours vu dans le loisir, au sens de la *skholè* grecque (*l'otium* latin), un temps consacré à ce qui était pour eux la plus noble activité de l'homme : la contemplation du monde et des dieux. Écrit au sortir de la guerre, alors que l'Allemagne était à reconstruire, cet essai met en lumière la nature véritable du loisir et sa part indispensable dans l'élaboration d'une société respectueuse de la personne humaine et de ses aspirations les plus profondes. Dans un monde qui a « fait du travail lui-même un culte », face aux falsifications modernes du loisir avec ses « jours de fête artificiels fabriqués par les pouvoirs publics », Josef Pieper rappelle que « c'est uniquement au sein du temps de fête que l'essence du loisir peut se déployer et s'accomplir. Séparé du domaine du culte, de sa célébration et de sa force de rayonnement, le loisir ne peut pas plus éclore que la fête ; sans lien avec le culte, le loisir devient oiseux et le travail inhumain. »

Le sens commun identifie les vacances à la période d'inactivité se situant entre deux périodes d'activité fonctionnelle et productive. Les vacances sont, en ce sens, une parenthèse nécessaire visant à régénérer nos forces en vue de pouvoir ensuite retravailler mieux et plus efficacement. La plupart du temps, elles sont aussi détachées de l'activité qui fait sens et assure revenus, dignité et reconnaissance sociale.

Le Loisir, fondement de la culture a été écrit par Joseph Pieper, philosophe allemand du XXème siècle, au sortir de la Seconde Guerre mondiale. L'Europe est alors anéantie par les divisions qui l'ont lacérée. Ceux qui doivent assumer la lourde tâche de la reconstruction sont à la recherche désespérée de tout élément capable de rendre possible la réédification d'une société respectueuse de la personne humaine et de ses aspirations les plus profondes. C'est alors que Pieper s'interroge sur le sens des loisirs. Il laisse comprendre d'entrée de jeu que se questionner sur le sens des loisirs, loin de constituer une fuite de la réalité, représente la meilleure manière d'y faire face et de poser les bases d'un nouveau modèle de société.

En s'interrogeant sur le sens du loisir, Pieper veut montrer que la culture du XXème siècle en a perdu la valeur authentique : soit elle identifie celui-ci de façon négative avec ce qui peut distraire des tâches sérieuses de la vie, soit elle le représente comme un temps vide qui permet de recharger les batteries avant d'ensuite reprendre plus efficacement le travail. Dans les

deux cas, elle passe à côté du véritable sens. Cette compréhension des loisirs se trouve aux antipodes de la signification qui leur était attribuée dans les cultures anciennes. Dans celles-ci, en effet, sous le terme d'*otium*, on associait le loisir au bonheur et on le considérait comme l'un des éléments fondamentaux d'une vie réussie. Aristote, par exemple, en faisait la fin en soi de toute activité de travail, affirmant que « le bonheur semble consister dans le loisir, car nous ne nous adonnons à une vie active qu'en vue d'atteindre le loisir ». Dans l'*Ethique à Nicomaque* (X, 7, 1177 b 3-5), Aristote décrit les caractéristiques de la vie heureuse. Il associe le loisir à une certaine forme de « désintéret » : la vie heureuse est une vie de loisir parce qu'elle est parvenue à ne vouloir que ce qui doit être recherché pour lui-même. Loisir rime donc avec bonheur parce qu'il constitue comme le but de toute recherche et il n'apparaît que quand celle-ci touche à sa fin. C'est lorsque nous avons trouvé ce que nous cherchons à travers tout ce que nous entreprenons que nous goûtons le bonheur et que nous n'avons plus besoin de travailler pour l'acquérir. Bonheur et loisir se goûtent donc ensemble.

Selon Pieper, le renversement de la valeur accordée aux loisirs est la conséquence directe de la transformation que la société a progressivement imposée au travail. Dans une société où l'efficacité et la performance sont les critères pour déterminer la valeur d'un individu, assez naturellement le travail devient l'activité principale d'une vie tandis que le loisir n'apparaît plus que comme une parenthèse entre deux temps de travail. En ayant confondu la réussite de l'existence avec la performance et en ayant identifié dans le travail sa valeur la plus importante, on a fini par penser qu'on ne travaille plus pour obtenir le loisir, mais qu'on obtient le loisir en vue de pouvoir mieux travailler. Sous-jacente à ce renversement de valeurs se tient aussi l'idée que l'homme, soumis à un rythme élevé d'efforts, ne peut pas travailler tout le temps et qu'il a donc besoin d'un temps de vacances pour reprendre vigueur. Les loisirs, associés à ce temps de vacances, deviennent ainsi la condition pour pouvoir travailler davantage et mieux.

En Europe, les congés payés ont été institués au début du XX^{ème} siècle. Sans rien enlever à la justice de cette mesure qui a rendu possible aux couches les plus défavorisées de la population de prendre un bol d'air, force est de constater que son institution a symbolisé le changement d'orientation pris par la société à propos du sens du travail, des loisirs et de leurs modalités d'exécution. Le travail en usine à la chaîne ou dans les mines s'est soudain avéré bien plus fatiguant que les activités agricoles. La cadence exigée par les nouveaux systèmes de production s'est révélée autrement épuisante que le fait de suivre le rythme de la nature. Tout cela a poussé à instituer les vacances comme jours d'interruption du travail – durant lesquels les travailleurs peuvent s'adonner aux loisirs avant de retrouver leur rythme effréné. C'est donc essentiellement une modification du sens et du rythme du travail qui a détourné loisirs et vacances de leur véritable signification.

La situation n'a guère changé aujourd'hui, à l'ère du numérique, de la finance et de la mondialisation. Malgré l'intervention de robots dans de nombreuses chaînes industrielles et l'automatisation de nombreux secteurs, les cadences de travail se sont tellement accélérées que même les congés payés ne suffisent plus à recharger les batteries du travailleur, au point que le burn-out est considéré comme la maladie du XXI^{ème} siècle. La surévaluation du travail que notre société occidentale a connue au sortir de la guerre, et qui n'a fait que croître, a contribué à faire de celui-ci la seule activité vraiment reconnue comme socialement utile (C'est d'ailleurs là l'une des définitions possibles du terme « travail » aujourd'hui). Cela a fini par conditionner aussi le système éducatif, depuis l'école obligatoire jusqu'à l'enseignement supérieur. L'éducation humaniste, ludique, artistique a progressivement disparu de l'enseignement, pour laisser place à des apprentissages plus techniques, en phase avec les nouvelles technologies et plus enclines à former des travailleurs qui se révéleront performants dans un monde toujours plus complexe.

Pour Pieper, derrière cette surévaluation de l'activité du travail se cache la surévaluation de l'effort comme moyen de développement de l'humain ainsi que la conséquente et progressive perte d'intérêt pour l'attention et l'écoute de la réalité. Toute forme d'effort capable de favoriser une attitude proactive face à la réalité a été valorisée ; inversement, toute forme de passivité et de non-effort a été considérée comme un mal. C'est aussi ainsi qu'ont été progressivement dévalorisées toutes les activités contemplatives et désintéressées du quotidien. Rapidement s'est répandue la conviction que rien de bien ne peut être obtenu sans l'effort correspondant. Cela a favorisé le développement de formes de vie individuelles et sociales, fondées sur le volontarisme et le mérite.

Pieper montre que la moralité issue de la modernité, laquelle s'est implantée à la même époque dans la société occidentale, a contribué à imposer la valeur de l'effort comme moyen pour obtenir le bonheur. Cela reste d'actualité : la référence au mérite a même envahi les activités les plus ludiques !



Dans le sport amateur, par exemple, on remarque la tendance dominante à favoriser certaines formes de compétitivités fondées sur la valeur de l'effort. On veut franchir de plus en plus loin les limites du corps et de l'esprit, même au prix d'en abîmer sa santé physique et psychique. Certes, les cultures anciennes ont aussi soutenu le goût de l'*agon*. Mais on n'y trouve pas le même esprit de performance individuelle et de volontarisme qui s'installe en Occident à partir de la modernité. Dans les cultures anciennes, l'effort n'était pas présenté comme un but en soi, uniquement comme un moyen pour atteindre le bien – les manifestations les plus hautes de celui-ci procédant de l'amour, du désir ou de l'attrait. Platon et Aristote l'ont bien montré, en identifiant dans l'attrait et le désir du bien la valeur la plus haute de l'existence. Le philosophe Paul Ricœur l'a répété dans *Soi-même comme un autre* (septième étude : « Le soi et la visée éthique »), en reprenant le fil de leurs argumentations pour lier la « visée d'une vie bonne » au désir et à l'amour.

C'est encore la surévaluation de l'effort qui a poussé la culture moderne à laisser tomber l'ancienne distinction des activités humaines en *artes liberales* et *artes serviles*, avec des conséquences importantes pour la société et son action politique. En ôtant la valeur intrinsèque des activités qui ne peuvent être considérées comme socialement utiles – les *artes liberales* –, en ne voyant celles-ci que comme des activités ludiques vouées à distraire un travailleur fatigué, on est tombé dans le travers de considérer que la seule activité humaine digne de ce nom est celle qui est fonctionnelle et (économiquement) rentable. Celle-ci doit donc être imposée à tous comme la seule qui compte – et la seule apte à offrir rémunération et reconnaissance sociale. Toute autre activité doit donc être mise en sourdine et considérée comme purement récréative. En coupant ainsi tout être humain de la partie ludique de lui-même, la société a progressivement contribué à sa propre deshumanisation – et à la deshumanisation du travail. La manière dont on traite la culture au sens large dans notre société, la place qu'on réserve aux arts dans l'éducation obligatoire, la reconnaissance qu'on accorde aux artistes témoignent de cette attitude. La récente crise sanitaire a d'ailleurs montré la difficulté qu'ont nos gouvernements à traiter le secteur culturel de la même manière que le secteur économique et productif. En temps de crise et dans un climat d'urgence, soutenir les activités « non économiquement

rentables » ne paraît pas être une priorité. Cela confirme, s'il le fallait, l'évidente mise en sourdine de ce que les anciens définissaient comme les *artes liberales*, et la moindre considération réservée aujourd'hui à toute activité non fonctionnelle et ludique.



Le fait d'avoir perdu la valeur des activités libérales et d'avoir transformé le sens des loisirs à une autre fâcheuse conséquence : cela finit par culpabiliser ceux qui s'y adonnent. Le fait de réduire toute activité non directement fonctionnelle à une occupation uniquement récréative – voire, pire, à une occupation non adaptée à la position sociale d'un adulte sérieux – a fait en sorte que ceux qui la pratiquent n'en

comprennent plus le lien avec leur vie et avec le sens de celle-ci. D'où l'explosion de pratiques ludiques désordonnées, détachées de ce qui est objectivement bon et beau, davantage liées à une consommation compulsive qu'à une attitude marquée par l'attention portée aux personnes et à la beauté de l'environnement dans lequel on les pratique. Il suffit de penser au tourisme de masse, dont le développement a été favorisé par la facilité des déplacements. De nombreux touristes occupent, sans le moindre respect et souvent sans en apprécier la beauté, des lieux d'une valeur historique et environnementale sans prix. Leurs loisirs deviennent ainsi une réelle catastrophe pour l'environnement.

Ayant ainsi perdu son rapport à la vie, le temps des loisirs devient alors une sorte de temps suspendu : une parenthèse de vide dans le sérieux d'une existence faite d'activités fonctionnelles, performantes et rentables. Or, s'il est vrai, comme le souligne Aristote dans les premières pages de la *Poétique*, que le fait de jouer et d'imiter sont des attitudes indispensables à l'homme pour apprendre à vivre et à bien agir, l'attitude contemporaine vis-à-vis des loisirs prive l'homme d'une ressource indispensable pour vivre.

Fort de cette conviction, Pieper insiste sur la nécessité de revisiter notre manière de penser aux loisirs, en les valorisant non comme des moments utiles à vider notre esprit du poids du travail, mais comme des moments où, à travers le silence et la suspension de toute activité fonctionnelle, on peut se laisser imprégner par la réalité et rester à son écoute en vue d'appréhender comment bien vivre. Ainsi considérés, les loisirs permettent de renouer avec une attitude purement réceptive et désintéressée par rapport à la réalité. Ils rendent aussi possible de se laisser pénétrer en profondeur par l'environnement dans lequel on est immergé et de voir jaillir en soi des pensées bénéfiques qu'aucun effort ne saurait produire.

Les loisirs et le temps des vacances, pris à leur juste valeur, peuvent contribuer à éduquer cette attitude d'écoute de la réalité et de l'environnement, qui nous est naturelle mais qui reste trop peu développée. Si donc l'homme a besoin de loisirs, ce n'est pas tant parce qu'il a besoin de refaire ses forces entre deux périodes de travail acharné, mais parce qu'il est un homme et que, dans son humanité, il a besoin de s'adonner à d'autres activités que celles qui sont fonctionnelles et productives, afin de contempler le monde dans son ensemble et de voir au-delà de la place que la fonction sociale lui accorde. Le fait de pouvoir se livrer à quelques activités libres n'ayant d'autre finalité que la mise en valeur de cette écoute de la réalité est bénéfique au développement de l'intelligence. Et c'est précisément ce bénéfice qui peut former des citoyens capables de construire une société à mesure d'homme, dans laquelle toute activité, économique ou ludique, sera prise à sa juste valeur et assurera ainsi une croissance aussi saine que rentable.

En conclusion, Pieper se demande ce qui peut permettre d'éduquer les êtres humains à renouer avec ce sens des loisirs et du temps de vacances. Il répond en soulignant l'importance du sens de la fête. La notion de fête porte en effet en elle les mêmes caractéristiques que celle des loisirs : l'inactivité, le repos, le bien-être, l'absence d'effort et l'affranchissement à l'égard des tâches utilitaires. La fête montre que l'homme n'est pas purement fonctionnel mais qu'il aspire à s'adonner aussi à des activités qui n'ont d'autre fin qu'elles-mêmes. En ce sens, fêter n'est rien d'autre que manifester d'une façon exceptionnelle notre accord avec le monde. Pour pouvoir fêter en ce sens, il faut en effet avoir la conviction que la réalité est foncièrement bonne et que le monde est bien fait. Celui qui n'a plus cette capacité de contemplation du réel devient incapable de fêter.

Dans la tradition ancienne et médiévale, la fête était vécue d'une façon toute naturelle. Elle était une occasion pour rendre grâce à Dieu, ou aux dieux, pour la vie, pour la fécondité de l'homme et de la terre, pour les bienfaits dont les hommes étaient les bénéficiaires. Elle était aussi une occasion de louange pour la présence du monde. Cela rendait normal pour tout un chacun de reconnaître un lien entre loisirs et culte. Répondant à la question de savoir s'il existe un répit pour l'homme destiné au labeur, Platon répondait que les dieux avaient institué les fêtes périodiques en leur donnant comme compagnons les Muses, leur chef Apollon, et Dionysos, afin que ceux-ci, en festoyant avec les dieux, reprennent courage et relèvent la tête (Platon, *Les Lois*, II, 653 d).

Or, la société contemporaine, qui pourtant multiplie les fêtes (surtout les grandes fêtes organisées), se montre en général incapable de vivre celles-ci comme des moments de pure gratuité, n'ayant d'autre but que d'exprimer la joie d'exister. Ayant fait du travail lui-même un culte et falsifié le loisir en vue de la performance de l'activité de travail, l'homme contemporain est ainsi devenu incapable de vivre la fête. Il s'avère donc urgent de renouer avec le sens originnaire de la fête. Un moyen serait sans doute le soutien de la société à toutes les manifestations culturelles, artistiques et même sportives qui, par leur caractère contemplatif, désintéressé et ludique, sont capables de faire apprécier la beauté et cultiver le respect envers la réalité. En éduquant les citoyens à l'ouverture au beau à travers l'art, la culture et le sport, en favorisant l'attention de tous au bien, on pourrait renouer avec le véritable sens de la fête. Là se trouverait un élément important pour renouer avec le véritable sens des loisirs et du travail. Par conséquent, ce serait aussi apporter un soutien considérable à l'édification d'une société à mesure d'homme, visant le bien commun dans l'intérêt de chacun.

C'est pour cela qu'il est sans doute plus que temps de rappeler avec Pieper que c'est en développant dans nos sociétés le véritable sens de la fête et des loisirs qu'on pourra retrouver le juste sens du travail et, avec lui, une forme saine et rentable d'activité fonctionnelle capable d'épanouir l'homme dans le monde et d'aider la société à se construire dans le respect de l'environnement et en vue du bien commun.

d'après Laura Rizzerio, professeur de philosophie à l'Université de Namur (ESPHIN)
<https://www.centreavec.be/publication/ce-que-la-philosophie-nous-dit-des-vacances/>

La skholè grecque



La skholè et l'otium ne coïncident pas exactement avec ce que nous entendons par oisiveté. Ces vieilles notions dessinent, en creux, ce que pourrait être un temps libre parfaitement épanouissant.

C'est par un mot étrange que les Grecs désignaient ce que l'on traduit parfois par « loisir » ou « temps libre ». Quel rapport, en effet, entre la skholè et l'école, qui partagent une même étymologie ? Quoi de plus opposé, de prime abord, que l'étude laborieuse et la douce oisiveté ? Le détour par la racine indo-européenne des deux mots nous éclaire : le sens d'*ékhô*, c'est « posséder », plus exactement, « se posséder, être maître de soi ». Les hommes de la skholè, dans la Grèce antique, sont les hommes qui ont le loisir de cette possession : ceux qui ne sont pas aliénés à la nécessité excentrique de travailler pour subvenir aux besoins vitaux qui sans cesse les arrachent à eux-mêmes ; ceux dont l'existence ne se résume pas à répondre aux

exigences les plus basses, les plus contraintes, du corps et de ses appétits ; ceux qui peuvent donc se consacrer aux choses élevées de l'esprit, que rien, sinon nous-mêmes, ne nous incite à étudier. Ainsi, la skholè n'implique pas tant l'inactivité que l'ouverture d'un espace d'activité pleinement autonome dans laquelle l'individu s'engage volontairement, sans y être contraint par des déterminations hétéronomes. Pierre Bourdieu la définit plutôt, dans ses *Méditations pascaliennes* (1997), comme un état « de loisir, de distance au monde et à la pratique », « temps libre et libéré des urgences du monde qui rend possible un rapport libre et libéré à ces urgences, et au monde ». C'est un rapport désintéressé au monde, affranchi des intérêts particuliers et tourné vers le général. Apanage de deux figures essentielles aux rapports complexes : politiques et philosophes – les hommes de la *vita activa* (« vie active ») et ceux de la *vita contemplativa* (« vie contemplative »), dira Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*.

Avec Platon et Aristote, une hiérarchie nette se met en place. Arendt poursuit : « A l'ancien affranchissement des nécessités vitales et des contraintes, les philosophes ajoutèrent l'exemption d'activité politique », l'*apolitia*, pour caractériser la skholè la plus parfaite. Cette hiérarchie, déjà sous-jacente à la théorie platonicienne du « roi-philosophe », est largement approfondie par Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque*. Le Stagirite y reprend ce double mouvement – disqualification des activités serviles, imposées, contraintes par la survie organique, et subordination de l'action politique à la contemplation, seule activité véritablement libre. « Si le travail et le repos sont tous deux nécessaires, le dernier est sans contredit préférable » ; mais, précise-t-il immédiatement, « il faut chercher avec grand soin à le remplir comme il convient ». Le repos ne doit pas être une pure inertie, une *aergia*. À quoi donc faut-il l'occuper ? « Ce ne sera certainement pas par des jeux. » Pas seulement, du moins. Car « le jeu est surtout utile au milieu des travaux. L'homme qui travaille a besoin de délasserement, et le jeu n'a pas d'autre objet que de délasser. Le travail amène toujours la fatigue et la contention de nos facultés. Il faut donc savoir appeler à propos l'emploi des jeux comme un remède salutaire. » Bref, le délasserement ludique n'a pas de sens par lui-même, il est seulement utile dans l'horizon du travail, qui lui-même est tourné vers autre chose : « On ne travaille jamais que pour arriver à un but que l'on n'a point encore atteint ; et, dans l'opinion de tous les hommes, le bonheur est précisément le but où l'on se repose, loin de tout souci. » Mais où donc trouver cet authentique bonheur du repos ? Le plaisir ne suffit pas, car il « n'est point uniforme pour tous » ; il n'élève pas l'homme au-delà de sa particularité. « Pour passer dignement son loisir, on a besoin de connaissances ; [...] ces études doivent avoir pour but unique l'individu qui en jouit, de même que les études qui ont l'activité pour objet, doivent être considérées comme des nécessités. » Étudier dans le seul but d'étudier, en somme : voilà la clef de l'épanouissement de l'homme, de l'actualisation de la partie la plus haute de son âme, la partie intellectuelle. Tous les animaux se reposent, mais leur repos est pure passivité. Il convient au contraire à l'homme, dans ce moment privilégié du repos, de réaliser cette puissance intellectuelle qui, hors du repos, n'a guère le temps de se déployer.

Dans le livre X de l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote démontre que la vie où l'on peut consacrer tout son temps et son loisir à méditer, à philosopher, est la vie la meilleure possible pour l'homme, car il développe alors ce qui lui est propre : l'intellect. « Et cette activité paraît être la seule à être aimée pour elle-même : elle ne produit en effet rien en dehors de l'acte même de contempler ». Cette suffisance à soi de la vie contemplative mène Aristote à la nommer « vie de loisir », but dernier de toute activité en général (qu'elle soit technique, visant à produire quelque chose, ou pratique, n'ayant pas pour but la fabrication – sont pratiques au plus haut point les actions morales). Aristote utilise donc de deux manières le terme de « loisir » (négativement, et positivement).

§ 6, « Bonheur, activité et jeu »

« Sont désirables en elles-mêmes les activités qui ne recherchent rien en dehors de leur pur exercice. Telles apparaissent être les actions conformes à la vertu, car accomplir de nobles et honnêtes actions est l'une de ces choses désirables en elles-mêmes. Mais parmi les jeux, ceux qui sont agréables font aussi partie des choses désirables en soi : nous ne les choisissons pas en vue d'autres choses, car ils sont pour nous plus nuisibles qu'utiles, nous faisant négliger le soin de notre corps et de nos biens (...) Ce n'est donc pas dans le jeu que consiste le bonheur. Il serait en effet étrange que la fin de l'homme fût le jeu, et qu'on dût se donner du tracas et du mal pendant toute sa vie afin de pouvoir s'amuser ! (...) au contraire, s'amuser en vue d'exercer une activité sérieuse, voilà la règle à suivre. Le jeu est, en effet, une sorte de délasserement, du fait que nous sommes incapables de travailler d'une façon ininterrompue et que nous avons besoin de relâche. Le délasserement n'est donc pas une fin, car il n'a lieu qu'en vue de l'activité. Et la vie heureuse semble être celle qui est conforme à la vertu ; or, une vie vertueuse ne va pas sans un effort sérieux et ne consiste pas dans un simple jeu. Et nous affirmons, à la fois, que les choses sérieuses sont moralement supérieures à celles qui font rire ou s'accompagnent d'amusement, et que l'activité la plus sérieuse est toujours celle de la partie la meilleure de nous-mêmes ou celle de l'homme d'une moralité plus élevée. Par suite, l'activité de ce qui est le meilleur est elle-même supérieure et plus apte à procurer le bonheur. De plus, le premier venu, fût-ce un esclave, peut jouir des plaisirs du corps, tout autant que l'homme de plus haute classe, alors que personne n'admet la participation d'un esclave au bonheur, à moins de lui attribuer aussi une existence humaine. »

§7, « La vie contemplative ou théorétique »

« Ce qui est propre à chaque chose est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour cette chose. Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme même. Cette vie-là est donc aussi la plus heureuse. »

Loisir et loisirs

La vie sociale semble alterner « travail » et « loisir » comme si l'existence elle-même de chacun combinait ces deux « moments » en un pourcentage variant selon l'âge et le moment de l'année. Ainsi, par exemple, un enfant dispose de plus de temps de loisirs que de temps consacré à l'école, alors qu'un adulte en pleine « vie active », s'il est épargné par le chômage, travaille bien davantage qu'il ne se distrait, attendant la retraite pour inverser ce rapport. Dans ces différents cas, le loisir correspond à un différentiel : c'est ce qu'il reste lorsque le travail est terminé, le sommeil compté et les divers temps « contraints » par la vie quotidienne effectués. C'est aussi ce que l'étymologie confirme. En effet, à l'entrée « Loisir », Pierre Larousse indique que ce terme vient du latin *licere*, « être permis », qu'on retrouve dans « licite » et « licence ». Le loisir résulte d'une autorisation, comme si, consciemment ou non, il fallait accomplir son labeur avant de s'en dégager et alors disposer de son temps pour soi, pour rien. Dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, le loisir est présenté comme un « temps vide que nos devoirs nous laissent ». Nous retrouvons là le principe des vases communicants : l'un se remplit de ce que l'autre perd...

Aussi faut-il partir du travail pour comprendre le loisir et admettre que des sociétés n'attribuent pas au

travail la même valeur que la nôtre et ignorent, en conséquence, le loisir. Les sociétés de chasseurs-cueilleurs, les sociétés nomades, pastorales, agraires sont dépendantes des « bienfaits » de la Nature et n'envisagent aucunement le travail comme constitutif de leur propre compréhension. Certes, des formes de division du travail se manifestent et distinguent l'artisan de l'agriculteur, le guerrier du prêtre, le marchand du trouvère, sans pour autant considérer que seule l'activité à vocation économique – le travail régulier qui procure un revenu – relève de la civilisation et mérite la reconnaissance, même si, dans la religion, par exemple, elle est d'ores et déjà saluée. Des trois monothéismes (judaïsme, christianisme et islamisme), seul le christianisme repose sur le péché originel et condamne tout croyant à se nourrir à la sueur de son front pour participer au rachat divin. Cette culpabilisation est si profondément ancrée dans la culture chrétienne qu'elle irrigue encore bien des comportements. Le mot « travail » lui-même vient du latin *trepalium* (un trépied qui servait à la torture) et explicite cette punition. Le travail n'est ni libérateur ni créateur. Il représente une obligation, un véritable chemin de croix...

Une question d'étymologie

Par la suite, avec l'industrialisation et la généralisation du salariat, le travailleur s'impose comme figure emblématique du productivisme, aussi bien dans sa version libérale (le capitalisme) que dans sa version collective (le socialisme, qui la plupart du temps n'est qu'un capitalisme d'État). Au nom de cette idéologie productiviste, qui s'arc-boute sur le progrès scientifique et technique continu, le travailleur est un héros, ici le *self-made-man*, là le paysan du kolkhoze ou l'ouvrier d'usine aux muscles saillants et au regard portée sur l'horizon. Leur ennemi est le même : le rentier, l'oisif, le paresseux. Il s'agit pourtant là de profils différents qu'une même morale du travail dénonce comme parasites. L'effondrement des régimes autoritaires a brisé la statue de l'Homme nouveau et la succession de crises économiques empêche l'émergence d'un milliardaire parti de rien. Les héritiers sont les rois. Les chômeurs, les sans-cesci-ou-cela, les innombrables précaires, survivent au sein d'une économie de la débrouille où le travail succède à l'inactivité. Le refus du travail s'avère un luxe ou un choix de vie. La culpabilité est encore si grande que celle ou celui qui se retrouve sans emploi cherche désespérément un travail, à honte de lui, se déconsidère...

Le productivisme attend encore ses géohistoriens. Certes, il existe des «histoires du travail et des travailleurs» souvent très bien documentées sur les métiers, les outils, la législation, les conflits, les représentations, mais rarement articulées à une géohistoire du sentiment de l'occupation des humains, de leur «divertissement» diraient Blaise Pascal ou Jean Giono. Pourquoi travailler ? Et accessoirement, pour qui, comment, combien de temps ? Qui, et en quelles circonstances, refuse un travail contraignant, de plus en plus soumis à la seule autorité technique ? Pourquoi du reste les machines et autres robots n'ont-ils pas encore libéré les humains de ces travaux, souvent harassants ? La structure hiérarchique de la société productiviste ne

réclame-t-elle pas cette obligation de travailler, c'est-à-dire d'accepter «l'ordre des choses», son éventuel système de redistribution et ses droits ? Et si tous les biens produits par la société productiviste ne contribuaient pas au bonheur des humains ? Rares sont les activités qui échappent à la loi d'airain du travail. Des artistes, des artisans, des paysans peuvent s'abstenir de travailler selon les règles du productivisme et vivre à leurs rythmes et selon leurs attentes. L'écrasante majorité des humains rêve des «trois huit» que les travailleurs anglais revendiquaient il y a deux siècles et ont fini par obtenir : travail, repos et culture.

Les Grecs ne travaillaient pas, du moins pas comme nous : certains cultivaient le temps pour rien d'autre que la connaissance de soi et d'autrui, la *scholè*, c'est-à-dire le «loisir». C'est une affaire sérieuse qui mobilise plus d'un philosophe... Ce mot donnera en français «école», en allemand *Schule* et en anglais *school*. Ces lieux d'apprentissage de certains savoirs dispensés par celles et ceux qui savent (les adultes) aux enfants et adolescents, ne visent plus du tout la *scholè*, sauf peut-être les mercredis et durant les vacances... Les évolutions du vocabulaire réservent bien des surprises. En latin, *scholè* est traduit par *otium*, qui recouvre la même acception. Bien plus tard, et comme l'écrivent les lexicographes et dictionnaristes, de «façon obscure», l'*otium* sera opposé au *negotium*, faisant du négociant le contraire du penseur, le premier essayant de s'enrichir en revendant plus cher ce qu'il avait acquis à vil prix et le second voulant aussi s'enrichir mais intellectuellement, méprisant souverainement cet attachement aux biens matériels.

En français le mot «loisir» est d'abord un verbe, au X^e siècle, qui signifie «il est possible». Le substantif de l'infinitif de ce verbe date du XII^e siècle : il est synonyme d'«occasion», puis veut dire «temps nécessaire pour faire quelque chose» comme dans *Le roman de Troie* de Benoît de Sainte-Maure (1160). Deux siècles plus tard, chez Froissart, «loisir» correspond à un «état de disponibilité absolue». C'est dans les villes médiévales que la division du temps en

24 heures se répand, simultanément à l'horloge mécanique et aux cloches (aussi bien aux clochers des églises qu'aux beffrois des guildes) et que l'année liturgique se généralise à l'ensemble de la chrétienté avec sa semaine de sept jours ponctuée du dimanche consacré à Dieu. Certes, déjà sous Charlemagne le repos dominical était pratiqué et la Règle bénédictine organisait la vie des moines en deux temps, le travail et la prière. L'oisiveté (*otium*), la paresse (*pigritia*) et l'acédie (*acedia*) étaient sévèrement réprimées, surtout la dernière, ce manquement aux obligations religieuses, qui appartient aux sept péchés capitaux et est représentée par un moine siestant dans les foins... « De nouveaux professionnels, remarque Jacques Le Goff (1980), accusés par les milieux traditionnels de vendre le temps (marchands prêtant à intérêt), la science (les maîtres universitaires), le verbe (les avocats et gens de justice), toutes choses qui sont censées n'appartenir qu'à Dieu, se voient justifiés par la théologie et le droit canon scolastique en raison du travail qu'ils fournissent. » (Le Goff, 1980) Le travail et le loisir se complètent, du moins dans les villes. Le temps n'y est plus homogène et divin. Même Thomas d'Aquin, dans sa *Somme théologique*, conseille des périodes de distractions car « l'esprit de l'homme se briserait s'il ne se relâchait jamais de son application » et prône la récréation qui s'avère aussi être une re-création... Pourtant Robert Étienne (*Dictionarium latinogallicum*, 1838) et Jean Nicot (*Thresor de la Langue Française tant ancienne que moderne*, 1606) considèrent que « loisir » vient d'*otium* et le rendent équivalent à « oisiveté » et à « oisif », avec un sous-entendu péjoratif.

La diffusion de ce mot est plus lente dans la langue que dans les mœurs. Ainsi, Jean Céard (1996) relève 2 occurrences chez Rabelais, 51 chez Montaigne et 6 chez Ronsard. Selon Stéphanie Dupays (2006), les premiers dictionnaires monolingues – le *Richelet* (1680), le *Furetière* (1690) et celui de l'*Académie* (1694) – s'accordent sur le fait que le « loisir » est « le temps qu'on est débarrassé d'affaires et qu'on ne fait rien ». Jean-Louis Guez de Balzac distingue

bien, dans *Les Premières lettres* (1627), « loisir », « oisiveté » et « paresse », considérant le loisir comme « la vraie possession de ceux qui sont sages », qui favorise la création poétique, en particulier les « pastorales ». C'est au cours du XVIII^e siècle que le loisir devient un « temps libre » et non plus un moment d'inactivité ainsi que le notent les dictionnaires (*Dictionnaire de l'Académie*, 1740, 1762, 1798 ; *Dictionnaire universel de Trévoux*, 1771 ; *Dictionnaire critique de la langue française* de Féraud, 1787). C'est également dans ces dictionnaires que le « loisir » est complété d'un pluriel, « les loisirs », qui deviendra dominant à la fin du XIX^e siècle et triomphant au XX^e siècle dans les exposés qui l'étudient, car dans la société et la littérature, c'est encore le travail qui est exalté. Dans *Germinal* (1885) d'Émile Zola, l'on dénombre 233 occurrences de « travail » et « travailler » et aucune pour « loisir » !

Lutter pour (ne pas) travailler

Pourtant en 1880, le gendre de Karl Marx (1818-1883), Paul Lafargue (1842-1911) publiait une série d'articles dans *L'Égalité* avant de les reprendre en volume en 1883 sous le titre choc *Le Droit à la paresse. Réfutation du Droit au travail de 1848*. Après la Commune, recherché par la police, il s'exile en Espagne, puis se rend à Londres et c'est là, chez Marx, qu'il entreprend la rédaction de ce qui deviendra un pamphlet. Il puise dans la riche bibliothèque de son beau-père et lit l'ouvrage de Louis-Mathurin Moreau-Christophe (1799-1883), annoté par Marx, dont il reprend de nombreuses citations (Hérodote, Platon, Cicéron, Tite-Live, Plutarque, Xénophon, Biot) sans indiquer sa source. Dans l'introduction, Moreau-Christophe prend le soin de préciser qu'*otium* n'est pas synonyme de *desidia* (paresse), *segnitia* (indolence), *inertia* (inertie), *ignavia* (lâcheté) ou encore *pigritia* (« fainéantise ») et veut tout simplement dire « s'abstenir de travailler », *labor*. Il ne tait pas l'existence des esclaves qui s'échinent pour permettre ce « loisir citoyen »

comme il le désigne. Paul Lafargue n'y va pas avec le dos de la cuillère: «Honte au prolétariat français», éructe-t-il, en l'accusant d'avoir combattu pour le droit au travail au lieu de réclamer le droit à la paresse! Ce sont, en effet, les révolutionnaires de 1848 qui votèrent la loi limitant le travail quotidien à 10 heures à Paris et 11 heures en province et transformèrent les citoyens en travailleurs, c'est-à-dire en esclaves des temps nouveaux. Que faire pour les libérer du travail nécessairement servile? Faire produire ce dont la population a besoin par des machines. Lafargue croit que le développement des «forces productives», selon le vocabulaire marxiste – entendre par là, l'automatisation et le déploiement technologique – se substituera au travail manuel. Cette croyance perdue encore chez certains militants persuadés que la robotisation, au service des humains, les libérera de la calamité du travail. À dire vrai, il s'agit de partager le travail, de produire moins et mieux, de repenser la division sociale et la division technique du travail. Curieusement, Paul Lafargue ne visite pas les utopies pour voir quel sort elles réservent au travail, et en creux aux loisirs. Dans l'*Utopie* de Thomas More, publiée en 1516, le temps de travail quotidien est fixé à six heures, moins les années précédées d'une bonne récolte. Le reste du temps est libre et chacun en dispose à son gré. Les Solariens, d'après Campanella, travaillent 4 heures par jour et acceptent un mode de vie frugal. Les Icariens décrits par Étienne Cabet effectuent quatre heures de travail en hiver et sept heures en été. Fourier reste plutôt vague quant à l'organisation de la journée des Phalanstériens. À la différence de son disciple, l'industriel André Godin, il cherche à rendre attrayant le travail pour chaque Familistérien (Paquot, 2007).

Le couple «travail/loisir» est inscrit dans la culture occidentale depuis les XV^e/XVI^e siècles. Il est antérieur à l'industrialisation, qui va d'une certaine manière l'instrumentaliser et le normaliser (Moreau, 2007). Aussi n'est-il guère surprenant de constater que les revendications ouvrières, depuis les premières actions de ce que les

historiens appellent «le mouvement ouvrier», concernent l'augmentation des salaires et la réduction du temps de travail. Le capitalisme recherche toujours la plus grande productivité pour rentabiliser ses investissements, il pourchasse les «temps morts», chronomètre chaque geste, taylorise les tâches, accélère les mouvements, automatise l'alimentation des machines, chaplinise les travailleurs, etc. Les organisations syndicales, à l'inverse, souhaitent requalifier le travail, dénoncer la pénibilité, repérer les maladies professionnelles, améliorer les conditions de vie dans les entreprises, etc. L'histoire des conflits sociaux (Cacérés, 1973), mais aussi des conventions collectives et des réglementations par branche d'activité, est marquée par de grandes dates (les «acquis des luttes»): la journée de huit heures en 1919, la semaine de 40 heures en 1936, celle de 39 heures en 1982 et de 35 heures en 2002. Il convient de rappeler que les «congés payés», associés au Front Populaire, reviennent à certains socialistes et à des mouvements comme les rencontres du Contadour de Jean Giono ou celui des Auberges de jeunesse – les syndicats, eux, réclamaient surtout des augmentations salariales. De même, la semaine des 35 heures figure dans les *110 propositions pour la France* du candidat François Mitterrand à l'élection présidentielle de 1981 et résulte des travaux du club Échange et Projets de Jacques Delors, père de Martine Aubry...

Classifier les loisirs?

La «Reconstruction», le plan Marshall et l'américanisation de la société française confortent le couple «travail/loisir», qui fait l'objet d'un curieux consensus entre les partenaires sociaux, chacun y trouvant son compte. La «vie active» additionne et régularise le «temps de travail» et le «temps des loisirs», ces deux faces de la même médaille, celle de l'aliénation acceptée. Ces deux temps ont tendance à échapper à chacun. Le «temps de travail» est

réglé par la loi et le droit; quant au « temps des loisirs », il dépend de plus en plus de « professionnels ». En fait, les loisirs sont des activités proposées sur le marché des loisirs par des spécialistes des loisirs: on s'inscrit à un club de poterie, de danse, de foot, on est membre d'une chorale, des scouts, d'un conservatoire, on passe ses vacances dans un village conçu pour cela, bref on *consomme* des loisirs. Si le travail ne m'intéresse pas, je me réalise au cours de mes loisirs et inversement, si je m'épanouis dans mon travail, je rogne sur les loisirs. Je passe de l'un à l'autre avec facilité, sans pour autant rompre avec cette rythmique qui a l'apparence de l'évidence. Les « statistiques » « démontrent » que plus la productivité s'accroît plus le temps de travail baisse: de 1880 à 1984, la durée moyenne de travail dans l'industrie et le bâtiment passe de 3 177 heures à 1 668 heures (Yonnet, 1999). Roger Sue rapporte au temps éveillé le temps de travail sur l'ensemble de la vie d'un individu « moyen » et constate que celui-ci représentait 70 % en 1850, 43 % en 1900 et 18 % en 1980 (Yonnet, 1999) et qu'avec l'allongement de la vie et la prolongation des formations, ce pourcentage va encore baisser. Aucun chiffre ne dit vraiment ce que vit l'individu dans son corps et dans sa tête – d'autant qu'il peut être un homme ou une femme et que le rapport au travail et au non-travail n'est pas le même, compte tenu du travail domestique grandement assumé par ces dernières. Le temps de travail peut baisser et son intensité nerveuse augmenter. Dans ce cas, que signifie un tel chiffre? De même, le temps de loisir est-il celui du repos, de la détente, de l'introspection ou un temps contraint par une activité de loisir programmé? Roger Sue (1980) liste différents types de loisirs, des « physiques » (comme le sport), des « pratiques » (bricolage et jardinage), des « culturels » (télévision, lecture, cinéma, etc.) et « sociaux » (café, associations, etc.). Certains exemples adhèrent à plusieurs définitions: le jardinage est également « physique » ou « social », dans le cadre d'un jardin partagé ou de réinsertion. La télévision – particulièrement chronophage – illustre parfaitement le loisir

« passif » alors que l'engagement associatif est « actif ». Et où placer la sexualité, se demande Yonnet? Qui répond, non sans humour :

Les « relations sexuelles » figurent parmi les cent quatre-vingt-dix-neuf activités proposées par la nomenclature de base de l'enquête sur les emplois du temps, à titre d'« activités privées » classées dans une sous-rubrique « autres besoins privés », qui succède elle-même à d'autres sous-rubriques: « soins personnels » et « soins médicaux ». L'ensemble est classé dans le chapitre « toilette », l'une des composantes du décidément inénarrable « temps physiologique ». Pour l'INSEE, faire l'amour, c'est faire sa toilette, et récupérer des autres temps sociaux tout en satisfaisant un besoin physiologique privé, comme se laver les dents, se coiffer ou déféquer. (Yonnet, 1999)

Où classer la relation sexuelle? Dans la case « travail » (pour un-e prostitué-e)? Dans celle du « temps contraint » (le devoir conjugal)? Dans le « loisir » (pour le pur plaisir...)? Mais alors, est-ce avec le/la partenaire légitime? Ce qui vaut pour le sexe vaut pour les autres pratiques temporalisées... Sans compter les loisirs entremêlés, je fais l'amour en écoutant de la musique ou en jardinant ou en siestant: que comptabiliser et sous quelle rubrique?

Cette question de classement recoupe celle des fonctions du loisir. Joffre Dumazedier (1962) suggère « [...] trois fonctions majeures du loisir: fonctions de *délassement*, de *divertissement* et de *développement* ». Il va de livres en articles en préciser les contours, en mesurer les évolutions et en analyser les contenus. Il restera constant sur ce qu'il considère comme essentiel et qui figure dans le titre interrogatif de son ouvrage-manifeste (qui se vendra à plus d'un million d'exemplaires!), *Vers une civilisation des loisirs*? Lorsqu'il paraît en 1962, il a été précédé par un substantiel dossier de la revue *Esprit* (« Le loisir », juin 1959) concocté par Joffre Dumazedier, avec des contributions de Michel Crozier, Pierre Fougeyrollas, Alain Touraine, René

Kaës, Jean-Marie Domenach et par un essai de Georges Hourdin, *Pour une civilisation des loisirs* (Calmann-Lévy, 1961) et sera suivi par « La révolution des loisirs » (*Janus*, n° 7, 1965) et *Des loisirs pour quoi faire?* de Jean Fourastié (Casterman, 1970). Si, incontestablement Joffre Dumazedier est le théoricien de l'émergence d'une nouvelle civilisation qualifiée par la place de choix réservée aux loisirs, il met ses pas dans ceux de Thorstein Veblen (*Théorie de la classe de loisir*, 1899, trad. fr., Gallimard, 1970), Henri Lefebvre (*Critique de la vie quotidienne*, tome 1, Grasset, 1947), Johan Huizinga (*Homo Ludens*, 1938, traduction française, Gallimard, 1951), Georges Friedmann (*Le travail en miettes*, Gallimard, 1956) et Pierre Naville (*De l'aliénation à la jouissance*, Anthropos, 1957). Un absent de taille: Guy Debord (1931-1994), qui trace à la craie sur un mur de la rue de Seine, au printemps 1953, le graffiti suivant: « Ne travaillez jamais ». Injonction qu'il respectera scrupuleusement. Guy Debord cultivera le loisir, avec une rare élégance et une grande constance et en fera l'objet d'une réflexion permanente, d'abord au nom de l'Internationale lettriste (avec plusieurs articles dans les revues *Potlatch* et *Les Lèvres nues*), puis celui de l'Internationale situationniste (là aussi avec de nombreux textes). La critique radicale du capitalisme, et plus généralement du productivisme, combinée à une écologie politique conduit Guy Debord à découpler travail et loisirs (Debord, 2006), non pour les opposer mais les disjoindre et redonner à chaque terme son sens. Tout travail peut devenir un loisir et réciproquement, à condition toutefois de leur attribuer la liberté qu'ils exigent pour autonomiser chacun et non pas l'assujettir.

Avec le capitalisme « liquide » qui se déterritorialise (peu importe où il produit, l'essentiel n'est pas le lieu mais la connexion) et précarise la main-d'œuvre (il ne s'agit plus comme au temps du capitalisme « solide » de discipliner, former et fidéliser des salariés à vie, mais de jouer sur la flexibilité de chargé-e-s de mission, auto-entrepre-

neurs jetables...), le travail et les loisirs appartiennent à la consommation, indépendamment l'un de l'autre. Il faut noter que l'expression de « société de consommation » date de 1967 (sous la plume de Jean-Marie Domenach dans un dossier de la revue *Esprit* consacré aux États-Unis), qu'elle se banalise très rapidement après la théorisation qu'en propose Jean Baudrillard en 1970, au point de faire oublier que durant plusieurs siècles travail et loisirs étaient liés. Dorénavant, le patron consomme le travail de son employé qui vit sa situation comme une consommation de ses compétences et d'une partie de son temps, conservant une autre partie pour consommer des distractions, du repos, de la détente, des voyages, des « expériences » sexuelles, du « développement personnel ». Cette nouvelle donne caractérise-t-elle une « civilisation » ? Il semble que le travail en se raréfiant (le plein-emploi n'est plus envisagé et le chômage structurel s'affirme comme durable) perd son attribut existentiel pour n'être plus qu'un moyen de vivre, réservant à d'autres activités (loisirs ?) la finalité de se réaliser, de se connaître, de grandir en soi. Évidemment, il convient de dialectiser ces propos, d'établir des processus ayant des temporalités différentes et des effets divergents, voire contradictoires, de dessiner une écologie existentielle (Paquot, 2005; 2008; 2014). La culpabilité tarade plus d'un demandeur d'emploi, la menace d'un plan social stresse de nombreux salariés, la difficulté à enchaîner les missions déstabilise des bureaux d'études, des agences d'architectes, des collectifs d'artistes, etc. Personne n'est semblable face au travail et aux loisirs. Celles et ceux qui réussissent à vivre selon leurs idées, leurs convictions, leurs rythmes bénéficient d'une sérénité qui fait défaut à celles et ceux dont les envies sont contrariées par mille obstacles (familiaux, professionnels, culturels, médicaux, etc.). Il est temps de dénoncer les dégâts du productivisme et d'expérimenter des alternatives qui subsument et le travail et les loisirs et facilitent la transversalité des désirs, leur en-cours.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BEVORT, A., JOBERT, A., LALLEMENT, M. et MIAS, A. (dir.), *Dictionnaire du travail*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.
- CACÉRÈS, B., *Loisirs et travail du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1973.
- CÉARD, J., « Les problèmes du loisir au XVI^e siècle », in ANDRÉ, J.-M., DANGEL, J. et DEMONT, P. (dir.), *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique*, Bruxelles, Latomus, 1996, p. 513-525.
- CORBIN, A. (dir.), *L'Avènement des loisirs, 1850-1960*, Paris, Aubier, 1995.
- DEBORD, G., *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2006.
- DUMAZEDIER, J., *Vers une civilisation du loisir ?*, Paris, Seuil, 1962.
- DUMAZEDIER, J., « Temps libre et loisir, nouvelles tendances de la recherche sociologique internationale, 1970-1980 », *Temps Libre*, n° 1, 1980, p. 67-85.
- DUPAYS, S., « Le mot *loisir* dans l'histoire du français », *Le Français moderne*, vol. 74, n° 2, 2006, p. 183-200.
- FOURASTIÉ, J., *Des loisirs pour quoi faire ?*, Paris, Casterman, 1970.
- GREEN, A.-M. (dir.), *Les Métamorphoses du travail et la nouvelle société du temps libre. Autour de Joffre Dumazedier*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- LAFARGUE, P., *Le Droit à la paresse*, introduction de Maurice Dommanget, Paris, Maspero, 1972 [1883].
- LANFANT, M.-F., *Les Théories du loisir*, Paris, Presses universitaires de France, 1972.
- LE GOFF, J., « Temps du travail, temps du loisir au Moyen Âge », *Temps Libre*, n° 1, 1980, p. 51-60.
- MOREAU, J.-P., « La notion de loisir aux dix-septième et dix-huitième siècles », *Revue française de civilisation britannique*, dossier « Les usages du temps libres », vol. XIV, n° 2, 2007, p. 11-52.
- MOREAU-CHRISTOPHE, L.-M., *Du droit à l'oisiveté et de l'organisation du travail servile dans les Républiques grecques et romaines*, Paris, Guillaumin, 1849.
- PAQUOT, T., *L'Art de la sieste*, Paris, Zulma, 1998.
- PAQUOT, T., *Éloge du luxe. De l'utilité de l'inutile*, Paris, Bourin éditeur, 2005.
- PAQUOT, T., *Petit Manifeste pour une écologie existentielle*, Paris, Bourin éditeur, 2007.
- PAQUOT, T., *Utopies et utopistes*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2007.
- PAQUOT, T., « Paresse », in BEVORT, A., JOBERT, A., LALLEMENT, M. et MIAS, A. (dir.), *Dictionnaire du travail*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 519-524.
- PAQUOT, T., « Un temps à soi. Pour une écologie existentielle », *Esprit*, déc. 2014, p. 18-35.
- SUE, R., *Le Loisir*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1980.
- VEBLEN, T., *Théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, 1970.
- YONNET, P., *Travail, loisir. Temps libre et lien social*, Paris, Gallimard, 1999.

TRAVAIL ET LOISIR. Du loisir antique au loisir contemporain par Michel Bellefleur

RÉSUMÉ. Le but de cet article est de développer une hypothèse macrohistorique au sujet de la représentation et de la réalité du loisir qui est la suivante: aussi longtemps que l'humanité n'a disposé que d'instruments de production pré-industriels ou pré-technologiques, une représentation ou conception relativement stable du loisir a perduré à travers de nombreux siècles: son existence a été justifiée en tant que mode de vie privilégié pour les classes sociales dominantes, en parfaite dichotomie avec le travail qui était l'apanage exclusif des classes dominées. À partir du moment où la révolution industrielle va transformer les modes et les rapports sociaux de production sous la direction de la bourgeoisie comme classe dominante, les formes du loisir contemporain vont apparaître comme lieu de la consommation de la richesse réalisée par le développement prodigieux des forces productives. Ce loisir contemporain, dans un premier temps, sera un privilège de la bourgeoisie comme classe dominante et une manifestation de sa domination. Dans un deuxième temps, il deviendra accessible à des couches sociales de plus en plus larges, au sein des sociétés libérales, dans le cadre de la société «dite» de consommation, pour autant que cette consommation devienne un instrument essentiel pour le développement des intérêts de la classe bourgeoise et un rouage nécessaire à la reproduction des rapports sociaux existants.

ABSTRACT. The purpose of this article is to explore a macrohistorical hypothesis concerning the depiction of leisure as opposed to the reality of leisure, a hypothesis which, briefly, may be stated as follows: throughout the countless centuries during which humanity possessed only pre-industrial or pre-technological tools, there persisted a fairly stable depiction or notion of leisure; the existence of leisure was justified as a privileged way of life enjoyed by the dominant classes of society, in perfect dichotomy with work, which was associated exclusively with the dominated classes. From the moment when the industrial revolution, under the direction of the *bourgeoisie* as dominant class, began to transform the means of production and the social relations arising from

production, contemporary forms of leisure began to make their appearance as a visible means of consuming the wealth made possible by the prodigious development of the forces of production. Initially, this contemporary leisure was revealed as a privilege of the *bourgeoisie* in its role as the dominant class and served to point up its position. Subsequently, in liberal societies, leisure activities became accessible to an ever-wider social group within the framework of the so-called "consumer society", in proportion with the degree to which consumerism had become an instrument necessary for the development of the interests of the *bourgeois* class and an essential cog wheel in the continuation of existing social relations.

INTRODUCTION

L'évolution du loisir, tant dans les conceptions qui en ont été élaborées au cours de l'histoire de la pensée que dans les réalités sociales correspondantes, au-delà des «visions du monde» ou des idéologies qui ont proliféré sous des formes philosophiques, religieuses ou autres, est demeurée très près des transformations survenues au sein des modes de production qui se sont succédé, de l'organisation sociale du travail et du partage, au sein des classes sociales, des richesses plus ou moins grandes qui en ont résulté. Cette observation, que nous allons étayer tout au long de cet article, permet de formuler une hypothèse macro-historique qui est la suivante: aussi longtemps que l'humanité n'a disposé que d'instruments de production pré-industriels ou pré-technologiques, une représentation ou conception relativement stable, quoique avec des variantes mineures, a perduré au sujet du loisir à travers de nombreux siècles: son existence a été justifiée en tant que mode de vie privilégié pour les classes sociales dominantes, en parfaite dichotomie avec le travail qui était l'apanage exclusif des classes dominées.

Celles-ci n'ont connu le loisir en règle générale que de façon sporadique et selon la formule célèbre du Juvenal «panem et circenses» (du pain et des jeux), tel que défini par la domination qu'elles subissaient. La dichotomie travail-loisir a été brisée par la bourgeoisie en ascension vers le pouvoir au cours de sa phase révolutionnaire. L'arme essentielle qui a assuré le pouvoir social à la bourgeoisie réside dans le fait que, tout en prenant le contrôle

du commerce, elle a su animer la révolution industrielle, mettre la science et la technique au service de la production et réaliser ainsi un niveau de richesses que l'humanité n'avait jamais connu. Pour ce faire, elle a dû «ennoblir» le travail et en faire une obligation pour tous dans le sillage de ses intérêts, tout en menant une opération idéologique de disqualification du loisir dans sa version antique. Devenue classe dominante par un processus d'exploitation du travail lui assurant le pouvoir économique et s'étant approprié le pouvoir politique et idéologique essentiel à sa perpétuation comme classe dominante, elle va inventer un nouveau loisir comme lieu de la consommation de la richesse produite par le développement prodigieux des forces productives, pour autant que cette consommation devienne un instrument essentiel et nécessaire à la survivance et au développement de ses intérêts de classe, c'est-à-dire à la reproduction des rapports sociaux existants.

Il y a donc un choix de perspective à la base de ce texte, qui est celui d'analyser le travail et le loisir sur la toile de fond des rapports de classes et de leurs liens avec l'évolution des modes de production. L'article ne vise cependant pas à étudier des auteurs en particulier; ceux qui sont cités ne le sont que pour illustrer l'hypothèse explorée.

I. TRAVAIL ET LOISIR, DANS LA SOCIÉTÉ PRÉ-INDUSTRIELLE

En ancien français, le mot «travailler» a comme ancêtre le verbe «tribuler» qui signifiait «torturer». Il nous en est resté le mot «tribulation» qui désigne une affliction ou un chagrin, que ce soit du corps ou de l'âme. Le mot affliction, dans sa connotation juridique de «peines afflictives», exprimait le fait qu'un jugement de cour décréait à l'endroit d'un condamné qu'il serait soumis à des châtements corporels: bastonnade, travaux forcés, envoi aux galères, etc. En anglais ancien, le mot «toil» renvoie à l'idée de torture et, en espagnol, le mot «tripolum» signifiait «instrument de torture».

Dans les langues latines, travailler a comme équivalent le verbe «laborare» qui est aussi à l'origine de notre verbe actuel «labourer». Or, il est connu que labourer le sol, aux époques où cette activité était réalisée à partir de la traction humaine (et même animale) constituait une occupation particulièrement pénible tout autant que nécessaire. Et le langage a évolué de «labour»

à «labeur» comme expression générale de la souffrance, du tourment et de la «pénibilité» associés à certaines actions humaines. En termes bibliques, cela se situe dans le sillage de la double condamnation d'Adam et d'Ève à leur sortie du paradis terrestre: à l'homme ou à l'humanité en général, il est dit: tu gagneras ton pain à la sueur de ton front; à la femme en particulier, il est dit: tu enfanteras dans la douleur. À ce propos, le langage populaire parle bien du «travail» de la femme qui est sur le point d'accoucher d'un enfant. Il n'est pas encore venu à l'idée de beaucoup de femmes de considérer cela comme un loisir!

Par ailleurs, il faut considérer que travailler, au sens latin de «laborare», était une tâche servile chez les Romains, qu'elle était dévolue aux esclaves et aux petits artisans (eux-mêmes souvent des esclaves affranchis) et qu'elle constituait une activité indigne du citoyen libre. Pour celui-ci, un statut social privilégié lui permettait d'être le premier à jouir de la consommation sans avoir à participer aux processus de production des biens nécessaires à la subsistance. Il en était de même pour le citoyen grec.

Aussi les termes et les expressions latins et grecs *opus facere* et *pratein* (et *praxis*) n'avaient-ils que le sens général de «faire oeuvre», agir ou accomplir une activité. Ils ne comportaient pas l'idée de souffrance et de labeur pénible. Cette lacune sémantique, si l'on peut parler ainsi, est l'expression d'un partage des rôles sociaux entre les classes sociales de l'époque. Le travail en tant que fonction productrice est le lot des groupes dominés dans ces sociétés. Les activités humaines telles celles de s'occuper des affaires de la cité, de la politique et de la guerre, de la religion, des arts et des lettres, des jeux dramatiques comme des jeux olympiques, etc., sont réservées aux classes supérieures¹. La dualité esclave et citoyen libre de l'antiquité deviendra la dualité serfage et aristocratie au moyen-âge. Et il y aura ainsi dans l'histoire des

1. Engels a bien illustré cette situation historique en disant: «La scission de la société en une classe exploiteuse et une classe exploitée, en une classe dominante et une classe opprimée était une conséquence du faible développement de la production dans le passé. Tant que le travail total de la société ne fournit qu'un rendement excédant à peine ce qui est nécessaire pour assurer strictement l'existence de tous, tant que le travail réclame donc tout ou presque tout le temps de la majorité des membres de la société, celle-ci se divise nécessairement en classes. À côté de cette grande majorité, exclusivement vouée à la corvée du travail, il se forme une classe libérée du travail directement productif, qui se charge des affaires communes de la société: direction du travail, affaires politiques, justice, sciences, beaux-arts, etc. . . » in *Anti-Dühring*. Paris, Éditions sociales, 1973, p. 317-318.

groupes sociaux dominants, et conséquemment privilégiés, qui seront soustraits à l'obligation de travailler jusqu'à ce que la bourgeoisie supplante les anciennes classes sociales traditionnellement dominantes et généralise la nécessité du travail à l'ensemble des classes sociales, tout en le faisant d'une façon très inégalitaire, au cours de la révolution industrielle. Que le fait de travailler ait perdu sa connotation péjorative et acquis certaines lettres de «noblesse» est donc un phénomène assez récent dans l'histoire de l'humanité. Cela va même à l'encontre d'une tradition philosophique et religieuse. Aristote, dans sa *Politique*, considère le travail comme avilissant et le lot des esclaves:

. . . Par les lois de la nature, dit-il, il y a des hommes faits pour la liberté et d'autres pour la servitude, auxquels, et par justice et par intérêt, il convient de servir².

Leurs métiers (ceux des esclaves), continue-t-il, ne conviennent ni à l'honnête homme, ni au bon citoyen . . .³ L'esclave est une propriété instrumentale animée⁴, une propriété de la maison⁵. Et il continue: L'usage des esclaves et des bêtes est à peu près le même et l'on en tire les mêmes services pour les besoins de la vie⁶.

En fait, il n'a jamais été rentable d'user trop rapidement et inconsidérément les moyens de production. Aussi Aristote recommande de traiter les esclaves avec humanité de façon à en tirer le meilleur profit en les rendant satisfaits de leur sort. Tout en s'interrogeant sur la «naturalité» de l'esclavage, il adopte une position pratique qui aura pour effet de consacrer le travail et le loisir comme apanages antithétiques et exclusifs de classes sociales opposées:

Quoique, dit-il, la distinction de l'homme libre et de l'esclavage par nature ait ses partisans et ses contradicteurs, au moins ne fait-il aucun doute qu'il se rencontre partout des combinaisons de personnes dans lesquelles il importe à l'une de servir, à l'autre de commander et de prendre le rôle pour lequel la nature les a prédestinées⁷.

Il y a en effet, face à cela, toute une conception du monde et de la place de l'homme en son sein. Chez les Romains, le mot monde

2. Aristote, *La politique*. Ed. Gonthier, Coll. Médiations no 14, 1971, p. 22

3. *Ibidem*, p. 51

4. *Ibidem*, p. 20

5. *Ibidem*, p. 21

6. *Ibidem*, p. 23

7. *Ibidem*, p. 25

(mundus) signifiait ordre, équilibre, harmonie et beauté (analogie avec la vie dite « mondaine »), tout comme le cosmos chez les Grecs. L'idéal de vie proposé était la connaissance contemplative de cet ordre universel des êtres et des choses qui s'offrait à l'homme comme un donné, sans prendre en considération que cet ordre comportait aussi ses vicissitudes telles que les cataclysmes, les intempéries, les maladies épidémiques, les famines ainsi que les actions humaines les moins nobles telles que les guerres, les rapines et la violence sous toutes ses formes. L'idée d'une action de l'homme sur son environnement naturel était perçue comme une triste nécessité et s'occuper de ces choses considérées vulgaires était attribué aux groupes sociaux vus comme sous-produits de l'espèce humaine: esclaves, serfs et souventes fois aussi, les femmes⁸.

D'une part, la relation concrète de l'homme à la nature était empreinte d'un fatalisme à diverses facettes associé à un sentiment d'impuissance; d'autre part, l'ordre des choses était sanctionné par la référence à un principe méta-naturel et méta-social, généralement une divinité, qui avait décidé qu'il en serait ainsi. L'idée d'un pouvoir réel de l'homme sur la nature et sa capacité de transformer son environnement ne naît qu'avec le bas moyen-âge et la Renaissance où apparaissent les premiers développements de la science moderne⁹. Auparavant, la nature se pose à l'homme un peu à la façon d'un déterminisme insurmontable face auquel il faut céder, si l'on ne peut composer avec lui.

En conséquence, la réponse historiquement apportée par les sociétés traditionnelles à la nécessité de la reproduction de la vie sociale a été une division stricte des tâches sociales. Aux basses classes on confie la production de la subsistance matérielle pour l'ensemble de la société. Les classes dites supérieures se réservent

8. Au sujet de la situation historique de l'oppression féminine, Engels dit: «La première opposition de classe qui se manifeste dans l'histoire coïncide avec le développement de l'antagonisme entre l'homme et la femme dans le mariage conjugal, et la première oppression de classe, avec l'oppression du sexe féminin par le sexe masculin». *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*. Moscou, Ed. du Progrès, 1976, p. 104).

9. On considère généralement que les premiers développements de la science moderne et leur application aux instruments de production se situent dans la période qui va de la Renaissance au siècle des Lumières, dans le sillage d'une tradition culturelle disqualifiant à ce sujet la période médiévale. Cependant, des études récentes montrent que le bas moyen âge, notamment du XI^e au XIII^e siècle, a été une période fort féconde à ce sujet. Voir J. Gimpel, *La révolution industrielle au Moyen Âge*. Paris, Seuil, 1975 et R. Pernoud, *Pour en finir avec le Moyen Âge*. Paris, Seuil, 1977.

le reste des tâches sociales, jugées plus conformes à la véritable nature humaine. C'est là qu'apparaît le sens antique, dit aristotélien, du loisir: *état ou condition sociale d'un homme libre à qui sont ouverts tous les champs de l'action sociale, mais qui n'est pas astreint à l'obligation de travailler.*

En grec antique, le terme équivalent de notre terme loisir est le mot «scholè» qui regroupait les sens suivants: repos, absence d'occupations, temps suffisant pour s'adonner à quelque chose, étude, etc. Le même terme est aussi l'ancêtre direct du mot «école», celle-ci étant comprise comme le lieu où l'on s'initie aux arts, à la rhétorique, à la philosophie, aux sciences naturelles, etc., bref à toutes les choses utiles à ceux qui sont destinés à prendre les commandes de la vie sociale et politique. Le sens antique de loisir constitue donc l'expression ou le reflet d'une situation de classe privilégiée alors que le travail représente le lot de la classe dominée. Celle-ci a le monopole de l'activité productrice tandis que l'autre a le quasi-monopole de la consommation. Le loisir dans cette société avait un caractère de noblesse et le travail, un caractère de trivialité. Il faut noter que ce partage de rôles sociaux permettant à une catégorie de gens de s'adonner librement à des idéaux de vie contemplative, spéculative ou administrative constituait aussi une structure de pouvoir où une minorité souvent infime profitait du labeur de la majorité tout en perpétuant à son avantage un ordre social précis¹⁰. Dans de telles sociétés, où le développement des instruments de production était à un niveau fort rudimentaire et évoluait peu parce que les élites ne s'y intéressaient guère ou le sous-estimaient, il n'était pas question de l'abondance pour tous, le savoir des élites restant largement dissocié de la vie productive.

Le privilège et le pouvoir des uns étaient fondés sur la misère et la soumission des autres, avec l'appareil répressif d'usage qui permettait la reproduction d'un système d'exploitation établi. Il est un adage qui veut que l'on ne naisse pas esclave, mais qu'on le

10. En général, la répartition démographique des classes sociales dans les sociétés pré-industrielles faisait que la grande majorité de la population était dominée par une minorité privilégiée et vivait dans un état de carence plus ou moins grand selon son appartenance à tel groupe ou à telle catégorie sociale. Par exemple, B. Cacères souligne qu'en France, au moment où éclate la révolution de 1789, la noblesse et le clergé comptent pour un peu moins de un demi million sur une population globale de vingt-six millions d'habitants. (*Loisirs et travail du moyen âge à nos jours*. Paris, Seuil, 1973, p. 125).

devienne; mais il ne tient plus à partir du moment où une société érige en système l'étanchéité des classes. On peut à ce moment naître de parents esclaves ou serfs et le demeurer sa vie entière. En ce sens, le passage d'un mode de production esclavagiste à un mode de production féodal, s'il a eu pour effet d'humaniser quelque peu les conditions de vie des membres des classes laborieuses quant à leur statut d'êtres humains à part entière, n'a pas changé leur situation quant au travail ou au loisir, les instruments de production ayant peu évolué et les rôles sociaux au sein de la structure de classes n'ayant pas changé. Or l'élaboration d'un ordre social a généralement l'effet d'occulter après coup la provenance initiale des privilèges et de la richesse.

Il est notoire, dit Karl Marx en parlant de l'accumulation antérieure au mode de production capitaliste, que, dans l'histoire réelle, c'est la conquête, l'asservissement, la rapine à main armée, le règne de la force brutale qui ont joué le grand rôle¹¹.

Cette situation s'est perpétuée pendant de nombreux siècles. Évidemment, le christianisme a cherché à assagir les moeurs, à répandre la charité et à réprimer certaines formes de violence, mais n'a pas modifié fondamentalement les structures sociales issues de l'antiquité, ni les rapports d'exploitation de classes qui en découlaient. Il est resté braqué sur un univers spirituel souvent peu conscient des réalités matérielles et sanctionnant l'ordre social existant. Le Christ dit: «Rendez à César ce qui est à César . . .¹²», sans s'inquiéter de la provenance de la richesse de César. Au XIII^e siècle, la pensée de St-Thomas d'Aquin justifie la monarchie comme système social¹³, tout comme à partir de la Réforme, l'éthique protestante sera promue parallèlement à la montée du capitalisme, comme l'a montré Max Weber¹⁴. L'évangile fourmille de textes dénonçant la richesse matérielle. Le Christ chasse les vendeurs du Temple¹⁵. Il dit au jeune homme riche: «Vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres . . .; puis, viens, suis-moi¹⁶». Il dit ensuite: «Il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le

11. Marx, K., *Le capital*, livre I, section 8, XXVI

12. St Luc, V, 20, 25

13. St Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2a, 2ae, q. 50, a. 2

14. Weber, M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris, Plon, 1964

15. St Luc, V, 19, 45

16. St Matthieu, VI, 19, 21

royaume des cieux¹⁷». Il prend parti pour l'activité spirituelle de préférence à l'activité matérielle: à Marthe qui se plaint que sa soeur Marie ne l'aide pas aux travaux ménagers, tout en l'écou- tant, il répond: «Marie a choisi la meilleure part; elle ne lui sera pas enlevée¹⁸». Par ailleurs, ce type de discours sur la richesse et l'activité matérielle n'est pas nouveau dans l'histoire de la pensée. On le retrouve chez Platon cinq siècles plus tôt¹⁹. La recherche des richesses empêche l'homme, selon lui, de s'occuper de son «Loi- sir», autrement dit, de ce qui importe vraiment et de ce qu'il y a dans la nature humaine de plus élevé et de plus noble: la contem- plation et la connaissance des idées. «L'intelligence, dit-il, est la reine du ciel et de la terre²⁰».

Ce qu'il y a de remarquable, tant dans ces textes évangéli- ques que dans la doctrine platonicienne, est que la richesse matérielle est méprisée au même titre que ce qui permet de l'obtenir, c'est-à-dire le travail. Marie est préférée à Marthe parce qu'elle s'adonne à l'action contemplative. Le jeune homme riche est condamnable parce qu'il ne parvient pas à se délester de sa fortune, autrement dit à «se purifier», quoi qu'il ait pu faire pour l'obtenir. Platon, parlant des esclaves qui ont essentiellement le travail comme rôle social, dit: «Les hommes ont été privés de la moitié de leur part d'intelligence par Zeus, du jour où il en fait des esclaves²¹». Dans le même texte, il fait la remarque qu'ils sont «un bétail dont la possession est embarrassante²²», tout en recom- mandant de les traiter avec «justice». Pour lui comme pour Aristote, comme nous l'avons vu antérieurement, la dichotomie travail-loisir est le reflet fidèle de la structure de classes de leur société. Pour ce qui est des textes évangéliques, leur myticisme et leur ascétisme se sont doctrinalement assouplis, sans toutefois disparaître, d'une façon proportionnelle à l'institutionnalisation de l'Église comme réalité ou puissance temporelle appelée à composer et à se situer par rapport à la structure de classes.

Cette division des rôles sociaux face à l'activité productrice est aussi, bien avant la division du travail de la révolution

17. St Matthieu, VI, 19, 24

18. St Luc, IV, 10, 42

19. Platon, *Les lois*, V (742-3) et VIII, 831

20. Platon, *Phédo*, 28

21. Platon, *Les lois*, VI, 776-7

22. Platon, *Ibidem*

industrielle²³, une expression sociale du divorce de l'intelligence et de la main. St-Thomas d'Aquin dit: «Lorsqu'ils reçoivent un ordre, l'esclave est mû par son maître et le sujet par son prince²⁴». Il y a continuité entre le rôle et le statut social: c'est la «prudence» et le «libre arbitre» du maître et du prince qui doivent décider de l'action à entreprendre avec obéissance par l'esclave et le sujet. Cette dichotomie s'énonce chez St-Thomas d'Aquin, dans le même texte, comme le rapport de l'«art architectonique à l'art manuel». L'un pense, conçoit et ordonne, l'autre exécute. Il y aurait une habileté de l'intelligence propre à certains groupes sociaux qui serait supérieure à l'habileté manuelle d'autres groupes sociaux, d'où la distinction traditionnelle entre arts serviles et arts libéraux, culture populaire et culture des élites, entre le travail et l'«oeuvre».

Il s'est établi dans l'histoire une distinction de raison qui était l'expression intellectuelle d'une distinction sociale: à savoir qu'il revenait à un groupe relativement restreint de penser et de définir les buts et finalités, tandis qu'il était dévolu à d'autres le soin de les exécuter. Et il était considéré comme normal de confier le pouvoir social à ceux qui avaient la capacité de penser à la fois les finalités ultimes et l'intérêt général. De là découle l'idée d'une aristocratie comme classe sociale somme toute peu nombreuse, mais capable de gouverner dans le sens du bien commun. Si elle se trouvait à gouverner plutôt dans le sens de ses intérêts de classe, elle devenait une oligarchie, dans le même sens péjoratif qu'une royauté qui se transformait en tyrannie.

Cette appropriation de l'intérêt général par une classe sociale a connu de nombreuses formes historiques marquées de vicissitudes amplifiées par le caractère héréditaire des privilèges ainsi créés. En ce sens, il y a une filiation directe entre la lignée royale traditionnelle et la propriété bourgeoise actuelle. Il s'est produit un phénomène d'occultation des intérêts de classe sous le paravent

23. Chez les Grecs de l'antiquité, la division du travail doit être comprise non pas dans le sens d'un fractionnement des opérations techniques d'une même production en vue d'améliorer le rendement du travail, comme chez A. Smith par exemple et plus tard chez F.W. Taylor, mais dans celui d'une conformité de l'action laborieuse avec les dispositions naturelles et talents propres à chacun. Il s'agit donc d'une division sociale du travail fondée sur les aptitudes naturelles et particulières de chaque travailleur à exécuter tel ou tel type de tâche. Voir à ce sujet J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs II*. Paris, Éd. Maspéro, 1971, p. 16-36.

24. St Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2a, 3ae, q. 50, a.2

de l'intérêt commun, ce qui a permis à propos du travail, selon l'expression marxiste, d'«exproprier» les producteurs d'une partie plus ou moins grande de leur production. En somme, l'histoire réelle montre à profusion que l'idéal antique du roi-philosophe ou du sage au pouvoir était largement utopique, ou du moins qu'il a rarement été l'expression de la réalité. Par ailleurs, qu'il s'agisse d'un gouvernement sage et dévoué au bien commun, ou encore d'un gouvernement despotique ou tyrannique, il est clair que dans chaque cas, l'exercice du pouvoir comportait le privilège de ne pas avoir à participer au processus de production des biens nécessaires à la subsistance. L'idée même de travailler a été dévaluée.

Certains autres textes évangéliques laissent à penser que le christianisme a lui-même contribué à cette dévaluation. Le Christ dit à ses disciples: «Regardez les corbeaux; ils ne sèment ni ne moissonnent, ils n'ont ni cellier ni grenier et Dieu les nourrit! Combien plus valez-vous que des oiseaux? . . .» et plus loin: «Regardez les lis, comme ils ne filent ni ne tissent. Or, je vous le dis, Salomon lui-même, dans toute sa gloire, n'a pas été vêtu comme l'un d'eux²⁵».

Saint Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, déclare qu'«il est licite à l'homme de travailler en vue des biens temporels par lesquels il puisse entretenir sa vie», mais dans une perspective eschatologique où il ne perd pas de vue le but ultime de son existence, c'est-à-dire les «biens spirituels auxquels il doit s'appliquer principalement» . . . «Les biens temporels, dit-il, sont soumis à l'homme pour qu'il en use à la mesure de ses nécessités, non pour qu'il mette en eux sa fin et dépense à leur sujet une sollicitude superflue» . . ., et il conclut en disant: «Il faut travailler, mais sans sollicitude²⁶». Pour lui, l'empressement excessif à rechercher les biens matériels est une préoccupation «païenne» qui détourne le chrétien de ses fins véritables. Le Christ ne dit-il pas à celui qui s'applique à thésauriser: «Insensé, cette nuit même, on va te redemander ton âme²⁷». Cette pensée présente l'homme comme un être, création de Dieu, qui est dans la nature par son corps, mais qui a une vocation extra-naturelle par son

25. St Luc, IV, 12, 24-28

26. St Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2a, 2ae, q. 55, a.6

27. St Luc, IV, 12, 20

âme. La nature est un milieu de vie avec lequel l'homme doit composer temporairement sans s'y attacher, sa véritable vocation étant ailleurs. St-Thomas d'Aquin souligne « . . . l'aide accordée par Dieu aux animaux et aux plantes indépendamment de toute oeuvre humaine » et formule « l'expérience que même les biens temporels nous seront fournis selon nos besoins, dès là que nous aurons fait ce que nous devons²⁸ ». Le moins que l'on puisse dire de cette doctrine est qu'elle n'incitait pas ou très faiblement à utiliser les connaissances en vue de l'amélioration des instruments de production. En fait, l'évolution des métiers, des techniques et des arts mécaniques se faisait largement en marge des doctrines philosophiques ou théologiques dominantes. Même les premiers résultats de la science dite moderne étaient suspects et parfois sujets à répression lorsqu'ils contredisaient ou perturbaient le dogmatisme théologique et philosophique existant.

Pendant de longs siècles a prédominé cette conception de la supériorité de la vie contemplative sur la vie active, celle-ci étant au service de l'autre. Révélateur est le fait que les classes sociales propagandistes de cette vie de « loisir » et de contemplation, que ce soit les églises ou les diverses formes d'aristocraties, étaient dans une position de pouvoir qui leur permettait de vivre l'idéal proposé tout en bénéficiant du labeur de la majorité, même au sein de sociétés qui n'avaient pas les moyens techniques de permettre à tous un seuil décent de subsistance. Les constructeurs de châteaux n'ont ordinairement pas été les mêmes personnes qui les ont habités. Les idéaux religieux qui ont amené la construction d'églises, de cathédrales et d'abbayes y ont consommé des générations de travailleurs, même en périodes de disette, de famine et d'épidémies. Le travail des masses humaines a longtemps servi à la gloire des princes tant laïcs que religieux. Ceux-ci polarisaient le monde des arts, des lettres et des sciences autour d'eux tout en laissant au peuple le monde des métiers définis comme arts de service. En fait, le travail humain, dans la mesure où il produisait au-delà de la simple subsistance, a permis de réaliser une accumulation que l'on pourrait qualifier d'improductive (oeuvres, monuments, thésaurisations non réinvesties, etc.), si on la compare à l'accumulation capitaliste. Cette accumulation improductive de la richesse contribuait à implanter l'immobilisme tant pour ce qui

28. St Thomas d'Aquin, *Ibidem*

a trait au développement des forces productives qu'aux rapports de classes. En fait, l'accumulation comme support à la production sera l'une des bases du dynamisme de la bourgeoisie dans son ascension sociale.

Parlant de la situation des travailleurs manuels en France à l'époque de la Renaissance, B. Cacérés dit: « Dans cette société où le plus grand nombre travaille pour la satisfaction de quelques-uns, où le roi et la Cour dépensent sans compter, où les marchands et les banquiers amassent des fortunes, dans cette société qui joue déjà « la ruée vers l'or », ceux qui sont riches deviennent plus riches encore, et les pauvres de plus en plus pauvres²⁹ ». Plus loin, parlant du règne de Louis XIV et de la construction du palais de Versailles, il dit: « Des milliers d'hommes anonymes sont morts pour la gloire d'un seul³⁰ ». Selon lui, cette époque du roi-soleil fut une période où « la vie du plus grand nombre fut peut-être une des plus douloureuses de notre histoire³¹ ». Les études historiques montrent à profusion que le travail exploité a existé bien avant la montée de la bourgeoisie comme classe dirigeante. Celle-ci, d'ailleurs, avant de prendre le pouvoir, a connu quelques siècles d'ascétisme. Ce qui lui a permis de devenir classe dominante a consisté en un curieux mélange de labeur permanent et de dynamisme dans le commerce ainsi que d'une recherche de l'innovation technique et scientifique.

Nous n'entrerons pas ici dans une histoire détaillée de la montée de la bourgeoisie, mais il faut reconnaître qu'avant d'être décriée comme exploitante du travail prolétarien, elle a connu une période d'austérité sous la férule des classes aristocratiques qu'elle a finalement supplantées. Elle a vécu pour elle-même en valorisant l'idée de travail bien avant qu'économistes et philosophes en fassent une doctrine structurée. Cette valorisation du travail se faisait en même temps que les penseurs apprivoisaient l'idée que les sciences pouvaient doter l'homme d'un pouvoir sur la nature et améliorer son sort:

Sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, dit Descartes, et que, commençant à les éprouver en quelques difficultés particulières, j'ai remarqué jusqu'où elles

29. Cacérés, B., *Loisirs et travail du moyen âge à nos jours*, *op. cit.*, p. 58

30. *Ibidem*, p. 84

31. *Ibidem*, p. 98

peuvent conduire et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes³².

L'idée que la science tout comme la philosophie ne répond pas qu'à une vocation spéculative, contemplative de l'univers, ou qu'elle est plus qu'une simple servante de la théologie, a fait graduellement son chemin dans l'histoire. La jonction de la science avec les techniques et les métiers a graduellement créé un développement prodigieux des forces productives et transformé l'idée que l'homme antique s'était faite de sa place dans la nature. Le cosmos n'est plus un donné immuable auquel l'homme doit s'accommoder. Il est devenu un univers d'objets à domestiquer et à aménager selon les fins humaines, entreprise gigantesque qui vise à recréer le monde en surmontant la condamnation originelle de l'homme et à reconstituer le paradis perdu. Cette ambition issue de la Renaissance a présidé au développement scientifique et technique qui conduira à la révolution industrielle à la fin du XVIII^e siècle, appelé pour cause le siècle des lumières.

Il y aura de là à notre siècle une véritable frénésie de la science qui frôlera souvent l'euphorie, au sujet de son pouvoir de transformer la nature et de sa capacité de solutionner les problèmes humains et sociaux. On n'imaginait pas encore que le «génie» scientifique et technique pût aussi vicier, polluer ou dégrader l'environnement naturel global de l'existence humaine. La science était appréhendée comme instrument au service de l'homme, au sens de la phrase célèbre de Bacon: «Il est certain que la science seule constitue la puissance de l'homme³³». Il y a dans cette phrase toute une réorientation de la science face au rôle social qu'on lui avait confié pendant des siècles. Elle va devenir une dimension fondamentale de l'action de l'homme sur la nature et elle va, au gré de son développement, révolutionner les formes du travail humain et l'ensemble de nos conditions de vie.

La science est ainsi progressivement évacuée du «loisir» au sens antique du terme. Descartes, grand philosophe et un des

32. Descartes, R., *Discours de la méthode*, in *Oeuvres et lettres*. Paris, Gallimard, Biblio. de la Pléiade, p. 168

33. Cité in Arvon, H., *La philosophie du travail*. Paris, P.U.F., 1961, p. 9

pionniers de la science moderne, mais aussi gentilhomme soucieux de préserver son statut social, est l'un de ceux qui a le plus fait pour mettre la science au service du labeur humain tout en se réservant la possibilité d'en faire le «loisir» de sa vie. D'une part, il veut que les sciences physiques, mécaniques et médicales soient fécondes en applications pour le bien humain. D'autre part, à la fin du *Discours de la Méthode*, parlant de fonder la science et la philosophie sur de nouvelles bases, il déclare ne pas aimer la gloire par excès, estimer le repos au-delà de toutes choses et il conclut son *Discours* en disant: «Je me tiendrai toujours plus obligé à ceux par la faveur desquels je jouirai sans empêchement de mon loisir, que je ne serais à ceux qui m'offriraient les plus honorables emplois de la terre³⁴». En lui cohabitent l'attachement à une vie confortable et sans souci matériel, due à son statut social, en même temps qu'une vision de la mise en application de la science au service de l'amélioration du sort de l'humanité. L'activité scientifique n'y perdra rien de sa noblesse, mais passera de la vie contemplative à la vie active. Descartes préfigure déjà pour la science ce que Marx dira de la philosophie deux siècles plus tard: «Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer³⁵».

Le loisir, en tant qu'état de vie de classes sociales non astreintes à l'obligation de travailler, ne résistera pas à la montée de la bourgeoisie. Déjà au siècle de Louis XIV, dit B. Cacérés, «... Pendant que la noblesse est paralysée par ses préjugés et les exigences de la Cour dans lesquelles le roi l'enferme, la bourgeoisie travaille et occupe ses loisirs à s'instruire. Entrepreneuse, curieuse, elle participe à tous les grands courants de son époque³⁶». Elle s'intéresse aux arts et aux sciences, tout en accumulant des richesses. Elle investit le commerce et l'industrie naissante, les premières manufactures tout en s'introduisant dans les professions libérales. Austère et studieuse, elle accumule du capital pendant que l'aristocratie dilapide sa fortune et doit recourir à elle pour se renflouer économiquement. Laborieuse, elle finira par dénoncer le parasitisme de ceux qui jouissent de la fortune sans avoir rien fait pour l'acquérir, sinon d'être nés dans les classes sociales privilégiées.

34. Descartes, R., *op. cit.*, p. 179

35. Marx, K., *Thèses sur Feuerbach*, in *L'idéologie allemande*. Paris, Éd. Sociales, 1975, p. 27

36. Cacérés, B., *op. cit.* p. 74

II. TRAVAIL ET LOISIR, DANS LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE

La montée de la bourgeoisie va graduellement détruire la dichotomie sociale issue de l'antiquité entre le travail et le loisir, à savoir que certaines classes ont le monopole du travail et de la vie pénible axée sur la simple subsistance alors que d'autres ont le privilège du loisir, de la consommation luxueuse et de la jouissance de la vie au sein d'une économie de prestige. La bourgeoisie revendiquera, contre l'aristocratie et pour elle-même, la présence de la dualité travail-loisir (ou production-consommation) au sein d'une même existence, ce qui ne veut pas dire qu'elle reconnaîtra le même droit aux travailleurs «prolétarisés» lorsque sous son égide, la révolution industrielle se mettra en route. Bien au contraire, elle ne fera que transférer à son avantage le résultat du travail des masses, lesquelles en avaient été privées traditionnellement pour le bénéfice de la monarchie, de l'aristocratie et du haut clergé.

Par contre, elle aura réussi à affranchir l'idée de travail de son étymologie péjorative, associée aux termes d'esclavage, de tourment, de torture, etc. Elle lui conféra une nouvelle valorisation sociale tout à fait positive, pour ainsi dire des titres de «noblesse bourgeoise», à l'exemple de ce qu'elle avait dû vivre pendant quelques siècles pour s'émanciper de la domination de la classe aristocratique. Cette nouvelle valorisation du travail trouvera sa consécration définitive en 1776 dans l'étude d'Adam Smith, intitulée *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, qui cherchera à démontrer que le travail est la cause et la source de la richesse d'une nation. Du coup, ce dernier va devenir simultanément une valeur sociale hautement estimée en même temps qu'un objet d'exploitation pour ceux qui aspirent à la richesse. La même bourgeoisie, une fois émancipée, consolidera son pouvoir en se projetant comme modèle à l'ensemble du corps social obligé de travailler, mais à son avantage exclusif; ce qui fera dire à Paul Lafargue un siècle après Adam Smith, dans un style pamphlétaire:

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 moribonde du travail, poussée jusqu'à l'épuisement des forces vitales de l'individu et de sa progéniture.

Et il ajoute:

Dans la société capitaliste, le travail est la cause de toute dégénérescence intellectuelle, de toute déformation organique³⁷

L'emploi par Lafargue du mot paresse comme expression d'un droit humain qui serait l'envers du droit au travail est une injure à la morale bourgeoise de son temps qui a fait de l'oisiveté, selon l'expression populaire, «la mère de tous les vices». En fait, la sur-valorisation du travail pour la bourgeoisie avait un effet idéologique de dévalorisation de la vie hors-travail. Le loisir perdait ainsi la richesse de son sens antique et ce qu'on lui avait accolé comme signification basculait dans l'orbite du travail. La science, jadis contemplative, devait se mettre au service de la production. Le fait de perdre son temps devenait immoral et source de vices. Même les fêtes civiques et religieuses devaient être limitées au minimum pour ne pas nuire au travail. Il n'était plus question de mépriser les richesses matérielles, car leur acquisition par un travail austère prédisposait à la béatitude céleste. Tout cela illustre en fait comment une classe sociale devenue dominante cherche à ajuster les valeurs sociales, et même les valeurs morales ou religieuses, dans le sillage de ses intérêts. Dans une seule phrase, A. Smith décrit ce que l'on pourrait appeler le nouvel idéal de vie promu par la bourgeoisie de son temps:

Les jouissances de la grandeur et de la richesse frappent l'imagination comme quelque chose de noble, de grand et de beau, qui mérite tous les travaux et toutes les peines nécessaires pour l'obtenir³⁸.

Ainsi, l'ascétisme de la bourgeoisie ne durera que le temps de son ascension vers la fortune et le pouvoir. Le labeur pénible de la masse des travailleurs exploités, en passant d'un régime aristocratique à un régime bourgeois, n'aura fait que changer de maître, même avec l'amplification des instruments de production. Par ailleurs, la bourgeoisie, en associant l'idée de travail à la production de la richesse et en rendant cette dernière désirable même au plan moral, opposait un matérialisme de fait au spiritualisme traditionnel. Ce matérialisme se concrétisera dans une nouvelle attitude face à la nature. Matérialisme et naturalisme

37. Lafargue, P., *Le droit à la paresse*, Paris, Ed. Maspéro, 1972, p. 121

38. Smith, A., *Théorie des sentiments moraux*, cité par Denis, H., in *Histoire de la pensée économique*, Paris, P.U.F., 1966, p. 191

sont deux concepts dont la démarcation est diffuse et qui sont souvent considérés comme synonymes. Le matérialisme confère une valeur humaine à la richesse reliée à la possession et à la consommation d'objets et ces objets ne sauraient provenir d'ailleurs que de la nature et d'une action transformatrice de l'homme sur elle, donc du travail. La valorisation du travail est conséquente à la valorisation de ses résultats. Paradoxalement, la montée de ce matérialisme dans l'univers du travail, de la technique et de la science se fera d'une façon concomitante au développement de l'idéalisme comme philosophie dominante. Une hypothèse explicative plausible serait que la bourgeoisie, comme classe sociale ascendante, se serait beaucoup plus inspirée de la philosophie dite du siècle des lumières et de l'Encyclopédie, ainsi que de la tradition philosophique anglo-saxonne que de l'idéalisme philosophique comme tel. Il est par contre un changement général que l'on peut observer à cette époque: c'est une nouvelle compréhension des relations de l'homme avec la nature, même chez les penseurs critiques ou idéalistes.

Kant dit: «Ainsi donc la nature, dans notre jugement esthétique, n'est pas jugée sublime parce qu'elle excite la crainte, mais parce qu'elle réveille en nous notre force³⁹». Il s'agit vraiment dans l'histoire d'une formulation différente de la situation de l'homme dans la nature. Celle-ci n'est pas seulement un donné à la fois mystérieux et merveilleux, harmonieux et parfois catastrophique que l'homme doit contempler avec fascination et résignation, mais aussi le champ de l'action humaine. Kant ajoute: «Il (l'homme) est sur terre la fin suprême de la création parce qu'il est, ici-bas, le seul être qui peut se faire un concept de fins et, grâce à sa raison, d'un agrégat de choses formées en vue d'une fin, un système de fins⁴⁰». L'ordonnement des mécanismes naturels à des fins humaines est pour lui une tâche humaine qui est l'expression téléologique de l'essence de la nature. «L'homme, dit-il, est la fin dernière de la nature⁴¹». Mais pour lui, la téléologie de la nature n'épuise pas celle de l'homme lui-même. Elle n'est qu'une «préparation à la théologie (propédeutique)⁴²»; elle pose la question de la raison ultime des finalités temporelles

39. Kant, E., *Critique du jugement*, trad. Gibelin. Paris, Éd. Vrin, 1951, p. 89

40. Kant, E. *Ibidem*, p. 225

41. Kant, E., *Ibidem*, p. 232

42. Kant, E., *Ibidem*, p. 237

que l'homme définit et que Kant situe dans une moralité faisant ressortir *a priori* l'existence de Dieu comme référant dernier des choses humaines.

Cette pensée philosophique contient ce que l'on peut appeler une « mise en valeur » de l'action de l'homme sur la nature, en l'inscrivant en continuité avec l'atteinte des plus hautes valeurs morales de l'homme. Par analogie, on pourrait dire qu'elle constitue, dans le domaine de la pensée philosophique, la même cohérence entre le matériel et le spirituel que la bourgeoisie réalise dans le domaine économique lorsqu'elle s'associe à la théologie protestante issue de la Réforme. Par contre kant, tout en contribuant à l'ennoblissement de la relation de l'homme à la nature, ne semble pas en faire autant pour le travail humain en s'exprimant ainsi dans le texte suivant:

Dans l'espèce humaine l'habileté ne peut guère se développer que grâce à l'inégalité parmi les hommes: le plus grand nombre pourvoit aux nécessités de la vie en quelque sorte mécaniquement, sans avoir pour cela un besoin plus particulier, ainsi les autres ont une vie facile et des loisirs; ils se consacrent aux parties les moins nécessaires de la culture, les sciences et les arts, ils oppriment les premiers, leur imposent de durs travaux et ne leur laissent que peu d'agrément; toutefois, la culture de la classe supérieure se répand peu à peu, en quelque mesure, dans la classe inférieure⁴³.

Venant d'un penseur « idéaliste », cette citation prend un caractère plutôt draconien à nos yeux contemporains: acceptation de l'inégalité sociale, domination imposée, travail pénible assujettissant la majorité au profit d'une minorité privilégiée, loisir de classe et présomption que la culture de l'élite va se répandre de quelque façon dans la classe inférieure. Par contre, en Allemagne, à l'époque où Kant a vécu, de telles pensées devaient corroborer la vision des choses que possédaient tant l'aristocratie régnante que la bourgeoisie en ascension. Elles constituaient sûrement un reflet assez fidèle de la situation sociale que Kant semble entériner.

La valorisation de la relation de l'homme à la nature chez Kant se limite à la connaissance rationnelle ou scientifique que l'homme peut en avoir et à la détermination de finalités que cette relation peut servir. Il ne l'analyse pas comme acte ou praxis, ce à

43. Kant, E., *Ibidem*, p. 229

quoi va remédier la dialectique hégélienne: «L'agir, dit Hegel, est justement le devenir de l'esprit comme conscience⁴⁴.

Interprétant Hegel, J. Hyppolite dit:

. . . Quand nous allons agir, le monde qui s'offre à nous comme matière de notre opération, n'est pas en soi distinct de nous; il est déjà la révélation au dehors de ce que nous sommes au dedans; il est seulement un monde objectif pour l'individualité qui s'y retrouve elle-même . . .

Je suis toujours placé devant une certaine situation, ma situation d'être-dans-le-monde qui, dans l'intérêt qu'elle a pour moi, est la révélation de ma propre nature originaire et m'indique ce qu'il y a ici à faire⁴⁵.

L'oeuvre comme résultat du travail est le volet matériel de la conscience, expression de l'identification du réel et du rationnel, conquête du concret par l'esprit qui y plonge pour y trouver sa vérité. Elle est la synthèse produite par le rapport dialectique de l'homme à la nature. Cependant, la réalisation de l'oeuvre s'opère aussi dans le cadre d'une autre dialectique, celle du maître et de l'esclave. Le maître domine, ordonne et jouit de l'oeuvre, mais l'exécute par la médiation du travail de l'esclave. Celui-ci la réalise mais est aliéné de sa jouissance. Cette analyse reflète bien la situation du travail et du travailleur dans la société contemporaine de Hegel. Ce dernier montre par contre que la référence à l'esclave pour la production de l'oeuvre est susceptible de modifier la conscience de soi que celui-ci a:

La forme (l'oeuvre), dit-il, par le fait d'être extériorisée ne devient pas pour la conscience travaillante un autre qu'elle; car précisément cette forme est son pur être-pour-soi qui s'élève ainsi pour elle à la vérité. Dans le travail précisément où il semblait qu'elle était un sens étranger à soi, la conscience servile, par l'opération de se redécouvrir elle-même par elle-même devient sens propre⁴⁶.

Ainsi, la «conscience travaillante», dans la mesure où elle est nécessaire à la production de l'oeuvre et est réservée à l'esclave dans la distribution des rôles sociaux, amène celui-ci à posséder

44. Hegel, G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939, tome I, p. 327

45. Hyppolite, J., *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, tome I, p. 293.

46. Hegel, G.W.F., *Op. cit.*, tome I, p. 166

un instrument qui le rend indispensable et lui donne une supériorité par rapport à son maître:

Sans doute, dit Hegel, cette conscience servile apparaît tout d'abord à l'extérieur de soi et comme n'étant pas la vérité de la conscience de soi. Mais de même que la domination montre que son essence est l'inverse de ce qu'elle veut être, de même la servitude deviendra plutôt dans son propre accomplissement le contraire de ce qu'elle est immédiatement; elle ira comme conscience refoulée en soi-même et se transformera, par un renversement, en véritable indépendance⁴⁷.

Exprimée en termes idéalistes, cette pensée contient en germe l'idée de la lutte des classes dont Kant ne tenait pas compte, mais qui va prendre une position centrale dans l'oeuvre de Marx. Cependant, il y a plus: cette pensée prolonge la valorisation de la relation de l'homme à la nature en y insérant, à titre d'élément de la démarche dialectique, le travail comme médiation génératrice de conscience (la conscience travaillante). Cette dernière idée va devenir l'une des bases de la valorisation que va prendre le travail et qui perdure jusque chez nos contemporains:

Le travail, dit J. Vialatoux, est une occasion de réfléchir, non seulement sur la nature, objet sur lequel il s'exerce, mais sur l'esprit, sujet laborieux.

Le travail, engagement de l'esprit, est le médiateur de la libération de l'esprit . . .

Émission de l'esprit, il est la condition possible d'un retour à l'esprit. Il est même encore plus que la condition de ce retour: il en possède la vertu. Par la médiation de l'oeuvre, qui est un signe de l'esprit, l'esprit se distingue des choses et émerge du monde. Si l'homme oisif reste aliéné, l'homme laborieux se libère⁴⁸

Cette façon de valoriser le travail constitue une sorte de nouvelle révolution copernicienne par rapport à la société antique qui méprisait le travail au point de lui conférer le statut de tâche servile, sans gloire ni grandeur, reléguée aux groupes sociaux dont le rôle était de «servir», dans la vision des choses des classes dominantes. Le travail serait le lieu de l'aliénation surmontée tandis que l'oisiveté serait le lieu de la nouvelle aliénation. Si cela est, tous les aristocrates du passé qui n'ont jamais eu à travailler et ont eu une vie de «loisir» doivent se retourner dans leur tombe.

47. Hegel, G.W.F., *op. cit.*, tome I, p. 163

48. Vialatoux, J., *Signification humaine du travail*. Paris, Éd. Ouvrières, 1953, p. 152-3

L'analyse de Hegel était innovatrice en ce sens qu'elle considérait l'acte de travailler comme générateur de conscience de soi au sein d'un rapport de domination. De là à envisager que tout travail est épanouissant ou facteur de développement humain, il y a un fossé que même Hegel n'a pas franchi. Par ailleurs, évoquer la vertu fondamentale du travail comme forme d'agir humain pour dévaloriser les autres formes de l'action humaine apparaît comme une restriction mentale, ou encore comme un discours démagogique propre à consolider les intérêts de la bourgeoisie. Dans cette perspective, la valorisation du travail serait un thème idéologique justifiant son exploitation et occultant les intérêts sous-jacents à cette exploitation.

Il fallait certainement que le travail ait fait montre de sa profonde utilité sociale pour être aussi fortement valorisé. Perçu comme le facteur prépondérant de la création de la richesse des nations par les économistes, en même temps que comme activité majeure permettant le développement de la personne humaine par les philosophes et les moralistes, le travail est devenu la nouvelle providence d'un monde en voie de sécularisation, selon l'expression de Feuerbach: «La providence est la conviction que l'homme possède de la valeur infinie de sa propre existence⁴⁹». Le travail est présenté à l'homme de la révolution industrielle comme la providence divine qui prend soin du lys des champs, sauf que dans son cas, l'homme est devenu sa propre providence. La sur-valorisation du travail en a fait un instrument de libération universelle alors qu'en fait, il demeure un objet d'exploitation mystifié par l'idéologie qui le valorise. À son sujet, l'apport de Marx sera une entreprise de démystification qui monopolisera la quasi-totalité de son oeuvre, y compris ses ouvrages de jeunesse.

Ce que Marx dénonce n'est pas l'idée du travail comme relation fondamentale avec la nature, mais la dépossession du travailleur de son travail et de ses résultats au profit de la domination bourgeoise. Il faut, selon lui, remplacer les rapports de production capitalistes par des rapports de production socialistes:

Pour l'homme socialiste, dit-il dans ses *Manuscrits de 1844*, l'histoire dite universelle n'est rien d'autre que la génération de

49. Feuerbach, L., *L'essence du Christianisme*. Paris, Éd. Maspéro, 1968, p. 235

l'homme par le travail humain, rien d'autre que le devenir de la nature pour l'homme; c'est pour lui la preuve évidente et irréfutable de sa génération par lui-même, du processus de sa genèse. Entre la nature et l'homme le lien est essentiel: l'homme est devenue pour l'homme la réalité de l'homme⁵⁰.

La nature est pour lui, à cette époque de sa pensée, le lieu d'existence de l'être générique de l'homme et le travail est l'instrument fondamental par lequel l'homme agit sur elle et façonne son existence. Cette position l'amène à des ruptures considérables avec la pensée classique ou traditionnelle. Elle évacue tout d'abord la religion et toute finalité extra-naturelle de l'homme. Pour lui, l'existence humaine est immanente à la nature:

Produire la vie, aussi la sienne propre par le travail que la vie d'autrui en procréant, nous apparaît donc dès maintenant sous un double rapport: d'une part comme un rapport naturel, d'autre part comme un rapport social . . .⁵¹.

Il ne sent même pas l'utilité de s'attaquer à la religion pourtant encore si forte à son époque. Feuerbach l'a déjà fait et il accepte les conclusions de celui-ci.

La religion, dit Feuerbach, du moins la chrétienne, est la relation de l'homme à lui-même, ou plus exactement son essence comme à un autre être. L'être divin n'est rien d'autre que l'essence de l'homme⁵².

Marx traite de la religion comme d'une idéologie au service d'une domination de classe: «La classe, dit-il, qui est la puissance matérielle dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle⁵³». Or, la puissance matérielle dominante est la classe sociale à laquelle profitent les résultats du travail humain. À ses yeux, la religion comme institution s'est inféodée aux classes dominantes, aristocrates ou bourgeoises. Parlant de la Réforme protestante, Engels dit: «L'indestructibilité de l'hérésie protestante correspondait à l'invincibilité de la bourgeoisie montante⁵⁴». Pour lui comme pour Marx, la lutte et la victoire contre

50. Marx, K., *Manuscrits de 1844*, in *Oeuvres* (économie). Paris, Gallimard, Biblio. de la Pléiade, tome II, 1968, p. 89

51. Marx, K., Engels, F., *L'idéologie allemande*. Paris, Éd. Sociales, 1975 p. 61

52. Feuerbach, L., *op. cit.*, p. 131

53. Marx, K., Engels, F., *op. cit.*, p. 87

54. Engels, F., *Ludwing Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*. Paris, Éd. Sociales, 1966, p. 81

la domination matérielle existante auront un effet direct sur l'idéologie religieuse.

Par ailleurs, Marx, pour mettre en place les concepts explicatifs de la situation réelle de l'homme dans la nature, a dû rompre avec l'idéalisme philosophique:

Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, écrit-il contre Hegel et ses successeurs idéalistes, mais la vie qui détermine la conscience

La production des idées, poursuit-il, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle⁵⁵.

Dès 1845, Marx établit l'une des bases permanentes de sa pensée en disant que les hommes «sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du mode de relations qui y correspond . . .⁵⁶». Pour lui, le travail n'est pas qu'une «conscience travaillante», mais une activité concrète de l'homme sur la matière pour la façonner de telle sorte qu'elle soit en mesure de satisfaire à ses besoins. Cette idée de satisfaction des besoins par le résultat du travail prend une dimension capitale et constitue le point de départ d'une relation dialectique de l'homme à la nature. Celle-ci ne lui est pas donnée toute oeuvrée. Bien au contraire, elle est là devant lui, mal connue et résistante, opaque mais féconde pour qui sait surmonter les obstacles qu'elle pose:

Physiquement, dit-il, l'homme ne vit que de produits naturels, quelle que soit leur forme: nourriture, chauffage, habillement, habitation, etc . . . Concrètement, l'universalité de l'homme apparaît précisément dans le fait que la nature entière constitue son prolongement non organique, dans la mesure où elle est son moyen de subsistance immédiat et la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale⁵⁷.

Marx apporte ici une contribution nouvelle à la valorisation du travail. Cela, par ailleurs, implique que l'homme qui travaille est le même homme qui jouit du résultat de son labeur, selon ses capacités et selon ses besoins. Son apport, au plan d'une nouvelle

55. Marx, K., Engels, F., *op. cit.*, p. 50-51

56. *Ibidem*

57. Marx, K., *Manuscrits de 1844, op. cit.*, p. 62

compréhension du travail, est de matérialiser ou de naturaliser la conscience comme produit de la relation de l'homme à la nature, contrairement à l'idéalisme philosophique pour lequel le travail n'apparaît que comme une médiation phénoménale de la pensée.

En d'autres termes, dit-il, pour parler un langage humain, l'intuition de la nature apprend au penseur abstrait que ces êtres qu'il entendait créer dans la divine dialectique comme de purs produits du travail de l'esprit s'accomplissant en soi, sans jamais se référer au réel, ne sont rien d'autre que les formes abstraites de ces déterminations naturelles⁵⁸.

Le penseur abstrait, visé dans cette citation, est évidemment Hegel, mais aussi ses successeurs dans la philosophie allemande (les frères Bauer, M. Stirner, etc., et même Feuerbach par certains aspects). Par ailleurs, Marx ne renie pas pour autant les origines intellectuelles de sa pensée, mais en modifie les fondements, notamment au sujet de la dialectique de Hegel:

Chez lui, dit-il, elle marche sur la tête; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver une physionomie tout à fait raisonnable . . .

Ma méthode dialectique, non seulement diffère par la base de la dialectique hégélienne, mais elle en est l'exact opposé. Pour Hegel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'Idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme⁵⁹.

Ayant évacué la religion et la philosophie idéaliste, Marx n'en arrive pas pour autant à une idée du travail comme une relation de l'homme à la nature qui soit vraiment humaine au sein de la société bourgeoise, c'est-à-dire dépouillée de toute forme d'exploitation, car il a devant les yeux la manifestation concrète de ce qu'est le travail à son époque que certains auteurs ont qualifiée d'ère du capitalisme «sauvage»: travail des enfants à partir de l'âge de huit ans, semaine de travail pour adultes variant de 60 à 90 heures, salaires de stricte survivance de la force ouvrière, insalubrité des milieux de travail, cadences effrénées des rythmes de production dues à la mécanisation croissante du

58. Marx, K., *Ibidem*, p. 140

59. Marx K., Postface à la deuxième édition allemande du *Capital*, in *Oeuvres* (économie). Paris, Gallimard, Biblio. de la Pléiade, tome I, p. 558

travail, insignifiance des tâches due à sa division, absence généralisée de mesures sociales destinées à protéger les travailleurs, conflits de travail violemment réprimés, etc., tels sont quelques-uns des éléments problématiques du travail de son temps qui font voir l'écart entre le discours idéologique de la bourgeoisie (le travail comme source de la richesse des individus et des nations, le travail comme instrument de valorisation de l'existence humaine, etc.) et la réalité des travailleurs de son temps. Le moins que l'on puisse dire est que, dans ce contexte, la relation de l'homme à la nature était viciée. En fait, le taux ou le coefficient d'exploitation du travail et des travailleurs trouvaient leur signification véritable non dans l'idéologie de la bourgeoisie, mais dans ses intérêts de classe, c'est-à-dire dans l'accumulation du capital.

Il est évident, dit Marx, que le travailleur n'est rien autre chose sa vie durant que force de travail, et qu'en conséquence tout son temps disponible est, de droit et naturellement, temps de travail appartenant au capital et à la capitalisation. Du temps pour l'éducation, pour le développement intellectuel, pour l'accomplissement de fonctions sociales, pour les relations avec parents et amis, pour le libre jeu des forces du corps et de l'esprit, même pour la célébration du dimanche, et cela dans le pays des sanctificateurs du dimanche, pure niaiserie⁶⁰.

Cette forme d'exploitation féroce du travail humain conduit de fait à la négation du loisir. Celui-ci n'a tout simplement pas le temps ni les ressources qui lui permettraient d'exister dans la vie courante des classes exploitées. Le paradoxe dénoncé par Marx réside dans le fait que les travailleurs prolétariés, qui sont en fait les principaux producteurs de la richesse sociale, sont ceux qui participent le moins à sa consommation. Parlant de l'époque du capitalisme «sauvage» aux États-Unis dans les années 1860-1900, Marianne Debouzy en vient au même constat que Marx en ce qui concerne la situation des travailleurs:

La sanctification de la propriété privée, dit-elle, et la conversion de toute valeur mercantile ont pour conséquence la profonde inhumanité de la classe dirigeante, son mépris de l'homme, le plus souvent masqué sous les dehors d'une fausse philanthropie, mais parfois affichée cyniquement. Les hommes sont jugés sur leur force de travail et considérés comme de simples outils. Les

60. Marx, K., *Le capital*, livre I, 3e section, X, V, in *Oeuvres* (économie). Paris, Gallimard, Biblio. de la Pléiade, tome I, p. 799-800

rapports humains sont vidés de tout contenu autre qu'utilitaire et le travail d'un salarié peut être assimilé à n'importe quelle marchandise⁶¹.

L'idéologie bourgeoise comporte un double volet: d'une part, elle permet d'exploiter à fond le travail en ce qu'il est générateur de richesse et de progrès social, d'autre part, elle refuse toute valorisation aux actions humaines qui ne sont pas directement ou indirectement associées au travail. Le mépris du loisir qui avait d'abord été un instrument permettant de vilipender le parasitisme du mode de vie des classes sociales aristocratiques est transformé par la bourgeoisie en outil d'occultation de sa puissance et de sa jouissance de la richesse. Elle-même se donne en exemple, disant avoir acquis son statut social par l'épargne et l'austérité tout au long de son ascension vers le pouvoir. Elle fait une sorte de projection falsifiée de ses vertus sur l'ensemble du corps social, en laissant supposer que la recette de son succès est infaillible pour qui voudra marcher dans son sillage.

Par ailleurs, ce faisant, elle prend bien soin d'asseoir son pouvoir sur une structure de domination qui ne va tolérer que ce qui est sans danger pour ses intérêts. Cette structure de domination prend deux formes: premièrement, celle d'un appareil répressif (militaires, gendarmes, juges, etc.) contrôlant les institutions vouées à la reproduction de l'ordre social tel que vu par la domination et fonctionnant à la violence; deuxièmement, celle d'appareils idéologiques contrôlant les institutions chargées de l'intégration sociale (famille, école, église, loisir, etc.) et animées par les fractions de classe composées par les divers groupes d'intellectuels organiques de la bourgeoisie et fonctionnant « . . . de façon massivement prévalente à l'idéologie, mais tout en fonctionnant secondairement à la répression . . . »⁶². Il s'ensuit une sorte de darwinisme social où les détenteurs du pouvoir, s'appuyant sur ceux qui s'adaptent à leur idéologie en retour de certains privilèges, notamment au niveau de la consommation, contrôlent à leur avantage l'orientation sociétale dans son ensemble. Cette vision des choses acquiert d'autant plus de crédibilité que la révolution

61. Debouzy, M., *Le capitalisme «sauvage» aux États-Unis (1860-1900)*. Paris, Éd. du Seuil, 1972, p. 158

62. Althusser, L., *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, in *La Pensée* no 151, mai-juin 1970, p. 14

technologique, animée par la bourgeoisie, réussit effectivement à créer une richesse jusque-là inconnue dans l'histoire de l'humanité. Mais cette richesse est déjà appropriée par une classe sociale qui de toute évidence ne va la partager que sous la crainte de la perdre pour elle-même.

En ce sens, le loisir contemporain n'est que le résultat des luttes sociales engendrées par le partage inégal des richesses produites par la révolution industrielle. Le loisir vraiment accessible à tous n'a de fait jamais existé jusqu'à nos jours. La consommation bourgeoise n'est que la version moderne d'un loisir de classe qui, lui, a toujours existé, bien avant que ne soient nées les conditions objectives nécessaires et préalables à l'existence d'une société dite de l'abondance ou de l'opulence. Le loisir démocratisé pour l'ensemble des citoyens n'est encore qu'une utopie régulatrice du développement social, fabriquée par l'idéologie libérale qui fait rêver les classes démunies affligées du spectacle des élites sociales et obnubile leur protestation dans l'espoir des miettes et des résidus demeurés sur la table du riche. À ce titre, la bourgeoisie a déjà à son actif au moins un siècle de consommation ostentatoire et exemplaire de ce qui pourrait être offert aux masses. Il y a cent ans, Paul Lafargue disait:

L'abstinence à laquelle se condamne la classe productive oblige les bourgeois à se consacrer à la surconsommation des produits qu'elle manufacture désordonnement. Au début de la production capitaliste, il y a un siècle ou deux de cela, le bourgeois était un homme rangé, de moeurs raisonnables et paisibles; il ne buvait qu'à sa soif et ne mangeait qu'à sa faim . . .

Parce que la classe ouvrière, avec sa bonne foi simpliste, s'est laissée endoctriner, parce que, avec son impétuosité native, elle s'est précipitée en aveugle dans le travail et l'abstinence, la classe capitaliste s'est trouvée condamnée à la paresse et à la jouissance forcée, à l'improductivité et à la surconsommation⁶³.

Le style de Lafargue, caricatural et pamphlétaire, exprime cependant la même réalité que d'autres auteurs ont formulée différemment⁶⁴. Le loisir ne vient pas du peuple: il vient des élites au pouvoir et il est promu, toléré ou développé dans la mesure où il demeure compatible avec le maintien de leur domination.

63. Lafargue, P., *Le droit à la paresse*, op. cit., p. 136

64. Voir Veblen, T., *Théorie de la classe de loisir*. Paris, Gallimard, 1970 (Édition originale anglaise, 1899)

Entre la fête et les jeux fortement encadrés de la société traditionnelle et les subtilités de la société de consommation actuelle, on retrouve plutôt un raffinement de la domination qu'une démocratisation du loisir. Par contre, lorsque ces mêmes élites socio-économiques ont commis l'erreur de sous-consommer, la crise qui en a résulté s'est répercutée sur la société toute entière. J.K. Galbraith, analysant les causes de la crise économique de 1929, note entre autres raisons, qu'elle était due à la mauvaise répartition des revenus:

Cette répartition des revenus, extrêmement inégale, dit-il, signifiait que l'économie dépendait d'un haut niveau d'investissements ou d'un haut niveau de dépenses de luxe chez les consommateurs (ou les deux)⁶⁵.

Or, les consommateurs de l'époque, pouvant se permettre des dépenses de luxe, ne représentaient qu'une minorité démographique. Galbraith note que, cette année-là aux États-Unis, « . . . les 5% de la population ayant les revenus les plus élevés représentaient approximativement le tiers de tous les revenus disponibles »⁶⁶. C'est donc dire que dès cette époque la combinaison du travail et d'une technologie avancée avait pu créer une situation de crise par incapacité d'écoulement de la production dans le contexte social d'alors. Sous cet aspect, cette crise, qui a tellement marqué ceux qui l'ont subie, a été causée principalement par le refus de la bourgeoisie de partager ses privilèges de classes. Et le loisir que nous connaissons dans sa version contemporaine a presque mis une génération à s'en remettre. En ce sens, les sociétés libérales les plus riches ont réussi à ériger une autre contradiction en leur sein, c'est-à-dire le développement d'un « prolétariat de sous-consommateurs » qui a d'ailleurs été fort lucidement observé dès 1935 par J.M. Keynes:

Ce sont, dit-il, la propension à consommer et le montant de l'investissement nouveau qui déterminent conjointement le volume de l'emploi et c'est le volume de l'emploi qui détermine le niveau des salaires réels — non l'inverse. Si la propension à consommer et le montant de l'investissement engendrent une demande effective insuffisante, le volume effectif de l'emploi sera inférieur à l'offre de travail qui existe en puissance au salaire réel en vigueur et le salaire réel d'équilibre sera supérieur à la désutilité marginale du volume d'équilibre de l'emploi.

65. Galbraith, J.K., *La crise économique de 1929*. Paris, Payot, 1961, p. 202-203

66. *Ibidem*

Cette analyse nous explique le paradoxe de la pauvreté au sein de l'abondance. Le seul fait qu'il existe une insuffisance de la demande effective peut arrêter et souvent arrête l'augmentation de l'emploi avant qu'il ait atteint son maximum. L'insuffisance de la demande met un frein au progrès de la production alors que la productivité marginale du travail est encore supérieure à sa désutilité.

En outre, plus la communauté est riche, plus la marge tend à s'élargir entre sa production potentielle et sa production réelle; et plus par conséquent les défauts du système économique sont apparents et choquants⁶⁷.

Le capitalisme, jusqu'à cette époque, se contentait d'exploiter la production dont la jouissance revenait en très grande partie à la bourgeoisie, du moins pour les biens (dits de luxe) dépassant la simple subsistance. Le haut niveau d'exploitation du travail et une organisation suffisante des marchés suffisaient à assurer la prospérité du capital, ce qui permettait une consommation et un loisir de classe drainés par la bourgeoisie et les groupes sociaux qui lui étaient associés. Mais la capacité industrielle ayant engendré une situation de productivité telle que le danger de surproduction, et conséquemment de crise, devenait permanent, il a fallu recourir à ce que J. Baudrillard appelle «l'armée de réserve des besoins⁶⁸».

C'est ainsi que l'idéologie capitaliste, dans la foulée de Keynes, a dû admettre l'idée qu'un élargissement de la base des consommateurs était une nécessité sociale interne à la reproduction du mode de production capitaliste. C'est dans le sillage de cette idée qu'est née la société de consommation et que sont apparues les diverses formes du loisir moderne. Idéologiquement ce qui était une exigence du système économique a été présenté comme processus de démocratisation. Encore ici l'élargissement de l'accès à la consommation et aux loisirs a pu se faire sans altérer les privilèges de la bourgeoisie, comme l'a constaté A. Touraine:

On constate donc, dit-il, une stratification de la pratique des loisirs en même temps qu'une déstratification des loisirs eux-mêmes, l'homogénéité plus grande des activités s'accompagne d'un cloisonnement dans leur forme sociale⁶⁹.

67. Keynes, J.M., *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*. Paris, Payot, 1969, p. 54-55

68. Baudrillard, J., *La société de consommation*. Paris, Gallimard, 1970, Coll. Idées no 316, p. 85

69. Touraine, A., *La société post-industrielle*. Paris, Denoël, 1969, p. 295

Dans le domaine économique, la bourgeoisie a dû faire une entorse majeure à l'une de ses bases idéologiques: la loi de l'offre et de la demande a commencé à jouer en sens inverse de la façon dont elle avait été élaborée. La détermination de l'offre par la demande est devenue la manipulation de la demande par l'offre⁷⁰, ce qui montre bien jusqu'à quel point certains principes économiques peuvent s'ajuster aux conjonctures d'un développement social. Alors s'est ajoutée une nouvelle facette aux diverses formes d'exploitation énumérées dans l'histoire de la pensée, c'est-à-dire celle de la consommation.

Notre société, dit Touraine, est une société de l'alinéation, non parce qu'elle réduit à la misère ou impose des contraintes policières, mais parce qu'elle séduit, manipule, intègre . . .

L'homme aliéné est celui qui n'a d'autres rapports aux orientations sociales et culturelles de la société que ce qui lui est reconnu par la classe dirigeante comme étant compatible avec le maintien de sa domination⁷¹.

Dans cette perspective, la société «dite» de consommation a largement été une entreprise d'association du «bonheur» de vivre des masses aux intérêts mercantiles qui président aux destinées de la société libérale, la position de force de la classe dominante prenant appui et pouvoir dans l'effet soporifique de la consommation. Ce pouvoir n'est assurément ni total, ni coercitif; il lui suffit d'être efficace et de pratiquer la tolérance dans les limites de ses intérêts.

Si l'individu, dit Marcuse, renouvelle spontanément des besoins imposés, cela ne veut pas dire qu'il soit autonome, cela prouve seulement que les contrôles sont efficaces⁷².

Dans ce contexte, le loisir contemporain diverge considérablement du loisir antique. Il n'est plus un privilège de classe à usage exclusif. Il est l'extension nécessaire d'un loisir de classe dont les manifestations pratiques et principales demeurent étroitement associées aux intérêts de la classe dominante. Le droit au loisir, que tant de discours politiques célèbrent aujourd'hui, est à toutes fins utiles l'expression du corrélat du droit au travail. Il est à la fois institutionnalisation des effets sociaux générés par les

70. Voir Galbraith, J.K., *Le nouvel état industriel*. Paris, Gallimard, 1967, p. 218 sq.

71. Touraine, A., *op. cit.*, p. 14-15

72. Marcuse, H., *L'homme unidimensionnel*. Paris, Éd. de Minuit, 1968, p. 33

revendications pour une distribution plus égale de la richesse et institutionnalisation des processus à partir desquels la bourgeoisie se déleste de certains de ses privilèges devenus gênants et nuisibles à la pérennité de sa domination. En cela, le droit joue son rôle d'effet du rapport de force entre les classes: le droit au travail, comme norme de la décence sociale, se substitue à la vieille conception de «l'armée industrielle de réserve»; le travail ouvre au travailleur la possibilité d'une certaine consommation et le loisir-consommation se développe comme compensation utile et particulièrement hédonistique au travail. Dans la mesure où ce sont les mêmes intérêts de classe qui contrôlent majoritairement et la production et la consommation sociales, le contrôle de la distribution se réglant sur celui de la production, le loisir, par la fascination qu'il exerce sur les masses qui y ont accès ou y aspirent, devient l'un des ciments de l'ordre social.

Par ailleurs, la négation de l'exercice pratique du droit au travail, par le chômage par exemple, qui demeure à l'état endémique dans de nombreuses sociétés libérales, aboutit rapidement à une privation de l'exercice du droit au loisir. Pour éviter que ce fait n'ajoute aux tensions sociales existantes (d'aucuns diront pour colmater ses vices structurels), le système social libéral ne peut faire autrement que d'amplifier le train de mesures sociales constitutif de ce que l'on a appelé le «Welfare State», ce qui est, au-delà du discours philanthropique libéral, une façon d'acheter la paix sociale tout en stimulant la rentabilité de la consommation. Le loisir, dans la mesure où il demeure possible, c'est-à-dire accessible, participe à sa façon à cette opération intégriste.

Il lui suffit pour cela d'être défini et promu dans l'orbite de l'idéologie libérale. Le discours de la société de consommation s'adresse à l'individu, au sujet personnel, lui promet le bonheur par l'utilisation des objets que la capacité technologique de production réalise en abondance. Il présente les hommes comme égaux devant la valeur d'usage des biens, mais occulte l'inanité de l'inégalité face à leur valeur d'échange. Parallèlement il élabore une fétichisation de ces mêmes objets qui les rend désirables.

La consommation, dit J. Baudrillard, n'est ni une pratique matérielle, ni une phénoménologie de l'abondance, elle ne se définit ni par l'aliment que l'on digère, ni par le vêtement dont on se vêt, ni par la voiture dont on se sert, ni par la substance orale et visuelle

des images et des messages, mais par l'organisation de tout cela en substance signifiante; elle est la totalité virtuelle de tous les objets et messages constitués dès maintenant en un discours plus ou moins cohérent. La consommation, pour autant qu'elle ait un sens, est une activité de manipulation systématique des signes⁷³.

Or, nous l'avons vu, il n'y a là rien d'incompatible avec l'idéologie de la liberté d'entreprise et à cela même tient une amplification du processus d'extorsion de plus-value. L'exploitation de la misère tend à faire place à l'exploitation de l'abondance, même si celle-ci est inégalement partagée, en appliquant le principe de rentabilité à une stratification des objets de consommation correspondante aux classes sociales. Ainsi, l'expansion de la jouissance de la vie permet d'étouffer diverses formes de contestation sociale tout en donnant des moyens nouveaux de récupération de la marginalité, comme l'a bien montré et analysé H. Marcuse⁷⁴, les forces répressives s'occupant du reste. Dans ce contexte, le citoyen devient de plus en plus intéressant comme consommateur tandis que son utilité tend à diminuer comme producteur, le système de production se passant de mieux en mieux de ses services. Ceci permet d'avancer l'hypothèse, au risque de déplaire aux tenants d'un certain marxisme dogmatisé, que la notion d'un «capital variable» à exploiter tend à se situer de plus en plus dans le monde des consommateurs, sans négliger l'autre pour autant.

Une des conséquences idéologiques de ce processus d'extension de la consommation est qu'il a fallu accepter une certaine dévalorisation du travail⁷⁵, une déculpabilisation de la jouissance de la vie et de l'oisiveté pour les classes sociales qui en avaient été privées. La consommation tend à devenir un «devoir» social au service de la même domination qui a constitué, il y a deux siècles, la civilisation du travail. L'idéologie libérale, après avoir anéanti le sens et la réalité du loisir dans sa version antique, a dû le réhabiliter sous de nouvelles formes, à cause du développement même des forces productives nouvelles animées par la classe bourgeoise. Dans notre contexte contemporain, au sein des socié-

73. Baudrillard, J., *Le système des objets*. Paris, Denoël/Gonthier, 1968, p. 233

74. Voir Marcuse H., *La fin de l'utopie*. Paris, Seuil, 1968, p. 11 sq.; *Contre-Révolution et Révolte*, Paris, Seuil, 1973, p. 71 sq.; *L'homme unidimensionnel*. Paris, Éd. de Minuit, p. 249 sq.; *Eros et civilisation*. Paris, Éd. de Minuit, 1963, p. 94 sq.

75. Voir Rousselet, J., *L'allergie au travail*. Paris, Éd. du Seuil, 1974

tés libérales avancées, le loisir peut désormais être décrit comme *la mobilisation de certaines ressources tant individuelles que sociales, précédemment accumulées, orientées, mais non totalement réglées, vers une appropriation privée de biens et services, découlant du mode de production et des rapports sociaux dominants et permettant des comportements consommatoires dits ou présentés comme libres et hédonistiques.*

Cette approche implique les éléments suivants comme nécessaires à la réalité de loisir:

- 1) Le loisir suppose, à l'intérieur du mode de production capitaliste, l'*accumulation* comme facteur initial. Il s'agit de ressources créées à partir du travail humain et mobilisées en vue de certaines fins. Ceci implique qu'en loisir ces ressources sont d'un niveau supérieur à ce qui est nécessaire à la simple subsistance individuelle et à la reproduction sociale. Au plan individuel, elles proviennent du rendement de capitaux, du revenu (salaire) et de bénéfices ou allocations à caractère social. Au plan de la collectivité, elles proviennent d'un prélèvement et de l'utilisation à des fins de loisir d'une partie des deniers publics. Ces ressources se matérialisent sous forme de temps, d'espace, de biens et services réservés à des comportements consommatoires.
- 2) Leur *usage est* «en principe» (c.-à-d. au niveau de l'idéologie) laissé au consommateur. Ce dernier, effectivement, n'est soumis à aucune coercition ou violence, physique ou juridique, quant à leur utilisation. Par contre, il n'a pas participé en règle générale à la définition et à l'élaboration des biens et services plus ou moins séducteurs dont on l'inonde et pour lesquels on le sollicite. Ceux-ci ont été élaborés par le système industriel et commercial sur lequel il n'a aucun contrôle et qui est entre les mains de ceux qui possèdent les instruments de production. Le consommateur est donc atomisé devant une production sociale multiforme et concurrentielle dans laquelle à la fois il puise pour sa propre satisfaction et réalise l'intérêt des producteurs. Sa «jouissance» des biens et services devient en partie ce par quoi se perpétue la domination qu'il subit. La consommation socialise le consommateur dans le sens de ce que Tou-

raine appelle «un dressage à une domination⁷⁶». Ce à quoi Marcuse ajoute: «L'appareil productif, les biens et services qu'il produit, 'vendent' ou imposent le système en tant qu'ensemble⁷⁷».

- 3) Ces biens et services sont en loisir matière à *appropriation privée*, au-delà de l'existence nécessairement sociale des ressources. Leurs producteurs ont intérêt à façonner les goûts, valeurs et aspirations des consommateurs et n'hésitent pas pour ce faire à prendre les moyens de propagande nécessaires pour y parvenir, par l'action combinée des entreprises privées qui se chargent de la promotion commerciale et des entreprises publiques qui assument les aspects non directement rentables de l'opération. Le consommateur qui ne peut tout refuser, a le choix entre s'intégrer plus ou moins consciemment et agréablement, ou adopter une «attitude critique», pratiquer «la revendication culturelle sauvage» et «briser la fausse unité de ce qu'on appelle la consommation de masse⁷⁸». Ceci est une lourde tâche pour un individu isolé. L'agression dont il est victime ayant un caractère social, il ne peut y répondre que de la même façon en participant à des mouvements sociaux et politiques novateurs ou critiques. Car, dit Marcuse:

Le besoin de se «détendre» dans les divertissements offerts par l'industrie de la culture est par lui-même répressif et la répression de ce besoin est un pas vers la liberté⁷⁹.

Par ailleurs, la répression de ce besoin est difficile, car le type d'aspiration que l'on peut observer en loisir est habituellement de nature subjective, c'est-à-dire qu'il vise le citoyen, individuellement ou collectivement, dans sa sphère d'existence privée et touche ce qu'il croit être son bien-être, sa jouissance et sa qualité de vie. Il lui est facile de «décrocher» et de s'assoupir dans une acceptation plus ou moins consciente de la manipulation dont il

76. Touraine, A., *Production de la société*. Paris, Ed. du Seuil, 1973, p. 520

77. Marcuse, H., *L'homme unidimensionnel*, op. cit., p. 37

78. Touraine, A., *La société post-industrielle*, op. cit., p. 304-306

79. Marcuse, H., *Éros et civilisation*. Paris, Éd. de Minuit, 1963, p. 195

est victime, ne voyant pas comment le système d'exploitation veut son «bien» dans tous les sens du terme.

- 4) Le loisir, au sein d'une société industrielle avancée, est une *production sociale* analogue à toute autre, qu'il soit pratiqué individuellement ou collectivement. Il constitue une zone de comportements déterminés et orientés par la situation historique de cette société. Il est ce que le fait être l'action des acteurs sociaux qui le réalisent, l'exploitent ou l'organisent. Il est un reflet fidèle des rapports sociaux malgré les mystifications dont il est souvent l'objet. Ainsi, par une astuce idéologique de nombre de ses définisseurs au sein de nos sociétés libérales, il est souvent présenté comme un refuge idyllique de l'individualité coupée de la réalité sociale et s'affirmant par elle-même, alors qu'en réalité, il n'est qu'une instance de vie particulière où se répercutent les mêmes tensions et conflits qui agitent la société globale.
- 5) Il est finalement un lieu d'existence greffé à la consommation et se manifestant par des comportements présentés, à tort ou à raison, comme *libres et hédonistiques*. Nous disons, à tort et à raison, car la liberté et le plaisir, en loisir comme dans les autres secteurs de la consommation, ne sont pas abandonnés ou laissés à l'initiative incontrôlée des individus et des groupes. Il existe des forces de manipulation qui les «apprivoisent» de telle sorte que les comportements en loisir s'intègrent dans le cadre de la réalisation des intérêts dominants.

Le capitalisme, dit Marcuse, est en mesure de produire un bien plus grand nombre d'objets de satisfaction qu'auparavant, et cela lui permet une accommodation pacifique des conflits de classes; mais cela n'efface nullement sa caractéristique fondamentale, l'appropriation privée de la plus-value (appropriation aménagée, mais non pas abolie, par l'intervention étatique), et la conversion de cette plus-value en intérêt du grand capital. Le capitalisme se reproduit en se transformant, c'est-à-dire essentiellement en améliorant le système d'exploitation. L'exploitation et la domination ne sont plus ressenties comme pénibles, elles sont compensées par un niveau de confort jamais égalé⁸⁰.

80. Marcuse, H., *Vers la libération*. Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 25

Ainsi, la liberté et la jouissance de la consommation telles que vécues en loisir ne sont pas réprimées en elles-mêmes, mais le deviennent rapidement dès que leurs manifestations dépassent le seuil de tolérance admissible pour la stabilité du système. En ce sens, les pratiques de loisir sont moins des actions véritablement libres et hédonistiques, comme le voudrait l'idéologie libérale, que des «fonctions» normalisées selon le processus de l'exploitation élargie. Brutalement exprimées, la liberté et la jouissance du consommateur en loisir sont celles de l'animal domestique qui consomme dans son clos ce que son auge contient: point n'est besoin de violence ou de répression tant qu'il ne cherche pas à en sortir et tant qu'il se satisfait de la liberté qu'on lui donne et de la jouissance à laquelle on l'incite. Situées dans ce contexte, la liberté et la jouissance sont cependant déjà réprimées, ce qui amène Marcuse à souhaiter voir l'individu se libérer « . . . des loisirs actifs et passifs que lui impose l'intérêt de la domination⁸¹ ». En fait, il en est de la liberté en loisir à peu près la même chose que des autres libertés dont est farcie l'idéologie libérale: elle a l'amplitude proportionnelle à la réalisation des intérêts qu'elle sert:

Ce n'est, ajoute Marcuse, qu'à la dernière étape de la civilisation industrielle, au moment où l'augmentation de la productivité menace de dépasser les limites fixées par la domination répressive que la technique de manipulation des masses a développé une industrie des loisirs qui contrôle directement le temps de Loisir . . .⁸².

Dans cette perspective d'un raffinement de l'exploitation devenue apparemment moins violente se situe le loisir contemporain dans ses principales manifestations, au sein de la société de consommation de masse. Il correspond étroitement à deux impératifs essentiels pour la survie des sociétés avancées de type libéral. D'une part, il permet la consommation d'une production découlant de capacités technologiques virtuellement illimitées, prévient de ce fait les crises de surproduction susceptibles d'effets catastrophiques sur le système et garantit une rentabilité plus stable au capital. D'autre part, il légitime l'ordre social capitaliste en distribuant à des couches de plus en plus larges des classes

81. Marcuse, H., *Éros et civilisation*, *op. cit.*, p. 11

82. *Ibidem*, p. 52

dominées, tant par les services privés que publics, une foule de biens dont l'usage permet d'endormir les différentes formes de protestation sociale. Il est donc logique de voir son institutionnalisation prendre la forme d'un appareil idéologique voué à l'intégration et à la reproduction sociales.

Face à tout ceci, il devient un fait social dont l'importance relative croît d'une façon proportionnelle à la richesse collective et à sa répartition. La contestation de cette nouvelle domination demeure faible dans la mesure où l'exploitation des loisirs donne lieu à une ambiguïté sémantique que nous pourrions appeler l'«aliénation confortable», chose à laquelle ne s'est pas encore opposée une résistance bien définie. Cette dernière existe bien en quelques îlots ou groupes sociaux qui lui sont réfractaires, mais ceux-ci sont largement minoritaires. Beaucoup de luttes sont menées autour du thème de la démocratisation et de l'accessibilité au loisir alors que, de toute évidence, la démocratisation qui se fait sert les mêmes intérêts que le loisir de classe traditionnel. Dans cette perspective, les luttes internes propres à ce micro-milieu social que tend à constituer le loisir n'ont de sens que dans leurs rapports aux conflits de la société tout entière.

CONCLUSION

Historiquement, la bourgeoisie a réussi à socialiser le travail dans le sens de ses intérêts de classe; elle a aujourd'hui réussi le même coup en socialisant le loisir par la planification de la consommation. Certains utopistes rêvent d'un loisir qui serait une réactualisation du loisir antique mais pour tous, sans domination de classe. Là comme ailleurs, l'utopie occulte la réalité, car, comme le dit Touraine, «l'aliénation est d'abord la négation de la domination⁸³». Attendre cela est aussi vain que d'espérer que la bourgeoisie va inventer une société sans classes au mépris de ses propres intérêts. Notre loisir est et risque fort de demeurer ce qu'il a toujours été: un enjeu particulier des rapports sociaux globaux. Son évolution est tributaire de la contestation de sa domination et du résultat des négociations ou conflits qui existent ou se développeront à son endroit au sein de l'action sociale. Il est un reflet de la structure de classes à l'intérieur de laquelle il

83. Touraine, A., *Production de la société*, op. cit., p. 199

s'insère. En ce sens, le loisir antique est bien mort avec les sociétés qui l'ont produit. Et il y a lieu de penser que le loisir contemporain, quelles que soient les formes qu'il a pu prendre ou prendra, est et restera tributaire dans sa réalité de perspectives sociales qui dépassent son champ d'existence propre.

Département de philosophie
Université du Québec à Trois-Rivières