



HAL
open science

Le travail dans la transition écologique : la réinvention de la doctrine sociale catholique

Louise Geisler-Roblin

► **To cite this version:**

Louise Geisler-Roblin. Le travail dans la transition écologique : la réinvention de la doctrine sociale catholique. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2023. Français. NNT : 2023PA01H218 . tel-04733088

HAL Id: tel-04733088

<https://theses.hal.science/tel-04733088v1>

Submitted on 11 Oct 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE DE DOCTORAT DE PHILOSOPHIE

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

École doctorale de philosophie de Paris 1 (ED 280), UFR 10

Institut des sciences juridique et philosophique de la Sorbonne (ISJPS), Centre de philosophie
contemporaine de la Sorbonne

Le travail dans la transition écologique

La réinvention de la doctrine sociale catholique

Par **Louise Geisler-Roblin**

Dirigée par Philippe Büttgen et par Bernard Reber

Présentée et soutenue publiquement le 12 décembre 2023

Devant un jury composé de :

Philippe Büttgen, professeur à l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, co-directeur de thèse

Patrik Fridlund, professeur à l'Université de Lund, rapporteur

Emmanuel Picavet, professeur à l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne

Bernard Reber, directeur de recherche au CNRS, Centre de recherches politiques de Sciences
Po (Cevipof), co-directeur de thèse

Cécile Renouard, professeure au Centre Sèvres, faculté jésuite de Paris, rapportrice

Titre : Le travail dans la transition écologique. La réinvention de la doctrine sociale catholique.

Résumé : Cette thèse examine comment les enjeux écologiques bousculent les critères de la dignité des travailleurs. Notre approche est double : d'une part, une exploration du concept de travail, tel qu'il est présenté dans le corpus de lettres encycliques qui constituent, depuis la fin du XIX^e siècle, la doctrine sociale de l'Église catholique ; d'autre part, une recherche-action menée pour le profit de ce doctorat.

L'encyclique *Laudato si'*, publiée par le pape François en 2015, marque un tournant, puisqu'elle remet en cause le rapport que l'Église avait historiquement entretenu avec « la nature » : celle-ci n'est plus inerte et anhistorique, mais peuplée, dotée d'une valeur propre, et donc digne d'attention. Or, le travail humain est ce par quoi nous transformons activement et durablement notre environnement, mais aussi, dans la doctrine catholique, une façon efficace et fortement recommandée d'entrer en relation avec Dieu et de faire sa volonté. Ainsi, après avoir décrit le travail digne par ses conditions (droits, salaire, temps de repos), la doctrine sociale de l'Église se penche avec le pape François sur sa finalité, qui procure au travail sa décence et sa raison d'être. Cela permet de penser la défense d'un travail digne en substance, et non des conditions dignes de travail. Cela implique également de ne pas décider de la valeur du travail par ce qui a été produit ou transformé, mais lie davantage l'aspect poïétique à la pratique vécue. À cet égard, nous introduisons la notion de finalité éthique non-téléologique du travail, à partir de la mise en question de la pertinence de la distinction arendtienne entre travail, œuvre et action. Dans un deuxième temps, nous explorons deux conclusions majeures issues du terrain de la recherche-action. D'abord, le travail est source de dignité, non pas parce qu'il est une production ou une transformation, mais en tant que relation (entre travailleurs, avec un milieu et avec Dieu). À la suite de l'ergonomie et l'ergologie, nous approchons le travail non pas comme l'accomplissement de finalités prédéterminées, mais comme une activité, c'est-à-dire comme « usage de soi ». Cette activité s'insère dans un milieu peuplé d'humains et de non-humains, et n'est pas déterminée entièrement par l'environnement qui lui préexiste : elle n'est humaine qu'à partir du moment où le travailleur se place (plus ou moins) à distance de ce qui est attendu de lui. Cela implique de placer le travail dans une autre catégorie que celle de l'agir stratégique, et de le reconnaître comme relevant pleinement à la fois de la sphère publique et de la sphère privée. En plaçant le travail humain comme développement et maintien dans l'être d'une chose ou d'un être, et rencontre avec Dieu agissant dans cet être ou cette chose, la doctrine sociale de l'Église permet de penser ce développement comme un dialogue, rendu possible par ce que nous appellerons « l'attention », à la suite de Simone Weil en particulier. En deuxième critère de la dignité du travail, nous proposons la présence d'un prendre-soin. La valeur du travail dépend alors de l'attitude que ce dernier permet, et de la qualité de la relation qui en fait le centre ; cette valeur repose sur deux piliers : sur la capacité à un don de soi de la part du travailleur, et sur une attention, au sens que donne Simone Weil à ce mot.

Mots clés : travail ; écologie ; doctrine sociale de l'Église.

Title: Work in the ecological transition. Reinventing Catholic Social Teaching

Abstract: This dissertation examines how ecological issues are challenging the criteria of workers' dignity. Our approach is twofold: on the one hand, an exploration of the concept of work, as presented in the corpus of encyclical letters which, since the end of the 19th century, have constituted the social doctrine of the Catholic Church; on the other, an action-research carried out for the benefit of this PhD.

The encyclical *Laudato si'*, published by Pope Francis in 2015, marks a turning point, since it calls into question the relationship that the Church had historically maintained with "nature": the latter is no longer inert and ahistorical, but populated, endowed with a value of its own, and therefore worthy of attention. At the same time, human work is not only the means by which we actively and durably transform our environment, but also, in Catholic doctrine, an effective and highly recommended way of entering into a relationship with God and doing His will. So, after describing dignified work in terms of its conditions (rights, pay, rest time), the Church's social doctrine turns with Pope Francis to its purpose, which provides work with its decency and *raison d'être*. This makes it possible to think in terms of the defence of dignified work in substance, and not of dignified working conditions. It also implies not deciding the value of work by what has been produced or transformed, but linking the poietic aspect more closely to lived practice. In this respect, we introduce the notion of the non-teleological ethical purpose of work, by questioning the relevance of the Arendtian distinction between labour, work and action. Secondly, we explore two major conclusions drawn from the action-research field. Firstly, work is a source of dignity, not because it is production or transformation, but as a relationship (between workers, with an environment and with God). Following in the footsteps of the ergonomists and ergologists, we approach work not as the fulfilment of predetermined ends, but as an activity, i.e., as a "use of self". This activity takes place in an environment populated by humans and non-humans, and is not entirely determined by the pre-existing environment: it is only human when the worker places him/herself (more or less) at a distance from what is expected of him/her. This implies placing work in a category other than that of strategic action and recognizing it as fully belonging to both the public and private spheres. By placing human work as the development and maintenance in being of a thing or being, and an encounter with God acting in this being or thing, the Catholic Church's social doctrine allows us to think of this development as a dialogue, enabled by what we will call "attention", following Simone Weil in particular. As a second criterion of the dignity of work, we propose the presence of care. The value of work then depends on the attitude it enables, and on the quality of the relationship at its heart. This value rests on two pillars: on the worker's capacity for self-giving, and on attention, in the sense given to the word by Simone Weil.

Keywords: work; labour; ecology; catholic social teaching.

Remerciements

Je tiens en premier lieu à adresser mes remerciements aux deux directeurs de cette thèse, Philippe Büttgen et Bernard Reber. Ils ont, depuis les premiers jours, toute mon estime ; ils ont également ma gratitude, puisqu'ils ont su me rassurer, et me donner confiance en ma capacité à mener à bien ce travail.

Je remercie chaleureusement Philippe Büttgen, Emmanuel Picavet, Bernard Reber et Cécile Renouard de me faire l'honneur de constituer mon jury de soutenance.

L'équipe du Ceras m'a si bien accueillie et entourée que je lui suis endettée. Je pense en particulier à Bertrand Hériard Dubreuil, qui, le premier, m'a accordé sa confiance ; à Marcel Rémon, pour sa loyauté et sa foi en mes capacités conceptuelles et organisationnelles ; au très regretté Bertrand Cassaigne, pour son engagement entier et ses « cassaignisations » ; au « bureau des jeunes », dont les membres (Martin Monti-Lalaubie, Anne de Mullenheim, Hélène Noisette, Clémence Pourroy, Agathe Mellon) ont concouru sans le savoir, par leur gentillesse et leur patience, à ce que le terrain sur lequel s'appuie ce projet de thèse soit conduit jusqu'à sa fin ; à Christian Mellon, Jean-Marie Carrière, Grégoire Catta, Jean Merckaert, Noëlie Djimadoubaye, Pierre Duclos et Alina Reboredo pour leur aide et leur présence chaleureuse. Faire partie d'une équipe a considérablement allégé la difficulté de ce travail. Je pense également à Sarah Maréchal et Louis de Bonnault pour leur assistance sur le colloque et les rencontres internationales.

Je remercie les partenaires de la recherche-action « le travail dans la transition écologique », et ils sont nombreux. Leur liste complète figure en annexe de ce texte, et il faut encore y ajouter tous les intervenants au colloque de mai 2019.

Merci aux relecteurs de cette thèse (en partie ou en totalité), qui par chance sont nombreux : Bernard Reber et Philippe Büttgen, mais aussi Solange Dorival, Alexis Geisler-Roblin, Antoine Rieu, Maÿlis Cartigny.

Mes remerciements vont également à Cécile Renouard, à qui je dois de m'avoir intégrée au groupe Ecodev, où, entre doctorants, nous nous sommes serré les coudes. J'y ai côtoyé des chercheurs et chercheuses engagés et audacieux (Antoine Rieu, Valentine Levacque, Pierre-Jean Cottalorda, Andrea Mathez pour n'en citer que quelques-uns). Je pense à celles et ceux

qui m'ont honorée de leurs conseils : Christine Castejon, Alain Cugno, Pierre-Louis Choquet, Elena Lasida, Sylvain Lavelle, Frédéric Louzeau, Muriel Prévot-Carpentier, Yves Schwartz, entre autres.

Ma gratitude va à celles et ceux qui m'ont encouragée quand je fléchissais, et ont supporté avec indulgence que je fasse peser sur eux les épreuves et difficultés du parcours du combattant qu'est une thèse de six ans : mes parents, mes ami(e)s, mes divers colocataires, et les innombrables.

Je communique également mes remerciements à tous les étudiants à qui j'ai eu l'honneur d'enseigner ces dernières années, et qui ont fait mûrir sans le savoir mes idées et mes propos.

En dernier lieu, ces remerciements ne seraient pas complets s'ils ne mettaient pas en lumière la personne d'Alexis Geisler-Roblin, toujours généreux et toujours présent, de qui ce travail, que je lui dédie, doit tout ce qu'il a de valeur.

Liste des acronymes et abréviations

ANRT	Association Nationale de la Recherche et de la Technologie
BIT	Bureau International du Travail
CA	<i>Centesimus annus</i>
CCFD	Comité catholique contre la faim et pour le développement
CEC	Catéchisme de l'Église Catholique
Cerap	Centre de recherche et d'action pour la paix
Ceras	Centre de recherche et d'action sociales
Cese	Conseil économique, social et environnemental
CFDT	Confédération Française Démocratique du Travail
CFTC	Confédération Française des Travailleurs Chrétiens
CIEETS	Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales
Cifre	Convention industrielle de formation par la recherche
CMR	Chrétiens dans le Monde Rural
COMECE	<i>Commissio Episcopatum Communitatis Europaeae</i> (Commission des évêchés de la communauté européenne)
COP	Conférence des parties
CV	<i>Caritas in veritate</i>
Dt	Livre du Deutéronome
DV	<i>Dei verbum</i>
EHESS	École des Hautes Études en Sciences Sociales
FAO	Food and Agriculture Organization
FT	<i>Fratelli tutti</i>
FMN	Firme Multi-Nationale
Gn	Livre de la Genèse. Dans les notes issues des documents conciliaires, l'abréviation choisie est « Gen. ».
GS	<i>Gaudium et spes</i>
IDDR	Institut du Développement Durable et des Relations Internationales
IFRS	International Financial Reporting Standards
ISSB	International Sustainability Standards Board

Jn	Évangile de Jean
Joc	Jeunesse ouvrière chrétienne
Lc	Évangile de Luc
LE	<i>Laborem exercens</i>
LS	<i>Laudato si'</i>
Lv	Lévitique
MCC	Mouvement Chrétien des Cadres et dirigeants
Mgr	Monseigneur
MM	<i>Mater et magistra</i>
MRJC	Mouvement Rural de la Jeunesse Chrétienne
Mt	Évangile de Matthieu
OING	Organisation Internationale Non-Gouvernementale
OIT	Organisation Internationale du Travail
ONG	Organisation Non-Gouvernementale
ONU	Organisation des Nations Unies
op	<i>Ordo fratrum Prædicatorum</i> , qui désigne l'ordre des Frères Prêcheurs. Placé après un nom, op signifie que cette personne est un Dominicain.
OPQ	<i>Oeconomicae et pecuniariae quaestiones</i>
OTI	Organisme Tiers Indépendant
PACTE	Plan d'Action pour la Croissance et la Transformation des Entreprises
PP	<i>Populorum progressio</i>
Ps	Psaume
PT	<i>Pacem in terris</i>
QA	<i>Quadragesimo anno</i>
RCF	Radio Catholique Française
RH	Ressources Humaines
RN	<i>Rerum novarum</i>
Rm	Épître de Paul aux Romains
RSE	Responsabilité Sociétale (ou Sociale) des Entreprises
sj	<i>societas Jesu</i> , qui désigne l'ordre de la Compagnie de Jésus. Placé après un nom, sj signifie que cette personne est un Jésuite.
SRS	<i>Sollicitudo rei socialis</i>
TTE	« Le Travail dans la Transition Écologique »

Unaf	Union nationale des associations familiales
Unesco	Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture <i>(United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization)</i>
Uniapac	Union internationale des associations patronales catholiques

Sommaire

REMERCIEMENTS	5
LISTE DES ACRONYMES ET ABREVIATIONS	7
SOMMAIRE	10
INTRODUCTION GÉNÉRALE	15
1. LE TRAVAIL ET L'ÉCOLOGIE DANS LA DOCTRINE SOCIALE CATHOLIQUE	15
Une thèse sur le travail digne, et non sur le travail en soi	18
2. METHODE ET RESSOURCES	23
2.1. <i>La nécessité de sources hétérogènes</i>	23
2.2. <i>La théologie en philosophie</i>	27
2.3. <i>Un travail de terrain : recherche-action, recherche-intervention et philosophie pratique</i>	33
i. Proposition de « philosophie pratique »	33
ii. L'ancrage au Ceras	36
iii. Recherche-action, recherche-intervention	46
3. ANNONCE DU PLAN	48
PARTIE 1. LE TRAVAIL HUMAIN DANS UN ANTHROPOCENTRISME NON « DÉVIÉ »	51
CHAPITRE 1. « DIRE “CREATION” C'EST SIGNIFIER PLUS QUE “NATURE” ».....	54
1. <i>Contre-religion et oubli du monde</i>	56
1.1. Le monde comme un stock de ressources	56
1.2. Une illustration du dualisme Dieu/monde : les combats de l'Église et de la biologie évolutionniste	61
1.3. La position de la doctrine sociale catholique	64
1.4. Le travail dans la Bible : incarnation et dépassement des dualismes	73
2. <i>La fin de l'anthropocentrisme « déviant »</i>	77
2.1. Catholicisme et protection de l'environnement	77

2.2. Le tournant de l'encyclique Laudato si'	85
2.3. Présentation de Laudato si'	88
2.4. Vers une écologie intégrale.....	92
2.5. La nouveauté théologico-politique de Laudato si'	96
2.6. La fin de la nature inerte	101
2.7. Une critique de l'anthropocentrisme « déviant »	105
2.8. « Garder le jardin du monde » : du bon usage de la technique	107
2.9. Quelques implications pour la doctrine de la loi naturelle	109
3. <i>Le travail comme création : un anthropocentrisme d'intendance ou de citoyenneté</i> 111	
3.1. Spiritualité et théologie du travail.....	111
3.2. Le travail est co-création, et participe à la créativité continuele.....	122
3.3. Le travail, entre intendance et citoyenneté	127
CHAPITRE 2. LE TRAVAIL EST ORIENTE VERS UNE FINALITE	134
1. <i>Le retour du travail objectif</i>	135
1.1. La recherche-action TTE pour une herméneutique de Laudato si'.....	135
1.2. L'apport de Laudato si' sur le contenu du travail	139
1.3. Le lien unissant travail objectif et travail subjectif est partiellement vérifié par la recherche-action.....	148
1.4. Obstacles à la finalité : la double peine des travailleurs précaires.....	152
2. <i>Vie active contemplative, non-puissance, sobriété</i>	161
2.1. Le refus du travail pour le travail.....	161
2.2. La vie active contemplative	169
2.3. Vers une éthique de la non-puissance et de la sobriété.....	179
CHAPITRE 3. FINALITE DU TRAVAIL ET FIN DES TEMPS	184
1. <i>Le travail dans la doctrine sociale de l'Église du pape François : temps messianique et sacralisation de l'alliance</i>	185
1.1. Co-créer n'est pas sauver	185
1.2. Le présent comme nouveau régime temporel ? « Le temps de l'histoire est autre que celui de la mécanique ».	191
1.3. L'importance de la vie biologique	199
1.4. Plutôt qu'une fuite hors du monde, le travail comme rencontre, dans un « nouveau régime climatique »	204
2. <i>Finalité non-téléologique du travail</i>	207

2.1. L'évolution créatrice, terre du milieu entre mystique de la nature et matérialisme réductionniste	207
2.2. Une création dynamique, un travail créateur	212
2.3. Un travail-œuvre-action à finalité éthique	215
PARTIE 2. LE TRAVAIL DIGNE : UNE RELATION DE SOIN	218
CHAPITRE 4. TRAVAIL, RELATION, COMMUNICATION	221
1. <i>Relation ou communication ?</i>	222
1.1. Chez Habermas, le travail n'est pas un lieu d'agir communicationnel.....	222
1.2. Discuter et échanger au travail.....	229
1.3. « La relation » dans le travail est autre chose qu'une communication	233
2. <i>La relation, essence du travail</i>	240
2.1. Travail-relation, travail-alliance	241
2.2. Le travail-crédation est une relation qui maintient dans l'être	246
2.3. L'attention : un dialogue	247
2.4. L'attention : une poiesis poétique	249
2.5. Le travail comme moyen d'interaction avec un monde animé	256
CHAPITRE 5. RELATION AU MILIEU ET COMMUN.....	266
1. <i>Le travail comme fabrication d'un milieu</i>	267
1.1. Qu'est-ce qu'un milieu ?.....	267
1.2. Fabrication du milieu par « usage de soi »	272
1.3. Le milieu n'est pas uniquement matériel	274
2. <i>Milieus et commun</i>	276
2.1. Les milieux comme « terre-tierce » plutôt que monde globalisé.....	277
2.2. Le travail peut-il fabriquer un milieu commun ?	281
2.3. Travail et commun : une remise en cause de la propriété.....	288
2.4. Le commun compris comme fraternité et communion	300
CHAPITRE 6. LE TRAVAIL DIGNE, UN « PRENDRE SOIN »	304
1. <i>Le travail comme soin : une proposition normative</i>	307
1.1. La mise en place d'une définition normative plutôt que descriptive	307
1.2. Les principes sous-tendus par cette définition normative.....	309
1.3. Qu'est-ce qu'un travail digne ?.....	313
1.4. Le soin comme finalité du travail digne	318
2. <i>La valeur de l'attitude de soin dans le travail</i>	326

2.1. Le soin dépend d'un don gratuit et libre	326
2.2. L'attention, une éthique de la considération	330
2.3 Comment décider de la valeur du travail ?	335
CONCLUSION	339
Défendre la dignité humaine	341
Prendre soin du bien commun.....	343
Permettre un travail de qualité	346
Défendre une solidarité sociale et environnementale	348
De la justice sociale à la justice sociale et environnementale.....	349
BIBLIOGRAPHIE.....	354
1. ÉCRITS PONTIFICAUX	354
2. TEXTES EPISCOPAUX.....	357
3. DECLARATIONS D'AUTORITES RELIGIEUSES NON CATHOLIQUES ET DECLARATIONS INTERRELIGIEUSES	357
4. THEOLOGIE, SCIENCES DES RELIGIONS (PHILOSOPHIE, SOCIOLOGIE, HISTOIRE), ET SPIRITUALITE CHRETIENNE.....	357
5. PHILOSOPHIE DE LA NATURE, ECOLOGIE POLITIQUE, ETHIQUE ENVIRONNEMENTALE ..	367
6. PHILOSOPHIE DU TRAVAIL.....	375
7. REFERENCES GENERALES ET TRANSVERSALES	384
ANNEXE A : NOTE D'INTENTION DE LA RECHERCHE-ACTION TTE.....	400
ANNEXE B : LISTE DES PARTENAIRES DE LA RECHERCHE-ACTION TTE ...	405
ANNEXE C : CALENDRIER DES RENCONTRES (PARTENAIRES FRANÇAIS). 	410
ANNEXE D : LES TROIS QUESTIONS DIRECTRICES DE LA RECHERCHE- ACTION TTE.....	412
ANNEXE E : LE MANIFESTE POUR UN TRAVAIL DECENT ET DURABLE	416
ANNEXE F : PROGRAMME DU COLLOQUE DES 20-22 MAI 2019	429
ANNEXE G : RESUME DES RENCONTRES AVEC LES PARTENAIRES FRANÇAIS DE LA RECHERCHE-ACTION TTE.....	430
RESUME DE LA REUNION 1 (29 MARS 2018)	430
RESUME DE LA REUNION 2 (14 MAI 2018)	430

RESUME DE LA REUNION 3 (5 JUIIN 2018)	435
RESUME DE LA REUNION 5 (21 SEPTEMBRE 2018)	438
RESUME DE LA REUNION 7 (22 NOVEMBRE 2018)	439
RESUME DE LA REUNION 8 (12 DECEMBRE 2018)	441
ANNEXE H : RESUME DES RENCONTRES AVEC LES PARTENAIRES	
INTERNATIONAUX DE LA RECHERCHE-ACTION TTE	443
19TH – 20TH JUNE 2018 INTERNATIONAL RESEARCH-ACTION MEETING.....	443
SYNTHESE DE LA RENCONTRE INTERNATIONALE DES 19 ET 20 JUIIN 2018	455
AGENDA OF THE INTERNATIONAL SEMINAR, JANUARY 24TH-25TH, 2019	459

INTRODUCTION GÉNÉRALE

1. Le travail et l'écologie dans la doctrine sociale catholique

En 2015, le pape François récemment élu écrivait :

« Une présentation inadéquate de l'anthropologie chrétienne a pu conduire à soutenir une conception erronée de la relation entre l'être humain et le monde. Un rêve prométhéen de domination sur le monde s'est souvent transmis, qui a donné l'impression que la sauvegarde de la nature est pour les faibles. La façon correcte d'interpréter le concept d'être humain comme "seigneur" de l'univers est plutôt celle de le considérer comme administrateur responsable » (LS 116).

Confesser cette erreur d'un rêve de domination humaine sur la nature conduit le pape à une reformulation de la « bonne » façon d'habiter le monde (et donc une bonne façon d'être humain) : il semble alors que l'activité humaine ne puisse avoir d'autre orientation moralement bonne que celle d'être « administrateur responsable » de l'univers.

Nous lisons cette citation au prisme de la question directrice de notre thèse : comment les enjeux écologiques constituent-ils un ferment de renouvellement du discours social catholique sur le travail ? S'il semble ici évident qu'un virage franc est marqué en 2015, vers une conception du travail comme une gestion durable du monde, nous n'oublions pas que le discours ecclésial sur les questions environnementales soulevées par le travail n'est pas neuf. Dès les années 1960, comme nous le verrons, les questions de la finitude des ressources, de la responsabilité humaine sur Terre, ou encore du sort des générations futures sont récurrentes dans les lettres encycliques qui constituent la doctrine de l'Église sur les enjeux sociaux. Pourtant, le lien avec le contenu et l'orientation de l'activité humaine sur la planète n'a pas été tout de suite systématique : la primauté fut d'abord donnée aux dimensions subjective (l'impact sur la vie psychique, spirituelle et physique du travailleur) et collective du travail, tandis que la dimension « objective » s'est restreinte aux conditions matérielles dans lesquelles le travail s'accomplissait. De fait, la doctrine catholique valorise traditionnellement le travail *en tant qu'il* « humanise » – sans qu'il soit aisé de comprendre pourquoi il est si valorisé. Par le travail,

l'humain « transforme la nature en l'adaptant à ses propres besoins », mais aussi « se réalise lui-même », et « devient plus homme » (LE 9). Cette doctrine comprend à ce titre une critique forte d'un modèle socio-économique permettant un travail qui abîme et aliène les travailleurs, c'est-à-dire un travail qui n'humanise pas. Si l'humain est le « sujet » du travail, alors il ne faut pas le réduire à être un instrument de l'économie (LE 6, GS 67). La défense par le Saint-Siège de justes conditions de travail, depuis la fin du XIX^e siècle, illustre cette lutte, et est sous-tendue par une valorisation absolue du travail, quel qu'il soit, et quelle que soit son utilité. Dans sa lettre encyclique dédiée au travail, en 1981, Jean-Paul II reprend cette lutte pour un travail digne, et énonce que le but (et même la définition) du travail est de « dominer » et « soumettre » la terre (LE 4). En somme, la restriction de la valeur du travail à sa dimension subjective ne s'intéresse pas à la finalité du travail, le sens de ce que le travailleur fait et fabrique, et l'impact de son activité sur le monde. Par voie de conséquence, ce cadre théorique n'est pas suffisant pour déterminer l'importance d'aligner nos activités sur les enjeux environnementaux.

On trouve certes, dans la doctrine sociale catholique pré-2015, des mises en garde sur la responsabilité de l'humain de conserver les ressources naturelles, mais de façon générale, le dialogue entre théologie du travail et théologie de la création est inexistant. En effet, la crise écologique et les réflexions qu'elle impose entrent en contradiction avec la valorisation d'un travail-transformation de la matière, un travail dont la valeur subjective masque son effet objectif sur le monde matériel. Cela ne veut pas dire que le thème de la participation, dans le travail, à l'œuvre du Dieu créateur, est absent : les allusions à la mission humaine de « co-crée » le monde avec Dieu, variations de l'antienne des Pères grecs (comme Maxime le Confesseur¹) selon laquelle l'unité du cosmos se fait par et dans l'homme grâce au travail, sont les seuls endroits où est abordé le contenu du travail, plutôt que ses conditions extérieures d'exécution. Mais ces réflexions ne font qu'effleurer la théologie du travail.

D'une façon similaire, la formule « travail décent », forgée au sein de l'Organisation internationale du travail au siècle dernier, s'appuie avant tout sur ses conditions. Selon elle, le travail décent synthétise « l'accès à un travail productif et convenablement rémunéré, la sécurité sur le lieu de travail et la protection sociale pour les familles, de meilleures perspectives de développement personnel et d'insertion sociale, la liberté pour les individus d'exprimer leurs

¹ Voir Jean-Claude Larchet, *Les fondements spirituels de la crise écologique*, Genève, Éditions des Syrtes, 2018, p. 10.

revendications, de s'organiser et de participer aux décisions qui affectent leur vie, et l'égalité des chances et de traitement pour tous, hommes et femmes² ».

Dans ce contexte, l'encyclique *Laudato si'* (2015) marque en effet un tournant, en mettant en cohérence les questions sociales et environnementales : dans les deux cas, explique le pape François, il faut opérer une « conversion » pour que le fragile, le vulnérable, l'inutile ne soient pas « utilisés et jetés » (LS 123). À ce titre, le texte contient quelques paragraphes dédiés à la question du travail (LS 124 à 129), et ce qu'on y lit contredit la position traditionnelle de la doctrine ecclésiale. Le travail, en effet, n'y est pas présenté comme une transformation, ni comme une production, mais plutôt comme une opportunité pour prendre soin des autres êtres (humains et non-humains). Nous trouvons là une ébauche de dialogue entre théologie de la création et théologie du travail.

La première partie de cette thèse affronte la question de la façon dont les enjeux écologiques pénètrent dans la doctrine sociale catholique sur le travail. En portant un regard philosophique sur cette insertion, nous aborderons la remise en cause d'un anthropocentrisme pyramidal, l'attention renouvelée à la finalité du travail, et, dans le prisme d'une Histoire orientée vers un salut donné par Dieu, le développement d'une finalité du travail qui soit non-téléologique.

Dans une deuxième partie, nous tenterons d'élucider ce qu'implique pour le travail une « façon correcte d'interpréter le concept d'être humain » (LS 116). Nous lierons cette « façon correcte » d'être humain à la distinction entre un travail « bon » et un travail « mauvais » (ou « défiguré » LS 127). Plus encore, nous poserons l'hypothèse qu'un travail est plus ou moins *digne*.

Cette dignité constitue en effet l'un des thèmes centraux de la doctrine sociale de l'Église depuis ses débuts, marqués par la question ouvrière. Dans ce corpus, la dignité intrinsèque au travail est la source de la dignité du travailleur. C'est le sens du combat pour des conditions de travail acceptables, un salaire juste et un temps de repos, comme nous l'avons vu, mais aussi de la défense de l'accès au travail pour tous : « Avant même la logique des échanges à parité et des formes de la justice qui les régissent [avant le marché donc], il y a un certain dû à l'homme parce qu'il est homme, en raison de son éminente dignité. Ce dû comporte inséparablement la possibilité de survivre et celle d'apporter une contribution active au bien commun de l'humanité » (CA 34).

² *Idem*.

Nous verrons dans le chapitre 2 que le pourquoi de cette dignité n'est pas explicite, et repose principalement sur un refus de l'oisiveté d'une part, et sur le modèle du Christ travailleur d'autre part ; mais nous pouvons dès à présent noter que la doctrine sociale catholique n'adopte pas une démarche descriptive du concept de travail, et ne pose pas de questions telles que : « qu'est-ce que le travail ? », ou « quelles en sont les frontières ? ». Si bien qu'avec ce corpus, notre approche sera nécessairement normative. Nous nous poserons des questions telles que : « qu'est-ce qu'un travail digne ? », « y a-t-il des critères pour qu'un travail soit digne ? », « quel est le futur souhaitable pour le travail ? », ou encore « comment le monde construit par le travail humain peut-il être durable ? ». Plus fondamentalement, en toile de fond, nous aurons à l'esprit la question : « les enjeux écologiques entrent-ils dans la liste de critères de la dignité du travail ? ».

La présente thèse vise ainsi à explorer dans les ressources normatives de la doctrine sociale de l'Église catholique les ressorts de la dignité au travail, afin de mettre en lumière les bouleversements que cette doctrine sur le travail subit depuis la prise en compte des enjeux écologiques. L'impact environnemental des activités humaines oblige à rediriger les critères de la dignité vers le contenu du travail, c'est-à-dire sa finalité, plutôt que ses seules conditions. En s'agrégeant à l'anthropologie relationnelle qui fait le fond de la théologie morale catholique, ces bouleversements ont dirigé nos recherches vers l'hypothèse d'un travail compris comme étant relationnel en substance, et dont la dignité dépend de la possibilité d'un prendre-soin dans ce travail-relation. Nous aboutirons sur une proposition d'*aggiornamento* de la doctrine sociale de l'Église sur le travail, à partir d'un processus collectif de recherche-action (voir *infra*).

Une thèse sur le travail digne, et non sur le travail en soi

Une définition du travail qui serait seulement négative (un effort, une confrontation de l'être à la matière qui lui résiste) serait bien restreinte – tout comme le serait une définition en positif (un épanouissement, une humanisation). Plus générale, la proposition suivante, de Muriel Prévot-Carpentier (« le travail est transformation de quelque chose ») rejoint l'immense majorité de la philosophie du travail.

« Depuis que je connais Yves Schwartz, j'ai constaté que face à ceux qui découvrent la démarche ergologique, il commence toujours par affirmer "on ne peut pas définir le travail".

Chemin faisant, je me suis aperçue que je devais en constituer une définition minimale parce qu'il était impossible d'avoir pour objet d'étude quelque chose que je ne pouvais absolument pas définir. Je dirais donc, a minima, que le travail est transformation de quelque chose³. »

Pourtant, il nous semble que cette conceptualisation, qui s'accompagne généralement du travail comme production, pose particulièrement question dans le contexte de crise écologique que nous traversons. Enfin, le travail est-il l'équivalent de l'emploi ? Généralement, le travail est défini en deux temps, comme activité qui « transforme quelque chose », mais aussi comme activité rémunérée. Mais la deuxième partie de la définition, le travail en tant que « prestation rémunérée dans une société marchande et de droit⁴ », ne représente qu'une partie de ce que comprend le travail. Que le travail soit la source de la valeur et le facteur explicatif des rapports sociaux n'est vrai que dans la contingence capitaliste. Surtout, l'inconvénient de définir le travail comme une prestation rémunérée implique que le travail est une réalité mesurable, une sorte d'abstraction générale, « pouvant être débattue à distance des situations de travail, tout en conservant la certitude de dialoguer sur des éléments dits généraux, mesurables, voire “objectifs”⁵ ».

Dominique Méda souligne avec raison que la « crise du travail » est aussi une crise du concept de travail, qui mêle sans les distinguer trois dimensions hétérogènes : le travail comme « essence de l'homme », comme production de richesses, et (au sens de l'emploi) comme socle des droits et protections sociales.

« Notre concept moderne et actuel de travail est composé de différentes couches de signification qui se sont sédimentées au cours de derniers siècles, qui n'ont pas été “retraitées”, qui continuent à coexister et qui sont relativement contradictoires, [au point que] les politiques publiques mises en œuvre, dépourvues de référentiel clair, ne peuvent dès lors qu'être confuses⁶. »

La première dimension (essence de l'homme) est celle de Hegel et de Marx, surtout le Marx des *Grundrisse*, et croise la définition positive déjà évoquée : l'humain transforme l'univers et par là se transforme lui-même. La deuxième dimension (production de richesse) est spécifique des sociétés marchandes, et reprend des éléments de la définition négative : le travail est un moyen en vue d'une fin, depuis qu'Adam Smith lui a conféré une définition uniquement

³ Muriel Prévot-Carpentier, « Du travail à l'activité », *Ergologia*, n° 22, décembre 2019.

⁴ Yves Schwartz, *Le paradigme ergologique ou un métier de Philosophe*, Toulouse, Éditions Octarès, 2000, p. 678.

⁵ Muriel Prévot-Carpentier, 2019, *op.cit.*

⁶ Dominique Méda, « Une histoire de la catégorie de travail », in Christophe Laviolle (dir.), *Repenser le travail et ses régulations*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2011, p. 35.

instrumentale, et depuis que Locke a démontré que le travail pouvait avoir un prix puisque la force de travail peut faire l'objet d'une vente⁷. La troisième dimension (système de distribution des droits, revenus et protections) apparaît à la fin du XIX^e siècle, quand la société salariale se développe, et fait de l'emploi un critère essentiel de l'identité individuelle et de l'existence au sein d'une société. L'imbrication de ces trois couches de signification est présente également dans la doctrine sociale catholique, si bien qu'il serait bien difficile de définir avec exactitude le travail tel qu'il est y conceptualisé. Nous verrons d'ailleurs dans la première partie de cette thèse, que la théologie catholique a pleinement assumé cette ambivalence, et présente le travail comme étant à la fois une peine, un facteur de dignité, et une occasion de lutter pour certains droits. Dans *Laudato si'* plus particulièrement, nous verrons que le texte porte une grande ambivalence (sans doute due à la multiplicité des rédacteurs), et oscille entre un schéma entrepreneurial dans l'optique d'un développement économique et un schéma non-capitaliste centré sur la relation de soin que le travail permet.

Or, chercher à définir le travail comme concept, ce serait oublier que « n'est définissable que ce qui n'a pas d'histoire⁸ », et que le concept de travail ne peut, sans risque de contresens, être abordé hors de toute considération historique et contextualisation sociale. Définir ce qu'est le travail implique une reconnaissance sociale dans une culture donnée et à une époque donnée, et ne peut donc pas se résumer dans une définition absolue. Jacques Derrida précise par exemple :

« Le travail, ce n'est pas seulement l'action ou la pratique. On peut agir sans travailler. [...] Et surtout, quiconque travaille ne se voit pas forcément accorder le nom et le statut de *travailleur* (que l'on pense par exemple aux étudiants, au "travail informel", au travail domestique, etc.). Le travailleur est quelqu'un dont le travail est reconnu comme métier ou comme profession sur un marché⁹ ».

Dans une société capitaliste, la reconnaissance d'une activité comme travail implique une productivité, une contribution à l'économie marchande. Mais les combats sociaux pour la reconnaissance de telle ou telle activité comme travail sont nombreux¹⁰. L'importance de la reconnaissance du travail comme tel implique que ce dernier est historiquement et socialement déterminé. La prééminence du travail salarié dans les sociétés dominées par le mode de

⁷ Dominique Méda, *Le travail, une valeur en voie de disparition ?*, Paris, Flammarion, 2010, p. 37.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale. Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, vol. 11, traduction par Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1900, II, 13.

⁹ Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, Paris Galilée, 2001, p. 37.

¹⁰ Voir par exemple Nancy Fraser, dans la première de ses Benjamin Lectures (« Gender, Race, and Class through the Lens of Labor ») [en ligne] <<https://youtu.be/zGXIZVI3PH8>> (consulté le 3 février 2022).

production capitaliste est conjoncturelle, mais le travail dépasse potentiellement le cadre du salariat. C'est ainsi que dans *Métamorphoses du travail*, André Gorz intitule son premier chapitre « L'invention du travail ». Il y écrit :

« ce que nous appelons “travail” est une invention de la modernité. La forme sous laquelle nous le connaissons, pratiquons et plaçons au centre de la vie individuelle et sociale a été inventée, puis généralisée avec l'industrialisme. Le travail, au sens contemporain, ne se confond ni avec les besoins, répétées au jour le jour, qui sont indispensables à l'entretien et à la reproduction de la vie de chacun ; ni avec le labeur, si astreignant soit-il, qu'un individu accomplit pour réaliser une tâche dont lui-même ou les siens sont les destinataires et les bénéficiaires¹¹ ».

D'ailleurs, on peut faire cette distinction entre « travail en soi » et « travail sous le capitalisme » même chez Marx. Nous retenons ici la lecture de Postone, selon lequel le marxisme traditionnel considère que le principal apport de Marx a consisté à comprendre que le travail est *en soi* la source de toute richesse et à dévoiler le fait que les capitalistes s'approprient le surplus. L'émancipation arriverait alors lorsque la structure du travail ne sera plus entravée par les rapports capitalistes et utilisée pour satisfaire des intérêts particuliers. Si bien que, pour le marxisme traditionnel, le travail restera central dans la société post-capitaliste, et la seule modification du mode de distribution suffira à transformer sa nature et les conditions de son exercice. « Le travail est ici le fondement ontologique de la société – ce qui constitue, détermine et régit causalement la vie sociale¹² ». La position de Postone est plutôt que Marx dessine les contours du travail dans la société capitaliste et non du travail « en soi », « en général », ou en tant que notion « transhistorique » :

« le travail sous le capitalisme est directement social parce qu'il agit comme activité socialement médiatisante. Cette qualité sociale, historiquement unique, différencie le travail sous le capitalisme du travail dans les autres sociétés et détermine le caractère des rapports sociaux dans la formation capitaliste¹³ ».

Au cours de ce texte, en dépit des remarques de Muriel Prévot-Carpentier citées tout à l'heure, nous accepterons donc de ne pas savoir ce qu'est *en soi* le travail : la méthodologie de la recherche-action nous permettra d'éviter l'écueil de croire le travail connaissable abstraitement, sans regard pour l'activité réelle, et à distance des situations des êtres qui les

¹¹ André Gorz, *Métamorphose du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris, Galilée, 1988, p. 25 *sq.*

¹² Moïse Postone, *Temps, travail et domination sociale*, traduit de l'anglais par Olivier Galtier et Luc Mercier, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2009, p. 97.

¹³ *Ibid.*, p. 80.

vivent. C'est pourquoi nous nous rattacherons à la démarche ergologique, développée depuis les années 1990 par le philosophe Yves Schwartz : empruntant à la distinction faite en ergonomie entre travail prescrit et travail réel, l'ergologie entend ne parler du travail qu'à partir de ceux qui travaillent, et non pas « en soi ». Plus encore, nous nous placerons dans l'histoire précise du corpus de la doctrine sociale de l'Église, et avec lui nous nous concentrerons sur les critères d'un travail digne, et non sur le travail en soi.

À ce stade, il pourrait paraître que ne pas connaître les frontières du travail et refuser d'en parler de façon abstraite reviendrait à ne pas savoir distinguer entre deux options : d'une part, étendre la sphère du travail à toutes les « activités » de l'humain, tant qu'elles demandent une part d'effort (élever des enfants, rendre visite à des parents malades, faire de l'exercice physique, écrire un journal intime) et ainsi permettre au travail d'être autre chose que la forme aliénée qu'il peut prendre sous le capitalisme – au risque de faire tomber le gratuit dans le marchand ; d'autre part, restreindre le travail à l'emploi et souhaiter avoir le temps de faire *autre chose* que travailler (élever des enfants, rendre visite à des parents malades, faire de l'exercice physique, écrire un journal intime). Les deux options ont en commun de refuser la réduction de l'activité humaine à l'emploi et cherchent une forme de libération, mais s'expriment dans des luttes différentes : la reconnaissance du travail non-rémunéré d'un côté, et la réduction du temps de travail (emploi) de l'autre. La seule différence entre les deux options réside dans ce que l'on choisit d'appeler « travail » ou non. En l'occurrence, au long de cette thèse, dans le sillage de la doctrine sociale catholique, nous accorderons au travail une dimension positive, humanisante (sans contradiction avec sa part d'effort et de peine), si bien que la deuxième option est d'emblée écartée : ce n'est pas seulement en-dehors mais dans le travail que nous chercherons l'épanouissement, et même la liberté. C'est la raison d'être de cette doctrine, née à la fin du XIX^e siècle, que de défendre le travail, et de proposer des droits pour les travailleurs aliénés dans la « question ouvrière ». La partie 1 détaillera ce thème central et ses développements dans les discours sociaux de l'Église catholique, et nous comprendrons qu'ils exhibent une lutte pour que le travail conserve toujours son potentiel humanisant et sa dignité. Dans la partie 2, nous verrons que ce qui prime, dans ce corpus, ne réside pas dans la particularité capitaliste du travail (c'est-à-dire que le travail ne se limite pas à son aspect productif ou transformateur), mais plutôt dans son aspect relationnel.

2. Méthode et ressources

2.1. La nécessité de sources hétérogènes

Ce qui nous intéresse dans ce doctorat relève d'un changement doctrinal dans l'Église catholique : notre hypothèse est que la prise en compte des enjeux environnementaux rend possible l'émergence d'un renouveau de la doctrine sociale sur le travail. De façon nécessaire, il nous faudra donc emprunter à la fois à la philosophie environnementale, à la philosophie du travail et la philosophie politique plus généralement, et à la philosophie des religions. Plus précisément, nous désirons contribuer à la philosophie environnementale, puisque nous nous plaçons à la suite de Bruno Latour¹⁴, Callon, Lascoumes et Barthe¹⁵, Ulrich Beck¹⁶ ou encore Dominique Bourg¹⁷, dont les travaux ont porté sur l'adaptation d'institutions démocratiques aux enjeux environnementaux à partir des années 2000. La plupart de ces travaux entendent décrire « la démocratisation de la démocratie¹⁸ » par l'intégration des non-humains dans la discussion démocratique : *via* de nouvelles chambres parlementaires pour Latour, ou de nouveaux dispositifs tels que les « forums hybrides » chez Callon, Lascoumes et Barthe par exemple. Mais ce qui nous intéressera ici relève surtout de l'appropriation du référent écologiste par la doctrine ecclésiale¹⁹.

À la suite de Bruno Villalba, nous définissons l'appropriation comme une reformulation d'un projet, une réflexion sur les modalités de son application – une étape entre la formulation et la diffusion de ce projet²⁰. Nous verrons que la doctrine du pape François propose cette réflexivité, mais nous comprendrons aussi grâce à la recherche-action que la rencontre des enjeux

¹⁴ Bruno Latour, *Politiques de la nature, comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999.

¹⁵ Michel Callon, Pierre Lascoumes, Yannick Barthe, *Agir dans un monde incertain, essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.

¹⁶ Ulrich Beck, *La société du risque*, traduit de l'allemand par L. Bernardi, Paris, Aubier, 2001.

¹⁷ Dominique Bourg (dir.), *Pour une 6^{ème} république écologique*, Paris, Odile Jacob, 2011 ; Dominique Bourg, Kerry Whiteside, *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, Paris, Seuil, 2010.

¹⁸ Michel Callon, Pierre Lascoumes, Yannick Barthe, *op. cit.*

¹⁹ Ludovic Bertina a soutenu en 2017 une thèse très complète sur l'appropriation du référent écologiste dans l'*institution* qu'est l'Église. Voir Ludovic Bertina, « La "conversion" écologiste de l'Église catholique en France : sociologie politique de l'appropriation du référent écologiste par une institution religieuse », EPHE, sous la direction de Philippe Portier, soutenue le 27 septembre 2017. De notre côté, c'est davantage le renouveau doctrinal qui nous intéressera.

²⁰ Bruno Villalba (dir.), *Appropriations du développement durable, émergences, diffusions, traductions*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009, pp. 13-15.

environnementaux et des vécus du travail est une réalité mouvante, dynamique. C'est pourquoi nous insisterons sur le caractère pluriel de la doctrine écologiste et de la doctrine sur le travail premièrement, et de l'Église catholique deuxièmement.

Premièrement, nous ne considérons ni la doctrine écologiste ni celle sur le travail comme un bloc idéologique unifié. La première partie de cette thèse s'attachera à dérouler la généalogie conceptuelle de l'une et de l'autre, et de leur rencontre. Nous noterons en particulier que la philosophie environnementale de façon générale s'est attachée à montrer sa diversité et la particularité de ses différents courants²¹, et ne peut être décrite que dans la variété de ses composantes.

Deuxièmement, dans l'optique de décrire un tournant dans la doctrine officielle de l'Église catholique, la perspective générale de notre thèse emprunte à la sociologie pragmatique (au sens de la sociologie des pratiques) : nous construisons notre analyse à partir d'une conception de l'Église comme un acteur pluriel, traversé par des justifications contradictoires, des critiques nombreuses et diverses, et un processus de décision au moins partiellement synodal (c'est-à-dire collectif)²². Il ne s'agira donc pas de repérer des intérêts stratégiques derrière la revendication d'une préoccupation écologiste, ou de dénoncer des dispositions sociales facilitant la reproduction de rapports de pouvoir derrière une spiritualisation des enjeux environnementaux. En effet, comme l'affirment Yannick Barthe *et al.* :

« La sociologie pragmatique ne s'assigne pas pour tâche de traquer, derrière les affirmations universalistes, altruistes ou désintéressées de certains acteurs, l'existence de leurs intérêts cachés ou de leurs calculs plus ou moins inconscients. Est-ce à dire que la question des intérêts lui est étrangère ? L'intérêt devient un objet de recherche à part entière dont il convient de comprendre la définition, la stabilisation et la transformation au cours des controverses, polémiques et autres épreuves que le chercheur se donne pour tâche d'étudier. C'est la raison

²¹ Cf. notamment Catherine Larrère, *Les philosophes de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

²² Le concile Vatican II (1962) a renforcé ce processus synodal de négociation : les prêtres et les évêques consultent les fidèles laïcs, et remontent leurs conclusions à Rome (voir Céline Béraud, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris, PUF, 2007). Le discours de l'Église, y compris les textes les plus officiels, entend rendre compte de cette diversité, qui doit renforcer le caractère de « vérité » de la doctrine. Le synode de 2023-2024 sur la synodalité, initié par le pape François, confirme et accentue cette dynamique : l'Église catholique refuse par là un fonctionnement uniquement pyramidal, et renforce la participation de tous les baptisés aux discussions doctrinales.

pour laquelle la sociologie des épreuves se montre si souvent attentive à la façon dont la figure du dévoilement d'intérêts cachés se trouve engagée dans les polémiques publiques²³. »

Nous avançons que les controverses liées à la thématique écologiste ont été induites par des pratiques, obligeant les acteurs à développer des argumentaires susceptibles d'être reçus dans la sphère publique par les autres acteurs participant à la controverse. La sociologie pragmatique s'attache ainsi à « devoir reconstituer les logiques contradictoires de la pratique qui sont source de l'activité critique des acteurs²⁴ ».

Dans la même veine, nous ne considérerons pas *a priori* que l'institution ecclésiale et les acteurs qui la composent sont nécessairement cohérents dans le temps : dès les débuts du XX^e siècle, les courants pragmatistes soulignent la « pluralité du moi », une approche importée en France (et fortement remaniée) dans les années 1990 par Luc Boltanski et Laurent Thévenot²⁵. Nous tiendrons donc compte de la possible pluralité des logiques, voire de leur aspect contradictoire.

« Une telle approche impose une vision de l'identité et de la socialisation qui se dégage de l'accent que l'interprétation bourdieusienne du concept d'*habitus* – beaucoup plus, au demeurant, que celle de Norbert Elias – met sur la cohérence du moi²⁶. »

Ainsi, il nous faudra creuser le corpus institutionnel de l'Église catholique, et en particulier les encycliques qui forment sa doctrine sociale, mais aussi à d'autres encycliques, à des messages ou discours publics prononcés par des papes, à des textes produits par des Conseils pontificaux ou des dicastères, à des écrits de conférences épiscopales nationales, et à la tentative de synthèse de la doctrine sociale qu'est le *Compendium*²⁷, proposé par le Conseil pontifical Justice et Paix — et nous considérerons tout cela comme participant du façonnement de la doctrine sociale officielle de l'Église.

Il nous faudra également plonger dans la généalogie de ce corpus – une généalogie qui est principalement théologique. Nous ne viserons là à aucune exhaustivité, mais nous concentrerons sur les sources conceptuelles de telle ou telle constante, ou au contraire originalité, dans la doctrine.

²³ Yannick Barthe, Damien de Blic, Jean-Philippe Heurtin, Eric Lagneau, Cyril Lemieux, Dominique Linhardt, Cédric Moreau de Bellaing, Catherine Rémy, Dany Trom, « Sociologie pragmatique : mode d'emploi », *Politix*, vol. 103, n° 3, 2013, pp. 175-204.

²⁴ *Ibid.*, p. 186.

²⁵ Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, 1991.

²⁶ *Ibid.*, p. 190.

²⁷ Conseil Pontifical « Justice et Paix », *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Paris, Cerf, 2005.

Mais nous lirons ces textes avec un regard qui est celui de la philosophie, et nous les analyserons avec les outils de cette discipline. Nous comprendrons que le discours doctrinal est à l'image de l'institution qui l'émet : mouvant, pluriel, et d'inspiration plus large que le haut de la hiérarchie. Sa forme en témoigne : chaque encyclique s'ancre dans un contexte social et politique donné, et porte les marques de subjectivité du pape qui en est responsable²⁸. Si bien que les textes qui composent sa doctrine sociale sont à lire en symphonie, comme reflets d'une construction historique plus que de volontés privées ou d'intérêts particuliers – et ce, d'autant plus depuis que le concile Vatican II a renforcé les procédures dialogiques au sein de l'Église. Parallèlement, puisque notre approche du travail est basée sur l'expérience (cf. 1.3), nous nous appuyons sur une recherche-action internationale, dont nous détaillons les tenants et aboutissants en 2.3. Cette recherche-action s'est voulue géographiquement exhaustive, mais assume une grande part de normativité, en s'ancrant dans le corpus de théologie morale qu'est la doctrine sociale de l'Église. Ce choix illustre une posture méthodologique issue du pragmatisme — dans le sens, cette fois, de l'attitude philosophique qui, à la suite de John Dewey, accorde une place centrale à l'expérience et aux interactions. Dans ce cadre, nous considérons que l'Église est perpétuellement en cours d'adaptation et de ré-institutionnalisation²⁹. De ce fait, s'intéresser à une doctrine officielle et institutionnelle n'a pas impliqué pour nous de se détourner des individus³⁰. Au contraire, nous avons pris le temps de noter leurs expériences des enjeux environnementaux, leurs pratiques de travail, leurs perceptions de la doctrine passée et présente, et leurs critiques, afin d'enrichir notre compréhension du corpus doctrinal. Ainsi, plutôt que de postuler que le Saint-Siège instituant n'est source que de contraintes pour les croyants institués — ou d'ailleurs, à l'inverse, que la doctrine n'est « que » la somme des pressions venues du bas — nous avons posé le pari épistémologique que la doctrine est faite d'allers-retours entre le haut et le bas, et que

²⁸ Bien que chaque pape, évidemment, représente l'institution ecclésiale, et ne parle pas en son nom propre. D'ailleurs, le courant structuraliste de l'analyse du discours peut nous aider à lier discours et institution : l'institution est un espace « qui délimite l'exercice de la fonction énonciative, le statut des énonciateurs comme celui des destinataires, les types de contenus que l'on peut et doit dire, les circonstances d'énonciation légitimes pour un tel questionnement » (Dominique Maingueneau, *L'Analyse du Discours. Introduction aux lectures de l'archive*, Paris, Hachette, 1991, p. 18). Dans ce cadre, la subjectivité des papes est sensée n'être qu'anecdotique, puisque leur rôle est d'être porte-parole de l'Église.

²⁹ Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification, op.cit.*

³⁰ Comme l'explique Virginie Tournay : « L'institution n'est pas une convention arbitraire, ni un objet général abstrait. Elle renvoie à un processus incitant les acteurs à se conformer à ces codes et à lui donner une forme tangible et identifiable. C'est le caractère ininterrompu et persistant de ce processus qui objective la substantialité de l'institution. » (Virginie Tournay, *Penser le changement institutionnel. Essai sur la logique évolutionnaire*, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 53).

l'expérience porte autant de « vérité » qu'un texte purement philosophique ou purement théologique.

2.2. La théologie en philosophie

Étudier la doctrine ecclésiale demande une certaine rigueur méthodologique quant au statut de la théologie dans ce travail de philosophie. Nous n'avons pas l'ambition ici de brosser un portrait des rapports entre *la* théologie et *la* philosophie : d'abord, le champ d'investigation serait immense, et recouvrirait toute l'histoire des idées, mais aussi ce sont des termes mouvants, dont le sens change au fil de cette même histoire. La distinction que propose Thomas d'Aquin au XIII^e siècle entre les deux disciplines n'est pas la même qu'aujourd'hui, puisque son projet reste avant tout théologique. Comme l'exprime Patrick Royannais : « il n'y a pas historiquement de modèle normatif des rapports entre philosophie et théologie ; il faut chaque fois essayer de retrouver les questions posées dans les discours³¹ ».

Disons, d'une façon trop générale pour être précise, que la théologie repose sur une expérience de foi, de l'ordre de la révélation et non de l'enquête, d'une part, et sur une orientation vers le salut donné par Dieu, d'autre part. Patrick Royannais résume :

« *Pourquoi faut-il, outre les disciplines philosophiques, une autre discipline ?* Parce que la connaissance de Dieu n'est pas ce qui vient au terme d'investigations mais ce qui advient à l'homme. Le mouvement de la connaissance, dans le cadre d'une alliance, c'est-à-dire une révélation, entendue activement, comme acte de Dieu qui se donne, est celui du salut lui-même. C'est la téléologie, autrement dit la sotériologie, qui rend nécessaire la *sacra doctrina*. La *sacra doctrina* est possible par la révélation, non comme connaissance théorique d'un ordre surnaturel qui échapperait à la raison, mais en vue du salut ; il faut une discipline dont la structure soit de réception et non d'investigation car le salut ne peut être que reçu³². »

³¹ Patrick Royannais, « Penser philosophiquement la théologie », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 98, n° 1, 2010, pp. 11-30.

³² *Idem*.

Et cela est vrai aussi de la théologie morale qu'est la doctrine sociale catholique : toute théologie n'est pas un discours sur Dieu, mais un discours qui se postule comme venant de Dieu et s'adressant à Dieu.

Mais nous nous reposerons dans cette thèse sur la question inverse : pourquoi faut-il, outre la théologie, une discipline philosophique ? Nous nous attacherons à la pratique philosophique d'une pensée problématisée, critique, et soumise comme les sciences « dures » à la vérification ou la falsification expérientielle — c'est-à-dire une méthode dans laquelle le croire ne précède pas le comprendre, et dans laquelle le don de Dieu n'est pas une certitude présupposée.

Plus précisément, étudier la doctrine sociale de l'Église implique de tenir compte de la rencontre de la théologie avec la modernité sécularisée. Si les fondateurs de la sociologie en tant que science, au tournant des XIX^e et XX^e siècles, se sont intéressés presque sans exception au fait religieux, tous, presque sans exception, ont conclu à son dépérissement, malgré des approches diverses — matérialiste chez Marx, évolutive chez Durkheim, substantielle chez Weber, formelle chez Simmel, etc. L'étude du nœud théologico-politique dans l'Allemagne de l'entre-deux-guerres, menée de front par le juriste Carl Schmitt principalement, est particulière, mais mène aux mêmes conclusions : le religieux n'a plus la place qu'il occupait jadis, il n'est plus que l'origine de la structure du politique moderne. La controverse entre Carl Schmitt et Erik Peterson (dont la thèse est plutôt celle de l'impossible origine du politique dans la théologie) d'une part, et le rabbin Jacob Taubes³³ d'autre part, n'est pas ce qui nous intéresse ici. Il nous semble que ces thèses ne peuvent plus être prises au pied de la lettre, notre monde n'étant plus aussi marqué qu'il y a un siècle par la puissance chrétienne d'instituer. Le processus de « déthéologisation » du monde contraint le chercheur en sciences sociales appliquées au religieux à réactualiser la discussion.

Réactualisation d'autant plus nécessaire que la sécularisation en question s'accompagne d'ardeurs spirituelles (frisant parfois avec un fanatisme religieux) qu'il est difficile de cerner et de catégoriser. De manière générale, les discours religieux sont toujours, et par définition, des métadiscours. Qu'ils soient ou non relégués à la sphère privée, ils conservent leur portée universelle, cherchant à toucher le for intérieur de chaque homme ou femme autant qu'à

³³ Paolo Prodi, dans la conclusion d'*Une histoire de la justice (Una storia della giustizia*, Bologne, Il Mulino, 2000), cité dans Prodi, 2007, p. 25, donne de Taubes la citation suivante, qui nous semble résumer le débat avec Schmitt : « Vous comprenez ce que j'attendais de Schmitt ? Je voulais lui montrer que la division entre le pouvoir terrestre et le pouvoir spirituel est absolument nécessaire et que, sans cette délimitation, l'Occident exhalera bientôt son dernier souffle. C'est cela que je voulais lui faire comprendre, par opposition à son concept totalitaire ».

influencer ses actions dans la sphère publique. Ce n'est donc pas, comme on le verra, d'un affaiblissement religieux dont il faut parler, mais plutôt d'une tolérance, ou, bien plus encore, d'une intériorisation généralisée d'un pluralisme poussant chacun à admettre la liberté de l'autre, et en particulier sa liberté d'avoir une croyance à portée universelle.

En clair, l'intention d'édifier une théologie politique n'a pas disparu, malgré l'hermétisme de la sphère politique aux discours religieux, et son refus d'y voir, comme au siècle dernier, l'origine de ses fondements. Puisque les traditions spirituelles cherchent à jouer un rôle public tout en conservant leur liberté et leur singularité privée, il devient intéressant de comprendre comment une religion (nous nous centrerons ici sur le catholicisme) peut prétendre employer un langage politique, et quels moyens elle met en œuvre pour que son discours soit effectif et universalisable.

Cependant, la sécularisation pose à nouveaux frais la question des liens entre théologies et philosophies, et il nous paraît important d'expliquer pourquoi les développements philosophiques proposés ici ne seront ni une simple continuité du théologique, ni une rupture d'avec lui. Nous plaçons résolument la philosophie comme une discipline critique, qui se place dans un espace public libre de tous absolus.

Comme première approche, définissons la sécularisation comme l'exclusion complète de la théologie par le politique : l'État moderne se fonde sur une liquidation du théologico-politique. Par exemple, Spinoza base la liberté de pensée du philosophe sur une société politique libre d'attaches religieuses ; tous, y compris les autorités religieuses, doivent obéir à la souveraine puissance qu'est l'État. Hobbes, quant à lui, prend appui sur les Écritures pour démontrer qu'elles appellent à l'obéissance inconditionnelle au souverain. Pierre Bayle insiste sur la liberté des consciences, qui ne doivent pas être soumises à la contrainte, aux traditions ou à une quelconque obéissance. Plus tard, Auguste Comte, Max Weber, ou encore Émile Durkheim, les fondateurs de la sociologie comme science, mettent en avant cet effacement du religieux, afin de penser le monde dans son immanence. En conséquence, la sécularisation implique que le croire s'individualise et se privatise depuis la fin des guerres de religion, tandis que la société s'autonomise vis-à-vis de l'Église sous le concordat napoléonien, le libéralisme et le républicanisme. Le processus de sécularisation, renforcé par une volonté explicite de laïcisation de la société, apporte alors avant tout l'émergence d'un pluralisme, qui remplace l'unité : les positions religieuses sont éclatées (que l'on pense aux nouvelles flambées religieuses, comme celles de l'islam politique ou des églises évangéliques), et font face à des positions séculières tout aussi diversifiées.

En contraste avec cette première idée d'une rupture moderne incarnée par les velléités étatiques de se penser comme entité autonome, des Kantorowicz, des Gauchet, des Voegelin, ont défendu la thèse « continuiste », selon laquelle les ferments de la sécularisation seraient issus des dynamiques internes au christianisme, et ce, depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne. Pour reprendre les mots de Marcel Gauchet, le christianisme serait « la religion de la sortie de la religion », puisqu'il donne les ressources personnelles et collectives pour la sortie de l'organisation religieuse des sociétés³⁴. C'est-à-dire qu'il ne s'agit pas seulement d'une autonomisation de l'humain vis-à-vis du religieux et de son emprise législatrice, mais d'une transmutation continuée de l'élément religieux en autre chose qu'un système de pratiques et de croyances, c'est-à-dire en autre chose que de la religion, mais pareillement structurant. C'est ainsi que, depuis les deux essais de théologie politique de Carl Schmitt en particulier, l'on tente d'expliquer le monde moderne comme une sécularisation de la théologie chrétienne. Les deux éditions de sa *Théologie politique* (1922 et 1934) affirment : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés ». Il est intéressant de noter, avec Gauchet, que ce qui remplace la religion dans les sociétés modernes, les tentatives de reconstruire de nouvelles formes religieuses (sacralisation de l'Histoire, cause communiste, totalitarismes, art, etc.) ne sont pas toutes sans poser problème – et connaissent parfois des déroutes similaires, venant parfaire le processus de sécularisation.

La sécularisation est-elle alors une rupture ou une continuité ? Hans Blumenberg souhaite créer une généalogie conceptuelle de la modernité et de la sécularisation, et repose (avec Karl Löwith) sur une enquête épistémologique sur la continuité et la discontinuité. La pensée de Blumenberg a ceci d'intéressant pour nous qu'elle s'appuie sur une remise en question du « théorème de la sécularisation » tel qu'énoncé par Carl Schmitt. Ainsi, dans son premier chapitre (« Le statut conceptuel de la sécularisation ») de *La légitimité des temps modernes*³⁵, Blumenberg réfute l'interprétation de la modernité comme passage du sacré au profane. Pour l'auteur, considérer que l'ensemble des dimensions de la modernité serait soumis au « théorème de la sécularisation », que

³⁴ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

³⁵ Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, traduit de l'allemand par M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiller, Paris, Gallimard, 1999.

« l'éthique moderne du travail est la sécularisation de l'ascèse monacale, la révolution mondiale est la sécularisation de l'attente eschatologique, le président de la République est la sécularisation du monarque³⁶ »,

correspond à une conception trop monolithique et unifiée pour être pertinente. Il n'y a donc pas continuité stricte. Le philosophe allemand cherche au contraire à assumer la rupture que représente la modernité. Contre une conception substantialiste de l'Histoire, il défend qu'il n'existe aucun noyau de substance intangible qui serait l'origine théologique de toute pensée. Afin de penser une épistémologie qui lie rupture et continuité, Blumenberg cherche à écrire la genèse historique de la pensée de la modernité, qu'il voit apparaître dans les débats de la fin du Moyen-Âge opposant le réalisme au nominalisme. La légitimité de la modernité se trouve dans la singularité de sa démarche d'affirmation d'elle-même, car seule

« l'époque moderne s'est comprise comme époque et a créé par là même les autres époques. Le problème est latent dans l'ambition des Temps modernes de réaliser une rupture radicale dans la tradition et dans la disproportion entre cette ambition et la réalité de l'histoire qui ne peut jamais recommencer à partir de zéro³⁷ ».

De cette manière, l'auteur écarte de la modernité tout soupçon quant à une volonté de faire table rase du passé. Il n'y a donc pas discontinuité non plus. Avec Blumenberg, nous pensons donc la sécularisation comme libre du double déni de la discontinuité et de la continuité.

Certes, admet Hans Blumenberg, la modernité post-révolutionnaire souffre du vide religieux et transcendant, si bien qu'elle se crée de nouveaux absolus (l'*hybris* positiviste sans limites, la nation, le peuple, l'État, la société, l'humanité). Pour autant, même dans ces cas-là, il ne s'agit pas simplement d'une continuité, d'une translation : ce serait postuler une substance religieuse immuable, se métamorphosant d'âge en âge. À nouveau, la « légitimité des temps modernes » ne réside pas dans la continuité, mais justement dans sa capacité à se soustraire à un absolutisme (de transcendance ou d'immanence, peu importe). Il indique qu'il faut que chacun fasse l'effort d'une « assertion de soi » face aux absolutismes, par raisonnement critique.

La voie de libération résiderait donc, pour Blumenberg, dans une sorte d'absolutisation du moi... que critique l'Allemand Walter Benjamin. Mais Benjamin reste malgré tout sur cette piste qui nous intéresse pour comprendre comment le politique moderne se situe vis-à-vis du théologique (ni en rupture, ni en continuité) : la piste d'une libération de tous les absolus. C'est-à-dire qu'il faudrait même se libérer, selon Benjamin, du capitalisme, devenu une religion

³⁶ Hans Blumenberg, *op.cit.*, p.12.

³⁷ *Ibid.*, p. 126.

moderne, sans dogme certes, mais avec un culte précis³⁸. Pendant la crise du coronavirus, le juriste Alain Supiot ne disait pas autre chose :

« Reposant sur la foi en un « ordre spontané du marché », appelé à régir à l'échelle du globe, ce que Friedrich Hayek a nommé la « Grande société », le néolibéralisme place le droit et l'État eux-mêmes sous l'égide des calculs d'utilité économique, et promeut ainsi un monde plat, purgé de toute verticalité institutionnelle et de toute solidarité organisée. [...] La dimension religieuse de cette croyance a été très tôt aperçue par Karl Polanyi, observant dès 1944 que "le processus que le mobile du gain a mis en branle ne peut se comparer pour ses effets qu'à la plus violente des explosions de ferveur religieuse qu'ait connue l'histoire". Le propre de la ferveur religieuse est d'être imperméable aux critiques, aussi modérées et rationnelles soient-elles. Seul le choc avec le réel peut réveiller d'un sommeil dogmatique. La crise financière de 2008 aurait dû sonner ce réveil du songe néolibéral. Mais elle a très vite été retournée en un argument pour « passer à la vitesse supérieure ». Ce mot d'ordre fut celui de l'OCDE [...]»³⁹ ».

De façon intéressante pour nous, Benjamin insiste pour que la théologie moderne s'érige en réaction contre ces religions politiques, c'est-à-dire qu'elle doit rétablir la dignité des exclus (que le « capitalisme religieux » culpabilise) et la valeur de la nature (mangée par le dieu du capitalisme qu'est l'*hybris* humain). Il se trouve que c'est précisément ce que nous nous apprêtons à étudier, dans une doctrine catholique qui s'ouvre toujours davantage, depuis la fin du XIX^e siècle, à ces deux objets. Cette théologie n'a pas pour but d'infuser dans le politique (thèse continuiste) ; à l'inverse, le politique n'est pas en rupture avec le religieux (au contraire, puisqu'il érige ses propres cultes). Non, cette théologie-là est une troisième voie, une voie de libération, de liberté personnelle et collective⁴⁰.

³⁸ Walter Benjamin, *Le capitalisme comme religion*, traduit par Frédéric Joly, Paris, Payot, 2019.

³⁹ Alain Supiot, « Seul le choc avec le réel peut réveiller d'un sommeil dogmatique », *Alternatives Économiques*, 21 mars 2020.

⁴⁰ Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres III*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000.

2.3. Un travail de terrain : recherche-action, recherche-intervention et philosophie pratique

i. Proposition de « philosophie pratique »

La méthodologie de cette thèse reprend la critique de Dewey quant à un monde des idées qui serait en-dehors du monde de la vie⁴¹. Dewey propose au contraire de s'extraire du dogmatisme et de l'empirisme, pour privilégier la connaissance par l'enquête et l'expérience⁴². À ce titre, nous n'explorerons pas le concept de travail « en général » (voir 1.3), à l'écart de ce qui peut en être vécu, mais nous préférons enquêter sur l'expérience de quelques acteurs, et ainsi de proche en proche avancer vers quelque chose d'une vérité universelle. Cet universel-là, Michael Walzer l'appelle « réitératif », ou encore « de basse altitude », en opposition à un universel de surplomb⁴³ : il peut être identifié dans des expériences partagées, mais ne se croit pas immuable ou idéal. De façon similaire, Donna Haraway rappelle que les savoirs sont toujours situés, c'est-à-dire particuliers et contingents, mais peuvent tendre malgré tout à une objectivité – et même, seule une agrégation de points de vue incarnés peut tendre à l'objectivité réelle, puisque l'objectivité surplombante n'est qu'un regard venu de « nulle part », c'est-à-dire en réalité du groupe dominant⁴⁴.

En conséquence, la méthode philosophique de cette thèse tient de la recherche-action (voir 2.3.iii), et à ce titre repose sur des heuristiques locales plutôt qu'universelles. Le théoricien de la recherche-action Michel Liu formule ainsi cette idée, en la rassemblant sous le vocable de « démarche » :

« La démarche ne s'oppose ni aux méthodes, ni aux techniques, ni aux modes opératoires, bien au contraire elle les utilise, mais elle n'en est pas prisonnière. Dans le déroulement d'une démarche, le pilote évalue constamment les savoir-faire qu'il utilise par rapport à la finalité

⁴¹ Platon est identifié par Dewey comme le précurseur de cette division, puisqu'il cherche l'idéal du concept. Voir John Dewey, *Démocratie et Éducation*, Paris, Tendances actuelles, 1970, p. 117.

⁴² John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, traduit de l'anglais par Patrick Di Mascio, Paris, Université de Pau/Farrago/Léo Scheer, 2003, p. 57.

⁴³ Michael Walzer, *Pluralisme et démocratie*, traduction collective, Paris, Éditions Esprit, 1997 (en particulier le chapitre « Les deux universalismes »).

⁴⁴ Donna Haraway, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, 1988, pp. 575-599.

qu'il poursuit et en fonction de la situation dans laquelle il se trouve. S'il existe un mode opératoire ou une technique ou encore une méthode qui puisse donner un résultat qui satisfasse la finalité poursuivie, il l'utilise. [...] Il invente le chemin et les outils qui lui sont nécessaires pour poursuivre sa finalité. Nous appellerons "cheminement local" (ou heuristique locale) cette invention. Contrairement à une opinion répandue, nous pensons qu'il existe presque toujours la possibilité d'élaborer une heuristique locale. Les cas où le pilote se trouve totalement démuni sont extrêmement rares. [...] Une heuristique locale ne vaut que pour la situation dans laquelle elle a été inventée. Elle n'est ni permanente, ni universelle. C'est pourquoi nous la qualifions de "locale". Elle ne garantit pas une validité universelle et permanente du résultat par rapport à des critères donnés, comme la méthode⁴⁵ ».

Notre « démarche », que nous assimilons à ce que John Dewey a appelé « enquête », a impliqué pour nous la construction d'un terrain, pour identifier comment le travail et les enjeux écologiques sont vécus, contraints, modélisés en acte. Nous souhaitons donc révéler les tensions et transformations du concept de travail, c'est-à-dire révéler ce que la théorie surplombante n'aurait pas su déterminer par avance.

Cette enquête de terrain s'est faite en dialogue avec les normes d'une institution qui, à l'inverse, se veut surplombante, et parle du Bien, du Juste et du Vrai... Mais nous prenons pour acquises les évolutions post-conciliaires, qui font de la synodalité le mode de décision privilégié de l'Église catholique. C'est-à-dire que nous affirmons que l'Église formule une doctrine qu'elle veut universelle et indiscutable, mais qui se fait par un processus empruntant aux procédés démocratiques dont Walzer considère qu'ils sont typiques de l'universalisme réitératif. La recherche-action TTE a été pensée exactement dans cette veine : par le partage d'expérience et la discussion, des acteurs de terrain proposent collectivement un *aggiornamento* de la doctrine sociale de l'Église. En brossant le portrait d'un futur souhaitable pour le travail, le groupe TTE n'a pas eu pour ambition de dresser un idéaltype du « travail décent et durable », mais plutôt de formuler des conclusions contingentes issues de leur vécu commun dans les enjeux de l'époque actuelle.

Parallèlement, cette thèse n'existerait pas sans un travail bibliographique conséquent, qui nous a permis d'éclairer et de caractériser nos observations de la recherche-action. Ce travail a eu comme premier fruit ce que Cyril Lemieux appelle le principe de réflexivité, c'est-à-dire qu'il nous a encouragés à rompre avec nos prénotions, et à ne pas nous en tenir à une façon spontanée

⁴⁵ Michel Liu, « La démarche de recherche-action : une rupture épistémologique », in Patrick Obertelli (dir.), *Les questions de démocratie dans les transformations du monde actuel*, Paris, Champ social, 2021, pp. 77-101.

de concevoir notre objet d'étude⁴⁶. Notons que cette réflexivité n'est pas synonyme de neutralité – qui, nous l'affirmons, n'existe pas. En tout cas, comme l'exprime le philosophe Bruno Karsenti, s'affranchir de présupposés partiels n'entraîne pas une dépolitisation du savoir :

« Le fameux principe de la neutralité axiologique – ou, pour prendre son équivalent durkheimien, de la critique des prénotions – n'a jamais signifié la dépolitisation du savoir, mais son affranchissement des présupposés politico-idéologiques dans ce qu'ils ont de partiels et de situés, le but étant de tirer de leur objectivation, de leur inscription dans leur système de relations et de la clarification de leurs perspectives, la possibilité de tracer une ligne politique nouvelle où le devenir commun des groupes en présence puisse être plus consciemment affronté⁴⁷ ».

Deuxièmement, ce travail bibliographique nous a permis de transformer la recherche-action en philosophie appliquée : l'observation du terrain nous a aidée, de façon abductive, à formuler des questionnements, mais les problématiques réelles puis les hypothèses n'auraient pas pu voir le jour sans l'exploration de conceptualisations académiques de ces problèmes ; ces hypothèses ont ensuite été testées par une observation participante du terrain (ou, comme nous le verrons, une participation observante) ; et nous avons conclu à la validité pratique de ces hypothèses en les renforçant d'arguments théoriques.

Ce travail disciplinaire et réflexif à l'endroit d'un terrain donné et de questions précises rapproche notre démarche d'enquête généalogique au sens de Foucault. En effet, nous déploierons la généalogie historique et conceptuelle de la doctrine sociale catholique sur le travail, pour diagnostiquer sa nouveauté dans sa rencontre avec les enjeux écologiques, à la fois au sein de cette même doctrine et sur le terrain de la recherche-action. Dans les *Dits et écrits*, Foucault explique que la fonction du diagnostic

« ne consiste pas à caractériser simplement ce que nous sommes, mais, en suivant les lignes de fragilité d'aujourd'hui, à parvenir à saisir par où ce qui est et comment ce qui est pourrait ne plus être ce qui est. Et c'est en ce sens que la description doit être toujours faite selon cette espèce de fracture virtuelle, qui ouvre un espace de liberté, entendu comme espace de liberté concrète, c'est-à-dire de transformation possible⁴⁸ ».

⁴⁶ Cyril Lemieux, *La sociologie pragmatique*, Paris, La Découverte, 2018, pp. 10-13.

⁴⁷ Bruno Karsenti, « Ce qui dépend de nous. Sciences sociales, politique et crise du présent », *Politika*, 2022.

⁴⁸ Michel Foucault, « Structuralisme et post-structuralisme », in Michel Foucault, *Dits et écrits (1954-1988)*, Paris, Gallimard, 1994, p. 431-457.

La fracture virtuelle évoquée par Foucault est centrale dans cette thèse, puisque la raison d’être de la recherche-action s’est trouvée dès le départ dans une volonté de transformation : de chacune des structures (voir iii), mais aussi de la doctrine catholique elle-même. La conclusion rassemble les propositions collectives du groupe TTE pour actualiser la doctrine sociale de l’Église sur le travail, au prisme des enjeux environnementaux.

Nous détaillons dans les deux paragraphes qui suivent notre rapport au terrain, d’abord en évoquant notre ancrage au Ceras, puis en explicitant les tenants et aboutissants de la recherche-action « Le travail dans la transition écologique ».

ii. L’ancrage au Ceras

Le 22 mai 2019, troisième journée d’un colloque tenu à la Maison de l’Unesco à Paris⁴⁹, un groupe de 27 structures (associations, ONG, mouvements d’Église, syndicats, centres sociaux et centres de recherche) venus d’Europe, d’Asie et d’Amérique du Sud présentaient le résultat d’une recherche-action qu’ils menaient collectivement depuis deux ans : leur *Manifeste pour un travail décent et durable*. Ce Manifeste, que nous reproduisons dans l’Annexe E, est également distribué aux 400 personnes assistant à ce colloque, et bénéficie d’un support vidéo⁵⁰ ainsi que d’articles détaillant sa portée et sa généalogie conceptuelle, rassemblés dans le numéro de la *Revue Projet* imprimé ce même jour pour l’occasion⁵¹. La présentation du Manifeste suit deux journées passées à détailler, en plénière et en ateliers, les raisons qui poussent ce collectif à repenser le travail, pour qu’il soit plus juste et plus décent, mais aussi pour qu’il s’inscrive dans les limites de la planète.

Ce jour-là, en début de matinée, une représentante officielle de l’Organisation internationale du travail (Anna Biondi, directrice adjointe du Bureau des activités pour les travailleurs), l’évêque président de la pastorale sociale en Argentine (Mgr Jorge Lugones) et l’évêque

⁴⁹ Ce colloque, intitulé « Quel travail pour une transition écologique et solidaire ? », peut être visionné en quasi-totalité en vidéo au lien suivant (consulté le 10 avril 2023) :

<https://www.youtube.com/playlist?list=PLpf2S2Jvu3PWcPjFUtDjukSkAwTSogefP>

⁵⁰ Une vidéo réalisée par Martin Monti-Lalaubie, alors employé du Ceras :

https://www.youtube.com/watch?v=zEA-GPOm0_8 (consultée le 10 avril 2023).

⁵¹ Dossier « Travail décent et écologie : même combat ! », *Revue Projet*, n° 370, 2019.

secrétaire du Dicastère pour le service du développement humain intégral⁵² au Vatican (Mgr Bruno-Marie Duffé) avaient discuté au micro sur ce que pourrait et devrait être un « travail digne de l'humanité et de la Terre ». De fait, nous y reviendrons, ce colloque était l'un des événements organisés dans le cadre du centenaire de l'OIT, c'est-à-dire en collaboration directe avec cette institution internationale, mais aussi un événement préparé en concertation avec le Vatican — le pape François lui-même avait d'ailleurs adressé un message de bienvenue et d'encouragement aux participants du colloque, une lettre lue en plénière le 20 mai par son Secrétaire d'État, le cardinal Pietro Parolin.

À la suite de la présentation publique du *Manifeste pour un travail décent et durable*, une table ronde d'acteurs politiques discutant ce texte et sa portée illustre la volonté des organisateurs d'obtenir une écoute et un écho de la part des décideurs politiques. Cette table ronde rassemblait Dominique Potier, député de la cinquième circonscription de Meurthe-et-Moselle⁵³ ; Philippe Portier, Secrétaire national de la CFDT ; et Luc Cortebeek, président de la Confédération des syndicats chrétiens, membre du comité exécutif de la Confédération européenne des syndicats, co-créateur de la Confédération syndicale internationale et président du conseil d'administration de l'OIT.

C'est donc avec et pour un collectif d'acteurs de terrain que ce travail de thèse a pu exister. Le financement de ce doctorat par une Convention industrielle de formation par la recherche (Cifre) nous a permis de nous insérer professionnellement dans une structure jésuite, et d'imaginer une imbrication entre nos recherches et la production intellectuelle du Centre de recherche et d'action sociales (Ceras). Comme nous allons le comprendre, c'est en discussion avec les membres du Ceras qu'est né notre thème de recherche, mais aussi qu'a pu être développée cette réflexion collective prenant la forme d'une recherche-action.

Depuis sa création en 1903 par la Compagnie de Jésus, le Ceras, alors appelé « Action populaire », s'ancre dans la tradition de la doctrine sociale catholique pour accompagner des associations partenaires et militants des mouvements d'action catholique : les aider à relire leurs actions, et élaborer leur positionnement dans l'espace public. Pour ces mêmes partenaires

⁵² Un dicastère, dans la curie romaine, remplit la même fonction qu'un ministère au sein d'un gouvernement. Le dicastère « pour le service du développement humain intégral » a été créé en 2016 sous l'impulsion du pape François, et fusionne les conseils pontificaux Justice et Paix, Cor Unum (« pour la promotion humaine et chrétienne »), le conseil pontifical pour la pastorale des migrants et des personnes en déplacement, et le conseil pontifical pour la pastorale des services de la santé.

⁵³ Comme en témoignent son groupe de réflexion « Esprit Civique », proche du personnalisme d'Emmanuel Mounier, et son passif au Mouvement Rural de la Jeunesse Chrétienne (MRJC), Dominique Potier trouve ses racines politiques dans le catholicisme social. Il est par ailleurs à l'origine de la loi n° 2017-399 relative au devoir de vigilance des sociétés mères et entreprises donneuses d'ordre.

et militants, le Ceras propose des formations sur des questions sociales, avec une pédagogie qui mêle la tradition ignatienne et les méthodes de l'action populaire. De plus, le Ceras entend structurer le débat public sur les enjeux de justice sociale : par le site « Doctrine sociale catholique⁵⁴ » mandaté par le Conférence des Évêques de France, et, depuis 1966, par la *Revue Projet*⁵⁵. Cette dernière a pris le relais de la *Revue de l'Action populaire* pour proposer une réflexion au croisement du monde universitaire et de l'action de terrain, au service des associations et mouvements partenaires. Le site du Ceras décrit ainsi la *Revue Projet* : « La *Revue Projet* veut mettre en débat les questions politiques et sociales partiellement traitées ailleurs. [...] La *Revue Projet* porte en particulier le souci du sort des plus fragiles et de l'avenir de la planète, de la vitalité démocratique comme des équilibres économiques et sociaux, en France, en Europe et dans le monde⁵⁶ ».

Par ces moyens divers, le Ceras entend contribuer

« aux recherches et débats sur les questions sociales et l'évolution de la société contemporaine. Il le fait en analysant les rapports entre culture, justice et action sociale, à la lumière de la foi chrétienne. Il soutient la réflexion de personnes et de groupes engagés au service de tout homme et femme dans la vie sociale. [...] Le Ceras est une institution de la Compagnie de Jésus en France, de qui il reçoit sa mission : discerner les exigences sociales de l'Évangile aujourd'hui. Composée de jésuites et de laïcs, l'équipe du Ceras cherche à promouvoir un vivre-ensemble fondé sur le respect de la dignité des personnes, la recherche du bien commun, l'attention portée aux plus fragiles et le respect de la Création. Il collabore avec tous ceux qui, chrétiens ou non, portent le souci de la justice sociale. Pour cela, le Ceras se réfère aux éléments de discernement éthique et théologique de la tradition chrétienne, et notamment à l'enseignement social de l'Église catholique, qu'il contribue à faire connaître tant dans ses textes que dans sa mise en œuvre⁵⁷. »

Lorsque nous y sommes arrivée, en 2017, un virage était en train de s'achever au Ceras : les questions écologiques s'étaient faites de plus en plus prégnantes au cours des années précédentes, jusqu'à être mises en dialogue avec la justice sociale. Marie Drique, qui a ouvert la possibilité des doctorats Cifre au Ceras⁵⁸, terminait à ce moment la rédaction de sa thèse en

⁵⁴ Voir le site « Doctrine sociale catholique » : <www.doctrine-sociale-catholique.fr> (consulté le 5 juin 2023).

⁵⁵ Voir le site de la Revue Projet (consulté le 5 juin 2023) : <www.revue-projet.com>

⁵⁶ Site du Ceras : <www.ceras-projet.org> (consulté le 5 juin 2023).

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ En juin 2023, deux doctorants ont un contrat Cifre en cours avec le Ceras : Noé Kirsch (« Perspectives du pragmatisme philosophique de John Dewey pour les enjeux économiques contemporains », sous la direction de Véronique Dutraive, Université Lumière Lyon 2) et Raphaëlle Fontenaille (« Analyse de l'engagement politique des jeunes catholiques. Étude de cas sur les jeunes scout-e-s catholiques », sous la direction de Céline Béraud, EHESS).

science politique sur la conversion du Ceras à la finitude écologique. Sous son impulsion et celle du très dynamique Jean Merckaert (alors rédacteur en chef de la *Revue Projet*), s'était organisé de façon partenariale un colloque en 2014 au Centre Sèvres, sur le thème « Quelle justice sociale à l'heure de la transition écologique ?⁵⁹ ». Il en restera un long dossier de la *Revue Projet*, en février 2015 (n° 344), appelé « Aura-t-on l'énergie d'une transition juste ?⁶⁰ ».

La publication de l'encyclique *Laudato si'*, addition à la doctrine sociale de l'Église, accentue ce tournant écologique déjà entamé. Le texte est largement discuté au sein de l'équipe, qui se sent confirmée dans ses intuitions. Quelques mois plus tard, aux éditions jésuites (Lessius), une partie de l'équipe du Ceras dirige une version commentée de l'encyclique, qui met en lumière sa continuité avec la tradition sociale chrétienne mais aussi sa radicale nouveauté. À ce stade, le système de sens du Ceras (le catholicisme social et le corpus de la doctrine sociale de l'Église) se montre mouvant, et le Ceras confirme son identité de lieu de « fabrique » de la doctrine sociale de l'Église : avant même *Laudato si'*, l'équipe avait lu les « signes de temps » pour effectuer une évolution cognitive de son identité collective⁶¹, permise par la parenté établie entre christianisme et écologie. Cette parenté permet une continuité du discours, malgré une certaine transformation.

La *Revue Projet* aborde plusieurs fois les thèmes écologiques dans les mois qui suivent, en particulier dans les dossiers suivants : « Les spiritualités au secours de la planète ? » (n° 347) ; « Climat : jusqu'où repoussera-t-on les limites ? » (n° 350) ; et « Inégalités, un défi écologique ? » (n° 356). Ce dernier numéro est particulier, puisqu'il est issu d'un processus de recherche-action de deux ans, avec quinze associations partenaires⁶², et témoigne donc d'une réflexion collective dirigée par Marie Drique et Jean Merckaert. En sus de cette publication, cette recherche-action a donné lieu à un colloque de trois jours au Cese (Conseil économique,

⁵⁹ Le programme est disponible en ligne : <https://www.jesuites.com/v3/wp-content/uploads/2014/08/Ceras_Transition_ProgrammeFR.pdf> (consulté le 5 juin 2023).

⁶⁰ Ce dossier est en accès libre en ligne à l'URL suivant : <<https://www.revue-projet.com/questions-en-debat/2015-01-aura-t-on-l-energie-d-une-transition-juste/306>> (consulté le 5 juin 2023).

⁶¹ Marie Drique, « Devenir les frères de la Terre - Reconnaître un monde fini. : Le cas d'une institution jésuite saisie par la finitude écologique. Contribution à une sociologie politique environnementale », thèse de doctorat de l'Université de Lille, sous la direction de Pierre Mathiot, soutenue le 18 juin 2019.

⁶² Les structures ayant contribué à la recherche-action sont les suivantes : Oxfam France, la CFTC, Humanité et Biodiversité, le Secours Catholique-Caritas France, la Fondation Nicolas Hulot, l'UNAF, Emmaüs France, le Réseau Action Climat, l'Institut Veblen, le CCFD-Terre Solidaire, le Collectif Roosevelt, 350.org, Solidarités Nouvelles pour le Logement, La Fondation Abbé Pierre.

social et environnemental), du 16 au 18 février 2017 : « Réduire les inégalités : une exigence économique et sociale »⁶³.

En somme, en 2017, les enjeux écologiques ont largement pénétré au sein du Ceras, et sont d'abord vus par le prisme de la justice sociale. Marie Drique affirme que ce tournant est le fruit d'une introspection collective de l'équipe⁶⁴, au long des réunions hebdomadaires en particulier, et avec les structures partenaires. Selon elle, cette introspection a été largement favorisée par une conjoncture globale de prise de conscience, mais aussi par des entrepreneurs de cause au sein du Ceras, c'est-à-dire des membres ayant une forte disposition au combat écologiste du fait de leur biographie (l'on retrouve ici Jean Merckaert et Marie Drique elle-même, auxquels on peut ajouter Martin Monti-Lalaubie). Parallèlement, cette introspection a été légitimée par des partenaires favorables à ce tournant, puis par une valorisation par l'Église officielle (en particulier via la publication de *Laudato si'*).

Dans ce contexte, nos premières rencontres avec celui qui était alors le directeur, Bertrand Hériard Dubreuil, tournent de façon enthousiaste autour de cette conjonction nouvelle de la justice sociale et des enjeux écologiques, dans le prisme du catholicisme social. Le jésuite et quelques autres membres du Ceras ont lu notre mémoire de Master 2 (« L'écologie chrétienne, renouveau du politique ? Essai d'analyse théologico-politique de l'encyclique *Laudato si'* », sous la direction de Pierre Charbonnier, EHESS, 2016), et sonde notre envie d'ajouter la justice sociale dans la convergence que nous y proposons entre écologie et religion. Pour préciser un potentiel sujet de thèse Cifre, Bertrand Hériard Dubreuil évoque des « bruits de couloir » : à l'occasion du centenaire de l'Organisation internationale du travail⁶⁵ en 2019, le pape François aurait émis la volonté de rédiger une encyclique sur le travail. Bien sûr, ces bruits ne présentaient aucune certitude (et se sont d'ailleurs révélés faux), mais témoignaient malgré tout d'une opportunité à saisir : le pape s'intéressait à la question du travail, et même s'il n'écrivait pas d'encyclique, il adresserait à l'OIT un message à l'occasion de son anniversaire, comme

⁶³ Le programme de ce colloque est disponible en ligne : <https://ceras-projet.org/fr/actualites/quel-travail-pour-une-transition-ecologique-solidaire/programme_colloque_v1.pdf> (consulté le 5 juin 2023). Les lignes directrices sont présentées dans l'article suivant : Bertrand Hériard, « Réduire les inégalités écologiques et sociales ? Un chantier pour la doctrine sociale de l'Église », *Revue d'éthique et de théologie morale*, hors-série, 2018, pp. 71-84.

⁶⁴ Marie Drique, *op.cit.*

⁶⁵ « Unique agence "tripartite" de l'ONU, l'OIT réunit des représentants des gouvernements, employeurs et travailleurs de 187 États Membres pour établir des normes internationales, élaborer des politiques et concevoir des programmes visant à promouvoir le travail décent pour tous les hommes et femmes dans le monde. » Description du site de l'OIT (consulté le 12 mars 2020) : <www.oit.org>.

d'autres papes l'avaient fait avant lui⁶⁶. Qui plus est, un ancien directeur du Ceras, le jésuite Pierre Martinot-Lagarde, avait été envoyé quelques années plus tôt par son provincial⁶⁷ à siéger à l'OIT en tant que fonctionnaire, « conseiller spécial du directeur de l'OIT » – un poste qui résulte d'un accord entre le Saint-Siège et le directeur général de l'OIT, et qui est renouvelé depuis 1926. Ce poste de médiateur entre les deux institutions témoigne de la participation active des mouvements sociaux chrétiens dans la création de l'OIT en 1919⁶⁸.

Une fois engagée au Ceras, et en bonne voie pour obtenir l'agrément Cifre par l'Association nationale de la recherche et de la technologie (ANRT), nous avons assisté aux premiers pas d'un projet de grande ampleur, coordonné par Pierre Martinot-Lagarde : *The future of work. Labour after Laudato si'*. Ce programme porte l'ambition de

« fournir aux organisations d'inspiration catholique, en association avec d'autres organisations confessionnelles, la capacité de contribuer conjointement à la promotion et à la mise en œuvre de *Laudato si'* dans les domaines liés au travail et de dialoguer avec les organisations d'employeurs et de travailleurs sur cette question⁶⁹ ».

Dans ce cadre, Pierre Martinot-Lagarde a supervisé six chantiers de recherche, complémentaires et dépendants les uns des autres, sur la période 2017-2020 : (1) « Travail, écologie et crise environnementale », confié au Ceras ; (2) « Travail, violence, et lien entre justice sociale et paix » confié à la Universidad Iberoamericana Puebla, Mexico ; (3) « Travail, démographie et migrations », avec la Commission Internationale Catholique pour les Migrations ; (4) « Travail, robotisation et mutations technologiques », sous la direction de la Lupina Foundation, Canada ; (5) « Le futur de l'entreprise et de l'entrepreneuriat après *Laudato si'* » avec l'UNIAPAC, Genève ; et (6) « Innovations dans la création d'emplois et transformations dans le contexte de *Laudato si'* » (Aggiornamenti Sociali, Italie). Ces pistes de

⁶⁶ En particulier : « Discours du pape Paul VI aux délégations gouvernementales (OIT – Genève) », 10 juin 1969 (à l'occasion du 50^e anniversaire de l'OIT).

⁶⁷ La Compagnie de Jésus (les jésuites) est divisée en « provinces » géographiques. La province d'Europe occidentale francophone (France, Belgique méridionale, Luxembourg, et les communautés jésuites francophones à Athènes et aux Îles Maurice et à la Réunion) est dirigée par un père provincial, dit simplement « provincial », élu démocratiquement. Les provinciaux sont sous l'autorité du Père général.

⁶⁸ La cohérence entre les productions de l'OIT et le discours social de l'Église a d'ailleurs été mise en lumière il y a 80 ans, quand Albert Le Roy publiait *Catholicisme social et organisation internationale travail* (Paris, Spes, 1937).

⁶⁹ Voir le site du projet *The future of work. Labour after Laudato si'* : <<https://futureofwork-labourafterlaudatosi.net/>> (nous traduisons), consulté le 7 juin 2023.

recherche sont présentées à gros traits sur le site du projet⁷⁰, et dans l'annexe A du document final⁷¹.

Un séminaire conjoint de lancement de la problématique internationale s'est tenu à Genève du 11 au 13 juillet 2017, et a permis de positionner les axes les uns par rapport aux autres, de construire nos échanges autour du travail, et de définir une feuille de route commune. La diversité des approches et leur caractère international ont été enrichissants pour notre recherche ; pour autant, nous n'évoquerons pas davantage les autres groupes de travail, et nous nous concentrerons désormais uniquement sur la piste de recherche confiée au Ceras, qui fait l'objet de cette thèse. Notons tout de même la publication d'un ouvrage collectif en 2022⁷², une déclaration de neuf propositions en juin 2019 pour contribuer à la discussion de l'OIT sur le travail décent⁷³, et la mention de ce projet international dans l'adresse du pape François à l'OIT en 2019⁷⁴.

Le Ceras étant responsable de la première piste de recherche, le directeur (désormais Marcel Rémon) nous en confie le pilotage. L'annexe A reprend la note d'intention envoyée en mars 2018 aux potentielles organisations partenaires, comportant déjà une proposition d'agenda pour des rencontres thématiques, jusqu'à l'horizon d'un colloque international en mai 2019. Le thème de réflexion est ainsi résumé dans ce document :

« La finitude des ressources, les dérèglements climatiques et l'urgence écologique qui en découle impliquent de penser d'autres manières de travailler, voire de redéfinir le travail, au-delà du seul critère de la production. Dans cette optique, il s'agit de mettre en avant la dimension humaine de l'activité, sans sens, et les liens (sociaux et avec la Terre) qui y sont en jeu. Une place de choix sera donnée à l'éclairage de la doctrine sociale de l'Église, mais l'enjeu sera de la faire dialoguer avec d'autres perspectives et disciplines⁷⁵ ».

⁷⁰ Voir la page "About the project" sur le site précité, consulté le 7 juin 2023 : <<https://futureofwork-labourafterlaudatosi.net/about-the-project/>> (lire en particulier "outcome 2").

⁷¹ Ce « document final » du projet est visible en ligne (consulté le 7 juin 2023) : <<https://drive.google.com/file/d/1tKSaqHaDsSVjveoxZypaLZqE1idecX8x/view?pli=1>> (Appendix A pour le détail des pistes de recherche).

⁷² *Care is Work, Work is Care*, "The Future of Work – Labour after *Laudato si*" Project, 2022. En ligne : voir note précédente.

⁷³ "A proposal to extend the Decent Work Agenda and address the current global crisis", 12 juin 2019 [en ligne] <<https://drive.google.com/file/d/1FgmrRCRUL1q37T6-50CmndDcNrsar3HJ/view>> (consulté le 8 juin 2023).

⁷⁴ « Message du pape François aux participants à la 108^e conférence internationale de l'Organisation internationale du travail (OIT) », Genève, 10 juin 2019 [en ligne] <https://www.vatican.va/content/francesco/fr/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190610_messaggio-labourconference.html> (consulté le 8 juin 2023). Voir en particulier la 12^{ème} note de bas de page.

⁷⁵ Voir Annexe A.

L'Annexe D détaille les trois questions directrices que nous avons identifiées en 2018 pour servir de trame à la recherche-action : (1) « Quelles sont les réalités du travail en termes écologiques et sociaux ? » ; (2) « Comment replacer l'activité humaine dans les limites de la planète ? » ; (3) « Comment agir pour construire collectivement une économie relationnelle et sensée ? ». Nous y affirmions le lien à renforcer entre activité humaine et enjeux environnementaux, et donc la nécessité de « repenser le travail ». Nous y rappelions également le double ancrage normatif : le corpus d'encycliques de la doctrine sociale de l'Église et les normes de l'OIT. Surtout, nous y déclarions que toutes les tâches qui nous étaient confiées en tant que doctorante Cifre (la coordination de la recherche-action, la mise en place d'un séminaire interne pour l'équipe du Ceras et d'un séminaire de recherche au Centre Sèvres, la co-direction de trois numéros de la *Revue Projet*, le pilotage de l'organisation du colloque de mai 2019 à la Maison de l'Unesco) résultaient de demandes par un acteur social (le Ceras), et se voulaient à destination d'acteurs de terrain.

Dans le cadre du programme international *The future of work. Labor after Laudato si'*, la question de la place et de l'avenir du travail s'est donc posée au Ceras dans le contexte d'une crise, que le Centre voyait, avec le pape François, unique et globale : son aspect social (financiarisation de l'économie, puissance technologique, industrialisation, précarisation, chômage de masse, etc.) est indissociable de son aspect environnemental (épuisement des ressources naturelles, pollution de l'air, des sols et des eaux, etc.). Le prédicat de l'équipe était donc que ce qui touche l'humain affecte aussi son environnement, et inversement. Le travail, tel qu'il est vu dans l'encyclique *Laborem Exercens* et tel qu'il est conçu par l'Organisation internationale du travail (OIT), devait alors être repensé dans le cadre de cette crise globale présentée dans *Laudato si'*. La transition écologique, de fait, venait bouleverser notre rapport au monde, et le travail devenait une question centrale sur laquelle il est bon d'insister. Ce prisme nouveau dépassait celui, trop persistant dans les études sur le travail, de la révolution industrielle. Notre rôle au sein des membres du Ceras a d'abord été de susciter une réflexion collective.

Dès l'année scolaire 2017-2018, nous avons proposé un séminaire interne mensuel à l'équipe du Ceras pour creuser les liens unissant travail et transition écologique. En première séance, nous avons relu l'encyclique *Laborem exercens*, que Jean-Paul II a dédiée au travail humain en 1981 : nous avons rassemblé ce que ce texte apporte à la doctrine sociale catholique sur le travail, mais avons aussi noté ses limites, à la lumière des questions écologiques portées par *Laudato si'*. Puis nous avons reçu l'ergonome et psychologue du travail Yves Clot, pour

discuter du « travail bien fait », de l'importance des conflits de critères, et de la santé au travail. En troisième rencontre, nous recevons le philosophe Bernard Reber, qui nous a permis de préciser les liens entre éthique environnementale et philosophie du travail. En janvier, l'équipe accueillait l'ingénieur Arnaud du Crest, pour envisager de libérer le travail humain des énergies fossiles. Cinquièmement, le philosophe Alain Cugno a présenté l'ambivalence de la tradition marxienne vis-à-vis de la nature. En avril, la chercheuse en informatique Christine Eisenbeis évoquait les problèmes ergologiques que posent le numérique. En mai, le militant Adrien Tusseau développait ses propositions de réduction du temps de travail, et le lien qu'il voyait avec la transition écologique. Pour finir l'année, le philosophe Alexis Cukier a proposé une rencontre entre travail démocratique et écologie politique : à quel travail conduit la critique du productivisme ?

Ce séminaire a porté ses fruits : la réflexion collective au Ceras s'est illustrée, comme souvent, dans les numéros de la *Revue Projet*. Elle a débuté dès 2017, c'est-à-dire l'année de notre arrivée, avec la remise en question de la catégorie d'emploi, et son monopole sur notre temps, notre capacité créatrice et notre reconnaissance sociale (*Revue Projet* n° 361). Ensuite, la question a été celle de la chaîne de la valeur, et donc de la valeur que l'on donne au travail humain. Comment mettre à nouveau au premier plan la matérialité (ressources naturelles, travail humain), plutôt que l'immatériel (investissements financiers, intermédiaires, services) ? Le n° 366 de la *Revue Projet* étudie ainsi la chaîne de production de nos chaussures, et réflexion sur la valeur du travail et de la matière. Notons que nous avons participé à la coordination de ces numéros, ainsi que le n° 370 (confection de la trame, discussions avec le comité de rédaction, commande des articles).

Parallèlement, la recherche-action TTE, que nous présentons en détail au paragraphe suivant, s'est entamée au début de l'année 2018. Avec les partenaires français et internationaux, et dans le cadre plus large du projet international de Pierre Martinot-Lagarde (*The future of work. Labor after Laudato si'*), nous nous sommes fixé comme objectif commun de préciser la finalité, l'orientation — et donc le sens — du travail, en creusant les pistes ouvertes par le soin pris de la « maison commune⁷⁶ ». Des questions subsidiaires sont apparues rapidement, qui ont nourri également les discussions officieuses au sein du Ceras : comment peut-on valoriser le travail « invisible », en particulier l'activité non salariée (travail domestique, associatif,

⁷⁶ C'est le nom que le pape François donne à la planète Terre dans le sous-titre de son encyclique *Laudato si'*. L'injonction à prendre soin de cette « maison commune » englobe l'attention aux autres et à l'environnement. Sans filiation conceptuelle apparente, cette approche est similaire en plusieurs endroits de l'éthique de la sollicitude (ou éthique du *care*) – la divergence majeure restant l'ancrage spirituel.

coopératif, etc.) ? Comment rémunérer justement le travail ? Comment éviter l'écart toujours plus béant des inégalités salariales ? Comment penser l'avenir du travail sans croissance économique ? La recherche-action a abouti à des conclusions sur ces questions, nourrissant l'équipe de la *Revue Projet* pour la confection du n° 370 de la revue (« Travail décent et écologie : même combat ! »). Le colloque de mai 2019 à la Maison de l'Unesco a par ailleurs mobilisé toute l'équipe : captage vidéo, accueil des participants, tâches logistiques diverses, animation de tables rondes ou d'ateliers... Si bien que ce qui s'y est dit a non seulement nourri individuellement les membres du Ceras, mais a aussi participé d'un ressenti d'identité collective.

Le Ceras a donc été une caisse de résonance de nos réflexions, et un lieu de cogitation collective. Nous y avons trouvé le double ancrage normatif de cette thèse (doctrine sociale de l'Église et OIT), mais c'est avec la recherche-action TTE que nous avons véritablement construit un « terrain ».

L'enjeu n'était pas d'y chercher, d'une façon trop large, un écho de *Laudato si'* dans le monde du travail. Ces échos sont nombreux, et se sont même étendus, le temps de quelques années, dans les réseaux de l'écologie politique en dehors de la sphère catholique⁷⁷. Nous en avons recueilli quelques fruits, en organisant en janvier 2018 un « forum d'initiatives *Laudato si'* », dans le cadre de la session annuelle de formation du Ceras au Centre Sèvres, rassemblant des projets et associations inspirés par la publication de l'encyclique⁷⁸. Plus tard, en août 2019, nous avons pu constater d'autres échos et susciter des débats et dynamiques collectives, en co-organisant l'université d'été de l'écologie intégrale⁷⁹. Enfin, notre inscription au sein du Ceras s'est aussi faite en prenant en charge nombre de conférences et formations au sujet du travail et de *Laudato si'*, qui ont toutes été l'occasion d'échanges fructueux pour faire mûrir une réflexion en lien avec les vécus concrets.

Par ailleurs, comme l'a montré Jean-Marie Donegani, il n'a pas été question de postuler que tous les catholiques appliquent de façon fidéiste les principes de la doctrine religieuse dans leur vie quotidienne⁸⁰. Notre implication au Ceras nous a d'ailleurs bien montré que ce fidéisme est

⁷⁷ Voir Fabien Revol (dir.), *La réception de Laudato Si' dans la militance écologiste*, Paris, Cerf, 2017.

⁷⁸ Ce forum possède un site dédié : <<https://initiativeslaudatosi.wordpress.com/>> (consulté le 21 octobre 2021). L'événement a été mentionné, entre autres, dans un article de l'évêque de Troie : Marc Stenger, « De quelques initiatives suscitées par Laudato si' », *Revue Lumen Vitae*, vol. 73, n° 4, 2018, pp. 451-462.

⁷⁹ Le dossier de RCF au sujet de cet événement est disponible ici : <<https://www.rcf.fr/articles/actualite/universite-de-ete-de-lecologie-integrale-debattre-sans-se-battre>> (consulté le 4 juin 2023).

⁸⁰ Pour un certain nombre de catholiques, « le religieux apparaît comme un système de valeurs à part qui n'est pas relié psychologiquement à l'ensemble des attitudes et des comportements » (Jean-Marie Donegani, *La liberté de*

plutôt rare chez les militants écologistes et/ou pour la justice sociale : plusieurs des prêtres jésuites s'y présentent en blaguant comme des « religieux anticléricaux », et la majorité des membres laïcs affirme aller « en manif⁹ plutôt qu'à la messe ».

En somme, l'ambition de la recherche-action n'a pas été « d'écouter les échos de *Laudato si'* dans le monde du travail », mais nous a permis de construire un terrain circonscrit, défini par ses membres, et dont les particularités de processus font partie intégrante des résultats.

iii. Recherche-action, recherche-intervention

Dans la « note d'intention » que nous avons forgée et adressée aux futurs membres de la recherche-action (voir Annexe A), nous nous inscrivons dans la continuité de la dynamique collective initiée par le Ceras en 2013 (colloque de 2014 au Centre Sèvres, colloque de 2017 au Cese, voir 1.1 de cette introduction), et posons le cadre du partenariat avec l'OIT à l'occasion de son centenaire. Nous formulons l'ambition de « penser d'autres manières de travailler, voire de redéfinir le travail, au-delà du seul critère de la production ». Nous proposons également de réfléchir à « mettre en avant la dimension humaine de l'activité, ses sens, et les liens (sociaux et avec la Terre) qui y sont en jeu ».

Cette note d'intention prévoyait un processus s'étendant de mars 2018 à mai 2019, date à laquelle un colloque conclusif serait à prévoir. Nous l'avons fait parvenir aux partenaires des recherches-actions passées menées par le Ceras, auxquels nous avons ajouté des structures spécifiquement intéressées par le travail ou l'insertion par l'emploi. Surtout, nous avons mobilisé un réseau international, phénomène nouveau pour le Ceras, grâce à des contacts déjà établis (comme pour les « centres sociaux » jumeaux du Ceras dans d'autres régions du monde), des liens distants mais néanmoins existants avec le Ceras (par le réseau jésuite par exemple) ou ses membres, mais aussi quelques choix personnels. La liste de ces acteurs partenaires est présentée dans l'Annexe B ; pour chaque structure, nous y précisons en quelques lignes sa fonction, et son appartenance au groupe français ou international de la recherche-action.

choisir : pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain, Paris, Presses de la FNSP, 1993, p. 37).

Nous avons d'emblée proposé trois volets à cette recherche-action : se former, échanger, et se situer. Premièrement, un processus de formation et d'échange, par le biais de réunions d'une demi-journée par mois. Ce premier volet a principalement été adressé aux les partenaires français, puisque seules deux de ces rencontres ont pu bénéficier de la présence des membres internationaux. Les formations se sont toujours organisées en deux temps : d'abord une présentation par l'un des participants, issu de la société civile, sur le thème de la séance tel qu'il était vécu sur le terrain au sein de sa structure ; ensuite, une intervention par un chercheur, pour apporter un contenu théorique sur le sujet. La liste de ces séances constitue l'Annexe C. Nous avons eu à cœur d'élaborer des outils synthétiques de ces temps de formation, dans les numéros de la *Revue Projet* qui ont jalonné la recherche-action (n° 361, n° 366 et n° 370). Après le temps de formation venait un long temps d'échange (deuxième volet), pour confronter les différences de vécus et les diversités d'opinions, mais aussi pour assimiler le contenu de la formation et ainsi approfondir notre compréhension de la rencontre des enjeux écologiques et du travail. Troisièmement, la discussion s'orientait vers l'élaboration de référentiels communs, pour expliciter notre posture normative et ses conséquences sur nos désirs pour le futur du travail. Deux mois après le début des rencontres, un document appelé « Trois questions directrices » (Annexe D) précisait les attentes communes identifiées, et ce que nous attendions collectivement de la recherche-action. La fin du processus a donc naturellement été orientée vers la rédaction collective d'un Manifeste, c'est-à-dire une liste de desiderata pour le futur du travail, afin qu'il soit à la fois décent et respectueux de la Terre (Annexe E)⁸¹.

Les partenaires internationaux ont certes bénéficié du premier volet (formation) lors des deux rencontres internationales – sans compter le colloque de mai 2019 en lui-même, mais la dynamique s'est principalement centrée sur les deuxième et troisième volets. La première rencontre s'est organisée autour des partages d'expérience du travail dans la crise écologique : qu'est-ce qui nous différencie ? Qu'est-ce qui nous est commun ? Cette deuxième question a trouvé sa réponse principale dans la décision collective de s'inspirer normativement de la doctrine sociale catholique. Entre juin 2018 (première rencontre internationale) et janvier 2019 (deuxième rencontre), sept ateliers thématiques ont pu être organisés en réunions numériques. Ils ont rassemblé quelques partenaires internationaux chacun, en fonction des intérêts énoncés lors de la rencontre de juin 2018. En voici la liste : (1) La souffrance au travail : un facteur d'oubli des enjeux écologiques ; (2) Quand le travail est irrespectueux de l'humain et de la

⁸¹ Une version abrégée et résumée peut être trouvée ici : Louise Roblin, « Plaidoyer pour un travail juste et solidaire », *Revue Projet*, vol. 370, n° 3, 2019.

terre ; (3) De la culture du déchet à une *oiko-nomia* ; (4) Populations rurale : communautés exploitées ; (5) Le travail comme soin des autres et de la planète ; (6) Quels moyens concrets pour que le travail s'adapte aux exigences de la transition écologique ? ; (7) Faut-il détacher le travail de l'économie ? Ces *workshops* ont donné le squelette des ateliers du colloque de mai 2019.

En réalité, cette recherche-action a pris un tour de ce que les gestionnaires appellent « recherche-intervention »⁸² ou « recherche collaborative »⁸³ : nous avons vécu, en tant que doctorante chercheuse, une immersion complète dans notre terrain, que nous avons façonné, animé et orienté, sans volonté aucune d'observation passive et distante. Notre objectif explicite, avec le soutien du Ceras, était dès le départ de provoquer et accompagner des transformations, dans les structures partenaires et au sein du Ceras, et non pas simplement de rendre compte d'un processus.

3. Annonce du plan

Nous commencerons par détailler le tournant écologique au sein de la doctrine sociale de l'Église dans la partie 1, qui comporte trois chapitres. Le premier chapitre montrera l'apparition des enjeux environnementaux au sein du Saint-Siège, institution plurielle et mouvante, et s'attachera en particulier à lier deux mouvements simultanés : la remise en cause d'un anthropocentrisme trop affirmé d'une part, et une réévaluation du sens et de sa place du travail humain au sein d'un monde dont les puissances d'agir non-humaines sont rendues de plus en plus visibles. Le deuxième chapitre s'appuiera sur une exégèse de *Laudato si'* d'une part, et sur notre observation participante au processus de recherche-action présenté plus haut d'autre part, pour mettre en évidence l'apport conceptuel principal de cette doctrine ecclésiale mise à jour : la dignité du travail n'est pas uniquement à chercher dans ses conditions, mais aussi dans

⁸² Albert David, « La recherche-intervention, cadre général pour la recherche en management ? », in Romain Laufer, Armand Hatchuel et Albert David, *Les nouvelles fondations des sciences de gestion : éléments d'épistémologie de la recherche en management*, Paris, Presses des Mines, 2012, p. 241-264.

⁸³ Abraham Shani, Susan Albers Mohrman, William Pasmore, Bengt Stymne et Niclas Adler (dir.), *Handbook of collaborative management research*, Sage Publications, 2007.

sa finalité. Quel futur construit-il ? Or, nous montrerons également qu'unir ce que nous appellerons les aspects objectif et subjectif du travail ne mène pas à identifier la finalité du travail à une productivité forcenée. Au contraire, le couple objectif-subjectif nous mènera sur la piste d'une remise en cause de la tripartition faire-agir-contempler. Le troisième chapitre prendra acte de cet apport, pour montrer que la finalité du travail dans la doctrine catholique n'est ni une réparation ni un salut, mais plutôt une participation à l'œuvre divine. À ce titre, nous proposerons la notion de finalité éthique non-téléologique du travail : elle se définit moins par l'accomplissement d'une œuvre qui subsiste que par un mouvement de service. Pour ce faire, nous nous appuyerons sur une discussion de la distinction arendtienne entre travail, œuvre et action.

Nous tenterons de comprendre dans la partie 2 si ce texte amorce une véritable nouveauté quant aux critères d'un travail humain vivant et digne. À partir des conclusions majeures de la recherche-action et de notre lecture de *Laudato si'*, cette réflexion se déploiera en trois chapitres. Le premier (chapitre 4) explorera le critère de la qualité relationnelle dans le travail : nous montrerons que cet aspect-là de la dignité ne s'apparente pas au schème communicationnel de Habermas, mais tient plutôt de l'attention, au sens de Simone Weil, et se comprend dans le cadre d'une théologie de la « création continuée ». Cet aspect relationnel du travail (relation aux êtres humains et non-humains et relation à Dieu) nous conduira à discuter des points de convergence avec l'aspect relationnel central dans l'art, en particulier poétique. Le chapitre 5 approfondira la question de la relation au milieu que permet le travail. Dans le contexte d'une prise en compte des enjeux écologiques, nous nous demanderons quel type de rapport à la Terre peuvent être permis par le travail, et comment concevoir la fabrication d'un milieu qui soit commun à tous les humains et non-humains, générations futures comprises. Pour finir, le chapitre 6 s'appuie sur une deuxième conclusion de la recherche-action : la dignité du travail dépend de la présence d'un prendre-soin dans l'activité de travail. En d'autres termes, la qualité relationnelle que nous aurons déjà identifiée se caractérise par une sollicitude, ou une tendresse, envers les êtres et la matière rencontrés par le travail.

La conclusion nous permettra de faire aboutir notre thèse sur une proposition d'*aggiornamento* de la doctrine sociale de l'Église sur le travail, pour que cette dernière prenne au sérieux la transition écologique. Nous ferons cela en élaborant des principes phares de la doctrine sociale, en montrant les limites, et en proposant des amendements.

PARTIE 1. LE TRAVAIL HUMAIN

DANS UN

ANTHROPOCENTRISME NON

« DÉVIÉ »

Nous l'avons compris dans l'introduction de cette thèse, l'encyclique *Laudato si'* s'ancre dans une longue tradition doctrinale, mais apporte malgré tout une radicale nouveauté : se mettre à l'écoute des cris de « sœur notre mère la Terre » (LS 1), c'est sortir de la conception classique d'une hiérarchie cosmique en pyramide. Si l'humain conserve une dignité qui lui est spécifique et n'est pas remplaçable dans la mission qui lui est confiée (la mission de contribuer au salut⁸⁴), il est toutefois replacé au sein d'une « création » large, multiple et jaillissante. « Création », c'est-à-dire la conception selon laquelle le monde et les êtres qui l'habitent (humains compris) sont créés par Dieu, ce qui les unit dans une « communauté créaturelle⁸⁵ ». Et puisqu'il n'est plus question d'une nature inerte, anhistorique et lointaine, il ne s'agit plus non plus de préserver des ressources par peur du lendemain. Bien plus radicalement, l'enjeu devient de concevoir l'activité humaine comme une participation à l'œuvre commune de rédemption.

Nous évoquons une « radicale nouveauté », car il a été reproché à l'Église catholique d'oublier le monde, en ne portant son attention que sur les « réalités d'en haut » (point 1 du chapitre 1). Au contraire, la sortie de « l'anthropocentrisme déviant » que propose *Laudato si'* invite à ne

⁸⁴ Dans la théologie catholique, le salut correspond à la délivrance espérée, qui arrivera à la fin des temps. Dans ce qui suit, nous parlerons de façon équivalente de « rédemption », d'avènement du « Royaume », de « salut » et de « fin des temps ».

⁸⁵ Selon l'expression de Jürgen Moltmann, dans *Le rire de l'univers. Traité de christianisme écologique*, anthologie réalisée et présentée par Jean Bastaire, Paris, Cerf, 2004.

pas penser le salut humain indépendamment du sort du reste de la « création » (point 2 du chapitre 1). Dans ce contexte, le travail peut être compris lui-même comme activité créatrice, contribution à l'action divine, et rencontre avec le Dieu trine⁸⁶ par l'intermédiaire des choses et êtres que le travailleur transforme (point 3 du chapitre 1).

Cela marque également la fin d'une compréhension doloriste et punitive du travail. Longtemps, la doctrine magistérielle a pensé le travail comme une opportunité pour l'humain de se racheter ; le pape François choisit l'option opposée à cette théologie de la rédemption : une théologie de la création⁸⁷, qui lui permet au contraire de rendre évidentes la dignité du travailleur et la bonté fondamentale du monde, puisque tout ce qui est créé par Dieu se célèbre et se contemple. Le travail n'est plus là une réparation ou une punition, dont les conditions doivent être encadrées pour ne pas défigurer la personne du travailleur (c'était le prisme de la doctrine sociale catholique avant François). Le travail doit plutôt veiller à ne pas perturber un équilibre naturel vu comme divin.

Laudato si' marque donc aussi la fin d'une série de textes doctrinaux qui proposent la domination de la nature comme but du travail. La fin, enfin, de la primauté ultime du sujet travaillant, indépendamment de ce qu'il accomplit et façonne. Remettre en question le type d'anthropocentrisme qui avait marqué les siècles précédents, c'est s'intéresser à la finalité du travail : à quoi sert-on ? Pourquoi travaille-t-on ? Détruisons-nous, polluons-nous, ou bien construisons-nous un monde durable et juste (point 1 du chapitre 2) ? Écouter « la clameur de la terre et la clameur des pauvres », et comprendre qu'elles sont indissociables, ne veut pas dire que les activités humaines (dont le travail) sont des actions techniques visant à réparer des erreurs, mais plutôt des actions qui permettent d'entrer en relation avec ceux qui souffrent. C'est ce centrage sur les travailleurs plutôt que sur le travail, et sur la relation avec ceux qui souffrent, qui nous a poussée à mettre en place un terrain de recherche sur le mode de la recherche-action avec des structures ancrées sur le terrain, pour considérer ce qu'elles proposent. Nous explorerons la place de l'écoute, de l'attention, et de la contemplation dans le travail, vers une éthique du travail qui n'est pas de domination, mais plutôt de non-puissance (point 2 du chapitre 2) — pour explorer plus tard, dans la partie 2, en quoi le cœur du travail est relationnel (et non productif ou transformateur), puis où et comment la relation s'établit.

⁸⁶ Dans la foi chrétienne, Dieu est unique mais composé de trois « personnes », qui forment la Trinité : Dieu le Père, le Christ Jésus (le Fils), et le Saint-Esprit.

⁸⁷ Pour une analyse poussée de ces deux courants théologiques, voir Emil Brunner, *Dogmatique*, t. 2, *La doctrine chrétienne de la création et de la rédemption*, Genève, Labor et Fides, 1965.

Plus généralement, parler de finalité du travail, c'est revenir à la question de la fin de l'action humaine, dans les deux sens du terme. Car si, comme nous l'aurons vu, le salut de l'Homme ne peut plus se penser sans le salut de la Terre, quel horizon viser ? Il nous faudra alors situer le parti-pris théologique du pape François comme une proposition de cheminement intérieur, qui refuse ce que nous présenterons comme deux aspects de la modernité : l'exaltation temporelle de l'instant présent et l'exaltation spatiale de « l'ici-bas » (point 1 du chapitre 3). Le concept de travail tel que nous l'envisageons à partir de *Laudato si'* et de la recherche-action TTE peut au contraire constituer un remède à cette conception de l'histoire, du temps, et de la vie humaine : un *temps de la fin* qui tient ensemble l'action de Dieu et la responsabilité humaine (point 2 du chapitre 3). Nous placerons notre réflexion sur le travail dans la perspective d'une « théologie de la création » qui insiste sur la liberté et le dynamisme persistant de Dieu dans son acte créateur, mais aussi sur l'autonomie des créatures par rapport à leur créateur (et en particulier une liberté dans le travail humain). En somme, nous verrons qu'après *Laudato si'*, la finalité du travail n'est pas son produit fini, mais le fait de collaborer à l'avènement du salut final, et de se placer dans un mouvement de préservation des capacités d'action des autres créatures. Cela nous permettra d'envisager le travail comme « travail-œuvre-action » (point 3 du chapitre 3).

CHAPITRE 1. « Dire “création” c’est signifier plus que “nature”⁸⁸ »

« Nous ne nous battons pas pour la nature, nous sommes la nature qui se défend⁸⁹ »

L’objectif de ce chapitre est d’éclairer la question de savoir comment s’est conceptualisé le travail dans la doctrine sociale de l’Église catholique, et comment il a rencontré les enjeux écologiques. Un premier temps nous permettra de reprendre les critiques écologistes contre la religion catholique : centrée sur le salut de l’âme et sur les réalités « d’en haut », l’Église s’est construite sur un dualisme corps/âme, qui n’est pas sans lien avec le dualisme Dieu/monde. Ces critiques sont en réalité à nuancer, comme nous le verrons, mais témoignent malgré tout d’une tendance bien présente dans l’institution ecclésiale, celle d’un mépris des réalités « d’ici-bas », et donc d’une forme d’indifférence au sort des êtres non-humains ou aux liens qui nous unissent à nos écosystèmes. Comme en atteste l’épisode historique du conflit entre l’Église et la biologie évolutionniste naissante, le monde est vu comme étant bon d’abord en tant que création de Dieu et témoignant de lui, mais n’est pas d’abord conçu en lui-même, dans son historicité et dans sa valeur intrinsèque : cet épisode historique intervient dans une herméneutique où seuls les humains ont une Histoire.

Pourtant, nous verrons dans un deuxième temps que la résolution du conflit avec les théories évolutionnistes, puis l’apparition de la « question sociale » et enfin celle de la question écologique dans la doctrine de l’Église catholique ont créé les conditions d’émergence d’une réflexion sur la responsabilité envers les populations marginalisées, envers la Terre, les êtres non-humains, et les générations futures. La formation d’une « doctrine sociale » de l’Église à la fin du XIX^e siècle démontre d’abord un intérêt pour la cause des ouvriers aliénés par une

⁸⁸ *Laudato si’* 76.

⁸⁹ Émilie Hache, « Tremblez, tremblez, les sorcières sont de retour ! Écrivaines, philosophes, activistes et sorcières écoféministes face au dérèglement climatique », in Rémi Beau et Catherine Larrère (dir.), *Penser l’Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 122.

industrialisation débridée ; seulement soixante ans plus tard, cette même doctrine intègre des questionnements sur l'utilisation des ressources naturelles et de la durabilité environnementale permise par les structures socio-économiques modernes. L'encyclique *Laudato si'*, publiée par le pape François en 2015, marque un tournant, puisqu'elle invite à considérer ensemble questions sociales et environnementales, comme constituant une seule crise, aux causes (et donc aux solutions) communes. La nouveauté théologico-politique qu'est « l'écologie intégrale » proposée dans ce texte remet en cause le rapport que l'Église a historiquement entretenu avec « la nature » : celle-ci n'est plus inerte et anhistorique, mais peuplée, dotée d'une valeur propre, et donc digne d'attention. C'est ainsi que l'anthropocentrisme qui fait le lit de la doctrine du magistère catholique est remanié, pour devenir ce que nous appellerons avec John Baird Callicott un « anthropocentrisme de citoyenneté ».

Or, ce qui retiendra notre attention tout au long de ce chapitre concentre le dilemme du rapport humain/nature et celui de la dualité Dieu/monde : le travail humain est ce par quoi nous transformons activement et durablement notre environnement, mais aussi (dans la doctrine catholique) une façon efficace et fortement recommandée d'entrer en relation avec Dieu et de faire sa volonté. Le concept de travail sera donc notre fil rouge, en tant qu'il incarne les dualismes pour immédiatement les dépasser. Nous verrons donc dans un troisième et dernier temps en quoi les enjeux écologiques questionnent à nouveaux frais ce que c'est que « travailler », et ce que « collaborer à l'action divine » veut dire. Il nous faudra naviguer dans une théologie du travail presque inexistante pour mettre en évidence la place qui peut être pensée pour l'humain dans le monde naturel et dans le plan de Dieu.

1. Contre-religion et oubli du monde

« Deux amours ont donc bâti deux cités : l'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu, celle de la terre, et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même, celle du ciel⁹⁰. »

1.1. Le monde comme un stock de ressources

Le magistère de l'Église catholique a pu donner raison à une vision statique et utilitariste du monde. Schématiquement, deux tendances se sont historiquement opposées dans l'interprétation théologique des textes chrétiens. Si aucune d'entre elles n'a jamais disparu, leur popularité a certes varié. L'une de ces deux approches, largement critiquée par les mouvances écologistes, implique un rapport de dominant-dominé avec la nature. Cette approche, basée principalement sur le premier récit de la Genèse, voit l'Homme être créé après tous les éléments, végétaux et animaux, comme le sommet de création et l'« image » de Dieu sur Terre (Gn 1, 26-27⁹¹). Ce dernier ordonne à Adam de « soumettre » et d'assujettir la création, de s'y multiplier (Gn 1, 28).

C'est ainsi que dans l'encyclique fondatrice de la doctrine sociale de l'Église (*Rerum novarum*, 1891), le pape Léon XIII explicite la conception officielle de l'Église du rapport à la Terre : celle d'une soumission totale. Puisque l'homme est doté d'intelligence (au contraire des autres vivants), il préside à sa propre destinée, et en cela il doit avoir

« sous sa domination, non seulement les produits de la terre, mais encore la terre elle-même qu'il voit appelée à être, par sa fécondité, la pourvoyeuse de son avenir. Les nécessités de l'homme ont pour ainsi dire de perpétuels retours : satisfaites aujourd'hui, elles renaissent demain avec de nouvelles exigences. Il a donc fallu, pour qu'il pût y faire droit en tout temps, que la nature mît à sa disposition un élément stable et permanent, capable de lui en fournir

⁹⁰ Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, traduite sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx, Bar-le-Duc, 1864-1872, livre XIV, chapitre XXVIII [en ligne] : <<https://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Staugustin/citededieu/livre14.htm>> (consulté le 5 mai 2022).

⁹¹ Littéralement, le terme hébreu *tsèlèm* se traduit par « statue », plutôt que par « image », ce qui illustre encore davantage la posture humaine de représentant (lieu-tenant) de Dieu sur Terre.

perpétuellement les moyens. Or, cette perpétuité de ressources ne pouvait être fournie que par la terre avec ses richesses inépuisables » (RN 6).

La création, mise au service de l'Homme pour ses besoins propres, est donc conçue comme un stock de ressources « inépuisables », exploitable au besoin. Il faudra encore presque un siècle pour que leur finitude soit prise en compte. L'insistance sur la dignité humaine (dans le travail par exemple) est dissociée des choses naturelles. Que les « non-humains » soient extérieurs, lointains, et au service de l'homme, voilà, selon Léon XIII, la situation naturelle, ce que l'homme a « reçu de la nature ». Cela n'empêche pas que les lois naturelles soient considérées comme bonnes par essence, parce que créées par Dieu. La constitution *Dei Verbum* (1965), issue du concile Vatican II, le rappellera en ces termes : « Dieu donne aux hommes dans les choses créées un témoignage incessant sur lui-même ». En cela, Paul VI réaffirme une notion centrale de la foi chrétienne, qui n'est que très peu présente dans les autres traditions spirituelles (à l'exception, entre autres, du judaïsme ancien) : certes, le monde n'est pas dieu, mais le « commencement » du monde est un acte divin volontaire, animé par le seul amour de Dieu pour ses créatures. Il crée quelque chose qui n'est pas de même nature que Lui, sans rien perdre de sa toute-puissance. Pour autant, Léon XIII exprime clairement une dissociation de l'homme et de son environnement.

Ces positions sont entièrement remises en question par l'encyclique *Laudato si'*, qui unit davantage le destin des humains et celui des écosystèmes qu'ils habitent. Ce sera le sujet de la partie suivante (point 2).

Dans le premier récit de la Genèse, donc, l'humain est le sommet de la création et *imago Dei* (Gn 1:26). Ce terme d'« image », de représentation, mérite que l'on s'y arrête. Homme « image » de Dieu : c'est-à-dire que le monde est soustrait à la sphère du divin, soustrait à tout ce qui n'est pas à la disposition de l'homme. Ainsi, la domination du monde par l'homme image de Dieu lui permet, non pas forcément de l'exploiter, mais au moins d'éviter de le vénérer. L'on trouve par exemple dans l'Ancien Testament :

« Prenez bien garde à vous-mêmes : vous n'avez vu aucune forme le jour où le Seigneur vous a parlé à l'Horeb du milieu du feu. N'allez pas vous corrompre en vous fabriquant une idole, une statue de quelque forme que ce soit, représentant homme ou femme, bête qui marche sur la terre, oiseau qui vole dans le ciel, bestiole qui rampe sur le sol, poisson qui vit dans les eaux sous la terre. Prends garde lorsque tu lèves les yeux vers le ciel et que tu vois le soleil, la lune et les étoiles, toute l'armée des cieux ! Ne te laisse pas égarer, ne te prosterne pas devant eux pour les servir. Ceux-là, le Seigneur les a donnés en partage à tous les peuples qui sont sous le

ciel. Tandis que vous, le Seigneur vous a pris et fait sortir de l'Égypte, cette fournaise à fondre le fer. Il vous a pris pour que vous deveniez son peuple, son héritage, comme vous l'êtes encore aujourd'hui » (Dt. 4, 15-20).

Le lien peut être fait⁹² avec l'interdit des images dans l'Égypte d'Akhenaton et dans les premiers âges des monothéismes : l'enjeu, dans les deux cas, est le rejet du cosmothéisme (c'est-à-dire de traditions pour lesquelles tout est divin), l'établissement d'une frontière claire entre le monde et le divin — puisque les images poussent à la vénération de ce qu'elles représentent. C'est un moyen de désenchanter le monde qui fascine les hommes et les détournerait de Dieu.

Nous comprenons donc pourquoi, dans un article devenu célèbre publié dans la prestigieuse revue *Science* en 1967, Lynn White Jr défendait le point de vue selon lequel la crise écologique trouvait ses racines dans les origines chrétiennes de l'Occident⁹³. Selon lui, « le christianisme est la religion la plus anthropocentrique que le monde ait jamais vue ». Lynn White, lui-même chrétien, déplore ce qu'il considère comme une dérive religieuse, et se déclare en faveur d'un tournant dans la conception chrétienne des rapports à la nature : puisque l'origine des problèmes est religieuse, il faut que la solution aussi soit religieuse. Le modèle de François d'Assise en particulier, figure de proue de tous les mouvements écologistes chrétiens⁹⁴, doit être selon lui réhabilité — puisque sa tentative révolutionnaire de « substituer l'idée d'égalité de toutes les créatures, homme inclus, à celle de sa domination illimitée sur la création » a échoué⁹⁵. Dès sa publication, l'hypothèse de Lynn White est discutée et parfois renforcée par des théologiens et des historiens⁹⁶. Le pape François, dans les constats du premier chapitre de son encyclique *Laudato si'*, semble admettre cet échec, même s'il est beaucoup plus tempéré sur la part de responsabilité spécifiquement chrétienne.

⁹² Ce lien a, de fait, été explicité : voir Jan Assmann, *Le prix du monothéisme*, traduit de l'allemand par Laure Bernardi, Paris, Aubier, 2007.

⁹³ Lynn White Jr, "The historical roots of our ecological crisis", *Science*, vol. 155, 1967, pp. 1203-1207.

⁹⁴ D'ailleurs déclaré saint patron des écologistes par Jean-Paul II en 1979.

⁹⁵ Nous avons traduit de l'anglais la citation suivante : "The greatest spiritual revolutionary in Western history, Saint Francis, proposed what he thought was an alternative Christian view of nature and man's relation to it; he tried to substitute the idea of the equality of all creatures, including man, for the idea of man's limitless rule of creation. He failed." (Lynn White Jr., *op. cit.*)

⁹⁶ Voir par exemple la série *Religions of the world and Ecology*, dirigée par Mary Evelyn Tucker et John Grim, qui étudie le rapport à la nature des grandes religions du monde contemporain en onze tomes. Voir aussi John Baird Callicott, *Éthique de la terre*, Paris, Wildproject, 2010 ; René Dubos, *Les Dieux de l'écologie*, Paris, Fayard, 1973 ; Carolyn Merchant, *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York, Harper and Row, 1983 ; Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie*, traduit par Hicham-Stéphane Afeissa et Charles Ruelle, Paris, Éditions Dehors, 2020 ; John Passmore, *Man's responsibility for nature, Ecological problems and western traditions*, New York, Charles Scribner's Sons, 1974.

La critique de Lynn White est peut-être exagérée, et il serait bien simple de rattacher toutes les causes des dégradations écologiques à des racines religieuses. Mais elle reste cruciale et sensée, d'autant plus lorsque l'on considère que les représentants de l'Église s'opposent souvent au parti écologiste en France, qu'ils jugent trop progressiste sur les questions de mœurs et de « bioéthique ».

À cet égard, mentionnons ici à nouveau les travaux de Jan Assmann⁹⁷, égyptologue allemand né en 1938, pour qui l'avènement du monothéisme s'accompagne nécessairement de la sortie d'une relation trop proche au monde naturel. La transcendance s'affranchissant de l'immanence : voilà, écrit-il, un passage obligé pour le « progrès dans la vie spirituelle⁹⁸ ». C'est comme si Dieu se dissociait du monde, établissant une relation de face-à-face plutôt que d'union, laissant l'individu autonome (ou théonome) et lui-même détaché de la sphère mondaine. C'est aussi le mouvement qu'observaient les premiers sociologues : pour Comte, ou encore Durkheim, les valeurs religieuses sont peu à peu déplacées des éléments naturels (comme dans le totémisme) vers un sur-naturel (dans les monothéismes), surnaturel auquel seules les personnes humaines ont accès. C'est une interprétation possible de la dissociation entre la chair et l'esprit prônée à de nombreuses reprises par l'apôtre Paul :

« Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les réalités d'en haut : c'est là qu'est le Christ, assis à la droite de Dieu. Pensez aux réalités d'en haut, non à celles de la terre. [...] Faites donc mourir en vous ce qui n'appartient qu'à la terre : débauche, impureté, passion, désir mauvais, et cette soif de posséder, qui est une idolâtrie. [...] Ainsi, il n'y a plus le païen et le Juif, le circoncis et l'incirconcis, il n'y a plus le barbare ou le primitif, l'esclave et l'homme libre ; mais il y a le Christ : il est tout, et en tous. » (Col 3, 1-11).

Ce processus de dissociation poussé à l'extrême, le philosophe Eric Voegelin en critiquera l'inspiration platonicienne et la tendance gnostique – nous y reviendrons. Toujours est-il que les religions « secondaires »⁹⁹, comme les nomme Assmann, s'opposent radicalement aux cosmothéismes¹⁰⁰. À l'inverse, les religions qu'il appelle « primaires » (tribales ou nationales), sont polythéistes, des cosmothéismes qui ne sont pas exclusifs, si bien que d'autres dieux dans

⁹⁷ Jan Assmann, *op.cit.*

⁹⁸ Assmann reprend de Freud cette formule, mais pas le sens donné au terme « esprit » : c'est, pour le psychanalyste, une intellectualité plus qu'une spiritualité. Le « progrès dans la vie de l'esprit » serait alors, dans cette conception, le « désenchantement du monde » wébérien. Ce n'est pas le sens qu'on lui donne ici.

⁹⁹ Jan Assmann prend pour objet central de sa thèse la *distinction mosaïque*, c'est-à-dire la différenciation entre les religions « primaires » (cosmothéistes, généralement tribales) et les religions « secondaires » qui instaurent un Dieu unique, excluant toute possibilité d'autres dieux. Pour Assmann, l'avènement d'une croyance en un Dieu unique entraîne la certitude que toutes les autres croyances sont fausses.

¹⁰⁰ Plus clairement, d'ailleurs, qu'elles ne s'opposent aux polythéismes ou à l'idolâtrie. La question n'est pas celle du nombre de dieux, mais de la relation que le divin entretient avec le monde d'ici-bas.

des peuples voisins peuvent exister sans nuire aux significations établies dans tel ou tel autre culte. Les vérités se déploient là de manière diversifiée, relativiste. Le monothéisme (la « distinction mosaïque ») arrive donc comme une rupture, en ceci qu'il est un tournant qui instaure un dieu unique, exclusif et qui – fait majeur – résulte d'un acte de révélation :

« Ce qui est au cœur de ce tournant que je désigne du nom de distinction mosaïque n'est pas la distinction entre le dieu unique et des dieux multiples qui me semble déterminante, mais bien la distinction entre le vrai et le faux dans la religion, entre le vrai dieu et les faux dieux, le vrai dogme et les dogmes erronés, entre le savoir et le défaut de savoir, la croyance et le défaut de croyance » (p. 9.)

Cette « idée régulatrice qui a déployé sa puissance de transformation du monde » tout au long des millénaires repose sur une conception de la vérité qui délimite clairement le domaine du faux.

« Et c'est à cette énergie antagoniste et à ce savoir certain de ce qui est incompatible avec la vérité que cette vérité doit sa profondeur, ses contours clairs et sa capacité à orienter l'action des hommes. C'est la raison pour laquelle le concept le plus pertinent pour caractériser ces nouvelles religions est celui de "contre-religion" » (p. 11).

Le monothéisme mosaïque, en instituant un Dieu déclaré unique et non connaissable, accentue par un acte de séparation décisif la césure entre un monde humain et une instance supra-mondaine de caractère exclusif. Historiquement, cet éloignement s'observe dans les inclinations de la théologie, surtout tournée vers le salut des hommes. Plus précisément, l'Église catholique ne s'intéresse à l'en-deçà que dans la mesure où il est le reflet du divin – et non en tant que tel. C'est le pourquoi des querelles qui ont opposé l'Église à la biologie évolutionniste pendant plus d'un siècle : ces différends, qu'il convient d'exposer concisément, témoignent de la difficulté catholique d'accepter la science comme premier filtre pour lire ce *cosmos* que Dieu aurait créé *ex nihilo*. L'intransigeantisme¹⁰¹ qui caractérise l'Église pendant la majorité du XX^e siècle s'illustre par ces polémiques face à la science. La théorie de l'évolution, en allant à l'encontre d'une vision créationniste du monde, contredit le récit de la Genèse, rend plus difficile l'appréhension du monde comme création divine, et peut remettre en question la suprématie de l'Homme sur celui-ci, comme nous allons l'expliquer. La

¹⁰¹ Voir Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie, introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Casterman, 1977 ; Émile Poulat, *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr Benigni, de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*, Paris, Casterman, 1977 ; Émile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris, Casterman, 1969.

résolution de ces polémiques permettra de formaliser une théologie de la création, qui rend possible la doctrine du pape François sur le travail.

1.2. Une illustration du dualisme Dieu/monde : les combats de l'Église et de la biologie évolutionniste

L'opposition entre les théories de l'histoire naturelle et l'Église s'étale sur le temps long, c'est-à-dire depuis Linné, Buffon, Cuvier, puis Darwin, qui défendent une évolution des espèces, une *histoire* de la nature, qui chamboule les conceptions théologiques de leurs époques. En effet, c'était pour l'Église admettre que le monde n'a pas toujours été tel qu'il est. Dès 1655, le calviniste Isaac de La Peyrère remettait en cause les chronologies habituelles d'Adam à Abraham, et supposait l'existence de préadamites¹⁰². Il insinuait par là que la Bible n'était pas l'histoire générale de l'humanité, mais seulement celle du peuple sémite. Lamarck après lui fit un pas de plus vers la révolution darwinienne en affirmant que les espèces se transforment plutôt qu'elles ne disparaissent, prônant une vision non fixiste du monde animal, et pensant pour la première fois (avec Buffon) que la nature peut avoir une histoire au même titre que l'homme. En 1859, Darwin publie *L'Origine des espèces*, qui provoque la crise religieuse que l'on connaît¹⁰³. Pour les autorités ecclésiastiques, il s'agit d'affronter le relativisme et de préserver des îlots de fixisme, au nom de la toute-puissance de Dieu et de la véracité des Écritures. La crispation concerne surtout l'origine de l'Homme puisque, d'après le récit de la Genèse, il est inconcevable qu'il soit issu d'autres espèces qui lui préexisteraient. Ainsi, alors que la biologie évolue, les Jésuites lui refusent le nom de « science », comme beaucoup d'hommes d'Église. Quelques figures sont plus douces dans leur opposition, comme le Père Monsabré (1827-1907), dominicain qui donne des conférences de Carême à Notre-Dame de Paris dès 1875 sur la nature et la Bible, deux « livres » qui doivent selon lui s'accorder sans difficulté. D'autres, comme le Père Dalmace Leroy et son *Évolution des espèces organiques*

¹⁰² *Systema theologicum ex prae-Adamitarum hypothesis. Pars prima*, condamné et brûlé.

¹⁰³ Voir entre autres : Louis Caruana (dir.), *Darwin and Catholicism. The Past and Present Dynamics of a Cultural Encounter*, Londres, T & T Clark, 2009 ; Mariano Artigas, Thomas Glick et Rafael Martinez, *Negotiating Darwin. The Vatican confronts evolution. 1877-1902*, Baltimore, John Hopkins, 2006 ; Henry de Dorlodot, *L'origine de l'homme. Le Darwinisme du point de vue de l'orthodoxie catholique*, Wavre, Mardaga, 2009 ; Michael Ruse, *The Evolution-Creation Struggle*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2005.

(1887), visent à réconcilier évolution et catholicisme. Au cours du concile Vatican I (1869-1870), convoqué pour contrer les « maux du temps » (comprendre : rationalisme, libéralisme, et matérialisme), les débats sur monogénisme / polygénisme n'aboutissent pas¹⁰⁴, tant et si bien que le concile ne débouche que sur deux constitutions. L'une d'entre elles pourtant, *Dei Filius*, jette les bases de la doctrine ecclésiastique de ce temps sur la création. Il est ainsi réaffirmé que le monde parle de Dieu (est rejetée, du même coup, l'objection luthérienne) :

« Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude par ses œuvres grâce à la lumière de la raison humaine, qu'il soit anathème » (Vatican I, Canon n°1 sur la foi catholique).

Mais la distinction entre créateur et créatures est clarifiée, contre toute forme de panthéisme, et l'aspect trinitaire de Dieu est minimisé, ce qui empêche de penser une présence divine dans la création¹⁰⁵.

Comme nous l'approfondirons plus loin, les années 1960 et 1970 marquent un premier tournant. Le concile Vatican II (1962-1965), et en particulier la constitution *Gaudium et spes*, prône une solidarité et un dialogue entre les créatures, et avance une vision d'une humanité qui achèverait et prolongerait la création par son travail propre. Les ouvrages de théologie de la création se multiplient à compter des années 1970 et surtout 1980¹⁰⁶. Malgré tout, comme nous allons le voir, la doctrine magistériellement reste principalement manichéenne (une négation de la matière, et la recherche d'un refuge en Dieu), et la crispation quant à la théorie de l'évolution demeure prégnante. L'histoire du Père Teilhard de Chardin en est l'exemple emblématique. Le jésuite considère que la prise en compte de l'évolution est la condition de toute pensée scientifique, que le monde ne peut être pensé qu'à partir d'une cosmogénèse, c'est-à-dire d'une histoire : de fait, il argue que si le « Kosmos » est orienté, finalisé, c'est qu'il ne peut être fixe. Il évoque même, dans *La Vie cosmique* (1916), une « Sainte Évolution ». L'Humanité, bien qu'à la tête de l'évolution cosmique, « émerge à nos yeux comme n'importe quelle autre espèce, exactement¹⁰⁷ », ce qui va à l'encontre de la thèse monogéniste d'une humanité

¹⁰⁴ Selon le monogénisme, l'humanité descend d'un seul couple initial (Adam et Ève, dans la tradition chrétienne) ; le polygénisme avance la thèse de plusieurs couples initiaux.

¹⁰⁵ La théologie de la création voit en effet le Père comme le créateur, le Fils comme le rédempteur, et l'Esprit comme le vivificateur (la force de vie présente dans le monde).

¹⁰⁶ On peut citer : Paul Beauchamp, *Création et séparation*, Paris, Cerf, 1969 ; puis Pierre Ganne, *La Création*, Paris, Cerf, 1979 ; René Marlé, « La création : une doctrine périmée ? », *Études*, août-septembre 1981 ; Louis Bouyer, *Cosmos*, Paris, Cerf, 1982 ; René Coste, *Dieu et l'écologie*, Paris, éditions de l'Atelier, 1994 ; Jean-Michel Maldamé, *Le Christ et le cosmos*, Paris, Desclée, 1993 ; Jean-Michel Maldamé, *Le Christ pour l'Univers*, Desclée, 1998 ; Jacques Arnould, *La théologie après Darwin*, Paris, Cerf, 1998 ; François Euvé, *Penser la création comme jeu*, Paris, Cerf, 2000 ; pour ne rester qu'en France et dans le monde catholique.

¹⁰⁷ *Le phénomène humain*, cité dans Arnould, 2000, *op.cit.*

descendant d'un Adam et d'une Ève. Mais sa « Note sur quelques représentations historiques possibles du Pêché originel » du 15 avril 1922, le force à s'exiler en Chine.

En 1907 paraît l'encyclique *Pascendi Dominici gregis*, qui condamne de manière péremptoire toute tentative de conciliation entre l'Église et la science moderne. Mais il convient de rappeler qu'à la suite de la lettre *Divino afflante spiritu* (1943), le pape Pie XII publie en 1950 l'encyclique *Humani generis*, qui affirme qu'il peut ne pas y avoir d'opposition entre l'évolution et la doctrine de la foi. S'il prolonge la voie d'une Église qui entend se protéger du relativisme dogmatique et du réductionnisme, Pie XII admet l'idée que la Bible est écrite avec plusieurs genres littéraires, et qu'il faut donc employer plusieurs méthodes d'interprétation (une parabole n'est pas un récit historique¹⁰⁸) ; ainsi, si Adam n'est pas littéralement fait de glaise, le récit pourrait signifier qu'il vient du monde, donc de l'animal.

Le pape Jean-Paul II scelle l'apaisement des tensions entre l'Église et le darwinisme en 1986, dans son discours à l'Académie pontificale des sciences¹⁰⁹. Dix ans plus tard, en 1996, il rédige un message, de nouveau devant l'Académie pontificale des sciences, dans lequel il invite « à reconnaître dans la théorie de l'évolution plus qu'une hypothèse » (§4), et réfute uniquement la possibilité que l'esprit puisse émaner de la matière¹¹⁰. Ou encore, le 15 novembre 1980, en la cathédrale de Cologne, tout en critiquant les dérives possibles du progrès scientifique à tout prix, il affirme que l'Église reconnaît à la science la capacité d'atteindre la vérité, qu'elle reste garante de la liberté de la science, et qu'elle défend le progrès¹¹¹.

Les échos de l'opposition entre Église et science ne se trouvent désormais plus que dans le souci pour la Création. Or, la question n'est jamais celle de la validité du prisme scientifique, mais des excès de la technique. C'est ainsi que dans son Message pour la Journée de la Paix (1^{er} janvier 1990, *La paix avec Dieu Créateur, la paix avec toute la Création*), Jean-Paul II

¹⁰⁸ Cet élément se trouve être crucial pour le problème général des conditions d'interprétation des textes religieux pour une thèse en philosophie, comme celle-ci.

¹⁰⁹ « Discours du pape Jean-Paul II à l'assemblée plénière de l'Académie pontificale des sciences pour le 50^{ème} anniversaire de la refondation », mardi 28 octobre 1986.

¹¹⁰ « Message du Saint-Père Jean-Paul II aux membres de l'assemblée plénière de l'Académie pontificale des sciences », 22 octobre 1996.

¹¹¹ « À une époque révolue, certains précurseurs de la science moderne ont lutté contre l'Église en brandissant les bannières de la raison, de la liberté et du progrès. Aujourd'hui, face à la crise du sens de la science, aux nombreuses menaces qui pèsent sur sa liberté et à la nature problématique du progrès, les fronts de lutte sont inversés. Aujourd'hui, c'est l'Église qui prend la défense :

- de la raison et de la science, en reconnaissant sa capacité à atteindre la vérité, ce qui lui donne sa légitimité en tant que mise en œuvre de l'être humain ;

- de la liberté de la science, pour laquelle elle possède sa dignité en tant que bien humain et personnel ;

- de progrès au service de l'humanité, qui en a besoin pour la sécurité de sa vie et de sa dignité. » (Visita Pastorale nella Repubblica Federale Tedesca, "Incontro di Giovanni Paolo II con gli scienziati e gli studenti", Cattedrale di Colonia, 15 novembre 1980, §5). Nous proposons cette traduction de l'Italien.

souligne le danger moral d'une application sans discernement des progrès techniques et scientifiques, et prône le respect de la vie. « La norme fondamentale que doit respecter un juste progrès économique, industriel et scientifique, c'est le respect de la vie et, en premier lieu, de la dignité de la personne humaine. » (§7). Il rappelle que l'homme doit être collaborateur de Dieu dans l'œuvre de création (nous y reviendrons), et non pas se substituer à Lui. Il faut alors gouverner la terre, et non pas la tyranniser. Il y indique que c'est le péché originel¹¹² qui a provoqué la révolte de la Terre contre l'Homme, car lorsqu'il « s'écarte du dessein de Dieu créateur, l'homme provoque un désordre qui se répercute inévitablement sur le reste de la création » (§5).

« Faits à l'image et à la ressemblance de Dieu, Adam et Ève devaient soumettre la terre (cf. Gn 1, 28) avec sagesse et amour. Cependant, par leur péché, ils détruisirent l'harmonie existante, s'opposant délibérément au dessein du Créateur. Cela conduisit non seulement à l'aliénation de l'homme par lui-même, à la mort et au fratricide, mais aussi à une certaine révolte de la terre contre lui (cf. Gn 3, 17-19; 4, 12) » (§3).

Ainsi, malgré une résorption des débats foi-science (devenus une simple mise en garde contre les dérives de la technique), l'on retrouve une forte empreinte de la théologie de la rédemption : les préoccupations environnementales sont traduites en termes de péché, et les efforts à fournir sont de l'ordre du rachat.

Vingt ans plus tard, le 1^{er} janvier 2010, Benoît XVI, plus pressant encore que son prédécesseur, intitulait son message pour la paix « Si tu veux construire la paix, protège la Création ».

1.3. La position de la doctrine sociale catholique

Nous voulons dans cette partie développer un autre aspect du risque de dualisme Dieu/monde dans l'Église catholique : l'ambivalence du rapport au politique. Nous verrons quelques illustrations historiques de cette ambiguïté, avant de présenter en quoi la doctrine sociale catholique, née au crépuscule du XIX^e siècle, illustre le parti-pris magistériel pour le monde

¹¹² Selon la doctrine du péché originel, le monde est dans un état dégradé, et l'humanité est marquée par la tentation de s'éloigner de Dieu (le péché), depuis que les premiers humains Adam et Ève ont désobéi à Dieu en mangeant le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

« d'ici-bas ». La pensée sur le travail qui s'y développe, et qui forme le corpus premier de cette thèse, offre donc en elle-même un virage qu'il nous importe de présenter.

Dans ses tendances à se concentrer sur « l'au-delà », l'Église catholique n'a jamais clarifié les liens entre la religion et la politique. Si l'on s'en tient aux textes bibliques, Dieu est *a priori* hors du politique, et son existence ne requiert pas que la société soit ordonnée en vue du Salut. Si la phrase trop citée « rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Luc 20, 25 ; Matthieu 22, 15) est caricaturale, puisqu'elle est réponse à une provocation des interlocuteurs de Jésus, il n'en reste pas moins que l'accès à la béatitude éternelle est présentée comme une affaire personnelle et interpersonnelle, mais non pas politique au sens d'un quelconque rapport au pouvoir. L'enseignement de Jésus est ambigu : les mirages du pouvoir politique sont fermement refusés par Jésus tenté au désert¹¹³, mais il se soumet entièrement aux autorités injustes (et étrangères) politiques et judiciaires, qu'il justifie¹¹⁴. Ce deuxième volet est confirmé en plusieurs endroits, comme dans l'épître aux Romains (13, 1-2) : « Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu. Et les rebelles se feront eux-mêmes condamner ». C'est la même idée qui s'exprime dans la première épître de Pierre (2, 13-14) : « Soyez soumis, à cause du Seigneur, à toute institution humaine : soit au roi, comme souverain, soit aux gouverneurs, comme envoyés par lui pour punir ceux qui font le mal et féliciter ceux qui font le bien ».

Par ailleurs, si le message de Jésus n'est pas politique (et exprime une certaine méfiance envers le politique), pourtant sa composante la plus permanente consiste en l'annonce d'un « royaume ». Il se soumet aux autorités temporelles : c'est que le Royaume de Dieu n'invalide pas ceux des hommes, mais ouvre un horizon tout autre, qui relativise singulièrement le politique. Car l'ouverture de chacun à ce Royaume fait émerger l'urgence d'agir avec charité, don, et pardon, et car ce qui est en jeu est éternel et universel.

Comme le fait remarquer Paul Valadier¹¹⁵, un second pilier du message religieux (et politique) de Jésus réside en son choix de se constituer une communauté fraternelle de douze disciples, qu'il distingue du reste de la foule. Les consignes pour le vivre-ensemble y sont étonnantes (Mt 18) : le serviteur y est le plus grand, par exemple. Or, Jésus « ne demande pas aux chefs des

¹¹³ Matthieu 4, 1-11, Marc 1, 12-13, Luc 4, 1-13.

¹¹⁴ Sur ce paradoxe, voir Paul Valadier, *Détresse du politique, force du religieux*, Paris, Seuil, 2007, en particulier pp. 184-192.

¹¹⁵ Paul Valadier, *op. cit.*, p. 188.

nations de prendre modèle sur les mœurs de la communauté de disciples¹¹⁶ » (malgré les divers contresens présents dans l'Histoire¹¹⁷). Le modèle ecclésial des douze disciples ne convient qu'à celles et ceux qui vivent des Béatitudes¹¹⁸, et qui sont déjà entrés dans l'Esprit du Royaume. Si bien qu'avec « la mise en place d'une communauté de disciples vivant d'un autre Esprit que l'esprit du monde, quoique n'étant pas appelée à désertier le monde et à fuir au désert (ce qui fut peut-être la ligne d'un Jean-Baptiste ou celle des Esséniens), et n'étant pas non plus destinée à se constituer en totalité autosuffisante et exclusive¹¹⁹ », les communautés ecclésiales sont en tension eschatologique : elles participent à la vie sociale et politique (elles sont « dans le monde ») mais sont nourries d'un Esprit propre au Royaume à venir (elles ne sont pas « du monde »)¹²⁰. Au V^e siècle, Augustin d'Hippone résume cette tension en opposant le monde tel que nous le connaissons, avec ses plaisirs et ses peines, ses gouvernements et ses institutions (la cité terrestre) et un autre monde, qui « met sa gloire la plus chère en Dieu¹²¹ » (la cité de Dieu). Dans son œuvre, les deux cités sont distinctes, mais intimement mêlées l'une à l'autre. En particulier, la cité terrestre aspire à la paix et la justice de la cité de Dieu, mais Augustin insiste sur le fait qu'aucun gouvernement terrestre ne pourra jamais se confondre avec la cité de Dieu¹²².

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ De nombreux cas historiques se présentent à nos yeux, en effet, au sein desquels religion et politique sont intimement liés, voire confondus. Eusèbe de Césarée (265-339) en a théorisé l'imbrication concrète dans le cas de la religion catholique, dans un texte largement décrié, dans lequel il fait l'analogie entre les monarchies divine (de Dieu sur le monde) et impériale (en l'occurrence de Constantin sur son empire). Notons que toute l'ambition de la théologie politique réside justement dans la dissolution d'un lien aussi visible : dissolution totale de tout lien entre monothéismes et politique chez Erik Peterson, voir *Le monothéisme : un problème politique*, traduit de l'allemand par A.-S. Astrup, Paris, Bayard, 2007 ; délimitation de l'influence du christianisme sur le politique à une analogie de structures chez Carl Schmitt, voir *Théologie politique*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988.

¹¹⁸ Les Béatitudes sont énoncées dans le fameux « sermon sur la montagne » de Jésus, dans lequel il donne l'horizon de la conversion. Dans l'Évangile de Matthieu par exemple, les Béatitudes sont ainsi formulées : « Heureux les pauvres de cœur, car le royaume des Cieux est à eux. Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés. Heureux les doux, car ils recevront la terre en héritage. Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés. Heureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde. Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. Heureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu. Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice, car le royaume des Cieux est à eux. Heureux êtes-vous si l'on vous insulte, si l'on vous persécute et si l'on dit faussement toute sorte de mal contre vous, à cause de moi » (Mt 5:3-11).

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 189.

¹²⁰ Cette distinction provient principalement de l'Évangile de Jean, où elle apparaît à plusieurs reprises. Par exemple, en parlant des disciples : « Ils n'appartiennent pas au monde, de même que moi, je n'appartiens pas au monde. [...] De même que tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi, je les ai envoyés dans le monde » (Jn 17:16-18).

¹²¹ Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, *op.cit.*, XVI, 28, 1.

¹²² *Ibid.*, XVIII, 54,2.

La séparation entre la cité de Dieu et la cité des hommes a pu être revendiquée de façon stricte par des théologiens tels que Karl Barth¹²³ et Paul Tillich dans la période politiquement trouble des années 1930 et 1940. À l'inverse, comme le fait remarquer le dominicain Thomas d'Aquin dans son *Commentaire de l'Épître de Saint Paul aux Romains*, « certains fidèles, dans l'Église primitive, prétendaient ne devoir aucune soumission aux puissances temporelles, en vertu de la liberté qu'ils avaient acquise de Jésus-Christ »¹²⁴. Pour Thomas, qui a fortement influencé la théologie, aucune de ces deux formes de stricte séparation entre les « cités » n'est de mise¹²⁵. D'une part, l'autorité est « naturelle » de principe et nécessaire, car la liberté qu'apporte le Christ est de l'ordre de l'esprit, or « la chair demeure encore soumise à la servitude », si bien que « tant que nous portons cette chair corruptible, il nous faut être soumis aux maîtres selon la chair¹²⁶ ». Notons donc que la doctrine de Thomas n'a aucun rapport avec l'augustinisme politique (l'Église comme seul pouvoir légitime) : le sacre des rois institue ecclésiastiquement le prince, bien que ce dernier n'ait pas besoin de cette institution pour commander. C'est-à-dire qu'il y a souveraineté du pouvoir temporel ; néanmoins, le but de l'existence étant pour Thomas la jouissance de Dieu, le prince est soumis au Christ. D'autre part, le peuple se doit d'obéir au pouvoir le plus haut (Dieu) en même temps qu'au plus bas (le prince), mais à la condition que ce dernier se soit lui-même soumis à Dieu et à son objectif de Bien. Si cette condition n'est pas remplie, le martyr est de mise.

C'est cet entre-deux du lien théologie-politique qui a majoritairement été repris dans la théologie catholique par la suite : en définitive, la communauté politique n'était pas appelée par Jésus à être régie selon les mêmes codes que la communauté ecclésiastique. La théocratie n'est

¹²³ Le cas biographique du théologien suisse protestant Karl Barth illustre d'ailleurs, entre autres exemples, la tension qui peut exister entre stricte séparation politique-religieuse et rôle politique de la religion. Dès 1918, dans la première édition de son *Der Römerbrief* (commentaire de l'épître aux Romains), mais surtout en 1921 dans la deuxième édition, Barth interprète Romains 13 en ne voulant être « que » théologien. Dieu est le Tout-Autre, et Lui seul peut instituer un ordre politique plus juste ; il ne faut donc pas participer à une quelconque révolution ou action sociale. La Justice n'est pas affaire humaine, et les critiques contre l'État sont vaines. Mais dans les années 1930, alors que l'Église protestante s'accommode plus ou moins de l'avènement du Troisième Reich, Karl Barth est le principal rédacteur de la Déclaration de Barmen (1934), fortement opposée au mouvement nazi : quand l'État prétend prendre la place de l'Église, quand il se démonise, « il faut faire la guerre ». Cette prise de position lui vaudra un renvoi de son poste de professeur à l'université de Bonn, et une fuite vers Bâle, d'où il poursuivra jusqu'à sa mort la résistance à la doctrine politique nazie. C'est ainsi par exemple qu'en 1938, dans ses Gifford Lectures sur la confession de foi écossaise (texte collectif de 1560), Karl Barth déclare qu'aucune revendication d'un quelconque pouvoir politique ne peut l'emporter sur la revendication de Dieu (*lecture XIX*), c'est-à-dire aussi une interprétation du « tu ne tueras point » comme une résistance à la tyrannie, un usage de la force contre la force : il existe un service politique de Dieu, et, finalement, l'Église doit s'engager en politique.

¹²⁴ Thomas d'Aquin, *Commentaire de l'Épître de Saint Paul aux Romains*, Chapitre 13 – La charité, résumé de toute la morale. Leçon 1 — Romains 13, 1-7 — Le respect des autorités politiques, §86222.

¹²⁵ Elle ne l'était pas non plus chez Augustin lui-même, d'ailleurs, qui précisait seulement que le mystère du cours de l'Histoire est entre les mains de Dieu, tandis que les Hommes doivent se limiter à être justes, et orientés vers leur eschatologie.

¹²⁶ *Ibid.*

déjà pas envisagée dans le judaïsme¹²⁷, car l'obéissance à la Loi n'est pas une soumission à une règle extérieure, mais une fidélité intérieure à Dieu, grâce à un Esprit que Dieu seul peut donner. Dans la théologie chrétienne après Thomas, ce trait est encore renforcé¹²⁸ : la personne du Christ est la Loi, si bien que la fidélité à Dieu et à la Loi passe d'abord par une relation personnelle au Messie, ainsi qu'à tous ceux auxquels il s'est identifié (les pauvres, les laissés-pour-compte¹²⁹). Le fait que la Loi soit d'abord une relation personnelle à Dieu implique qu'elle n'est pas concédée de haut : « en révélant cette Loi de charité, Dieu se révèle lui-même comme charité et communion¹³⁰ ». Se soumettre à la Loi de Dieu ne se fait pas de la même manière qu'une soumission à la loi du monde : cela équivaut à entrer dans la vie même de Dieu.

Comme le résume le pape Paul VI en 1967 :

« Fondée pour instaurer dès ici-bas le royaume des cieux et non pour conquérir un pouvoir terrestre, elle [l'Église] affirme clairement que les deux domaines sont distincts, comme sont souverains les deux pouvoirs ecclésiastique et civil, chacun dans son ordre¹³¹ » (*Populorum progressio*, §13).

Assez logiquement, les suites d'Augustin, le Moyen-Âge occidental, l'âge classique, et plus encore l'intransigeance de l'Église catholique romaine dans sa rupture avec la modernité après la Révolution française, ont tendu à un délaissement religieux de l'ici-bas, réalité déchue et pécheresse¹³². Bien sûr, ce qui est énoncé doctrinalement ne concorde pas nécessairement avec les actions de l'Église. Les activités que nous reconnaissons aujourd'hui comme typiques d'un pontife (inviter à la prière, énoncer les règles de l'orthodoxie, rassembler les évêques derrière un même dogme, etc.), ont, pour diverses raisons, pris une place secondaire tout au long de l'ère dite constantinienne — période qui s'étend sur environ mille cinq cents ans, du IV^e au XIX^e siècle, au cours de laquelle l'Église a dans les faits été immergée dans les structures du pouvoir temporel. L'exercice du culte a certainement toujours été l'une des préoccupations de l'État pontifical, mais a partagé la scène avec l'administration des impôts, le commerce,

¹²⁷ Paul Valadier, *op.cit.*, p. 177.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 179.

¹²⁹ Les évangélistes rapportent une parabole énoncée par Jésus sur le jugement dernier, au cours duquel le « roi » dit à ceux qui ont nourri les affamés, donné à boire aux assoiffés, accueilli les étrangers, vêtu ceux qui sont nus, etc. : « Amen, je vous le dis : chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25:40).

¹³⁰ *Idem.*

¹³¹ « Cf. encyclique *Immortale Dei*, 1er novembre 1885, Acta Leonis XIII, t. V (1885), p. 117 ». Pour toute la suite, les notes entre guillemets sont celles des encycliques citées.

¹³² Voir par exemple Robert Bultot, « Aux sources du divorce entre l'Église et le monde moderne : la doctrine du mépris du monde », in Laurence Van Ypersele et Anne-Dolorès Marcelis (dir.), *Rêves de chrétienté, réalités du monde : imaginaires catholiques*, Paris, Cerf, 2001, pp. 17-58.

l'armée, les routes, en plus de toutes les questions pratiques nécessaires au fonctionnement d'un État.

Mais en un sens, la sécularisation a entériné un fonctionnement ecclésial plus en accord avec les déclarations doctrinales de l'Église : la sécularisation a conduit le religieux à se constituer peu à peu en un système autonome¹³³, indépendant du politique. Il ne s'agit pas d'une perte du religieux au sens de l'*Aufklärung*, mais du fait que le discours émanant de l'Église catholique ne touche de façon directe que les croyants catholiques. Cependant, parce qu'elle vit dans le monde et dans l'histoire, l'Église s'attèle malgré tout à « scruter les signes des temps et les interpréter à la lumière de l'évangile¹³⁴ ». En d'autres termes, elle se propose tout de même d'assumer un rôle social et politique — et non seulement moral et institutionnel. Parce qu'elle considère qu'elle est en mesure de déterminer lesquelles des aspirations humaines sont les meilleures, elle peut aussi s'assurer que chacun puisse accéder aux meilleures conditions pour s'élever et s'épanouir pleinement. « Et c'est pourquoi elle leur propose ce qu'elle possède en propre : une vision globale de l'homme et de l'humanité » (PP §13).

Plus encore, la formalisation d'une « doctrine sociale » de l'Église à la fin du XIX^{ème} siècle, sous le pontificat de Léon XIII (encyclique *Rerum novarum*, 1891), renouvelle l'ancienne préoccupation de l'Église pour les questions politiques et sociales. Cette formalisation est marquée par le contexte d'une révolution industrielle émergente et d'un pluralisme idéologique. La doctrine sociale de l'Église, parfois surnommée « Magistère » par les papes, relève à la fois du discours religieux et du discours politique, sans pouvoir être réduite à l'une de ces catégories. Mais parce qu'elle est « doctrine », elle relève d'un discours affirmé comme *vrai*, une maturation des révélations des Évangiles et de la sagesse de la Tradition. Le noyau doctrinal ne peut pas être réduit à une seule lettre encyclique, mais s'identifie dans des invariants, c'est-à-dire des énoncés qui se renvoient d'une encyclique à l'autre sous l'aspect de citations. Ces invariants peuvent prendre la forme de l'affirmation de quelques grands principes. Denis Mauguenest les résume ainsi :

¹³³ Autonome au sens de la théorie des systèmes de Niklas Luhmann : c'est-à-dire qu'elle constitue une sphère à part entière, que l'on peut définir indépendamment du politique, mais sans pour autant remettre en cause les liens théologico-politiques que l'on vient d'évoquer. Voir Niklas Luhmann, « La religion comme communication », traduit de l'allemand par Bruno Michon, *Archives de sciences sociales des religions*, n° 167, juillet-septembre 2014.

¹³⁴ « Gaudium et Spes, n. 4. § 1 »

« dignité de la personne humaine qui doit être sauvegardée en toutes circonstances ; dimensions communautaires de la vie humaine qui induisent des formes de vie familiale, professionnelle, politique à encourager prioritairement ; recherche du bien commun en toutes circonstances¹³⁵. »

Le Ceras, que nous avons présenté en introduction, préfère une liste plus fournie, de neuf principes : Bien commun, charité, destination universelle des biens, dignité de la personne humaine, justice, option préférentielle pour les pauvres, participation, solidarité et subsidiarité¹³⁶.

Plus tard, le développement d'une « théologie du monde¹³⁷ » avec le concile Vatican II n'a fait que renforcer l'intérêt de l'Église catholique pour l'ici-bas, mettant fin à tout doute quant à un dualisme Dieu/monde. Nous verrons plus bas (chapitre 3) que cet intérêt pour l'ici-bas peut même mener à ce qu'Isacco Turina appelle hardiment une ère post-transcendante¹³⁸.

De fait, la doctrine sociale de l'Église depuis la fin du XIX^e siècle insiste moins sur la peur de la fin des temps que sur un horizon de justice, de libération sociale et politique et de désaliénation ici et maintenant. Cela est d'autant plus vrai chez le pape François, héritier de la théologie du peuple sud-américaine, qui propose un changement sociétal fondé sur une conversion, un changement du regard. Ce rapport à la libération présente, qui n'oublie pas la libération future et finale mais la sait hors de la portée humaine, peut se lire dans les paragraphes conclusifs de l'encyclique *Laudato si'*. On y voit d'abord un rappel de l'horizon du Salut (« à la fin »), qui adviendra par intervention de la grâce, puis un retour au temps présent (« entre-temps »), dans lequel la libération des absolutismes permet une action commune de soin.

« À la fin, nous nous trouverons face à face avec la beauté infinie de Dieu. [...] Entre-temps, nous nous unissons pour prendre en charge cette maison qui nous a été confiée, en sachant que

¹³⁵ Denis Maugenest (dir.), *Le Discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 12.

¹³⁶ Voir le détail de ces principes sur le site dédié à la doctrine sociale que propose le Ceras : <<https://www.doctrine-sociale-catholique.fr/les-principes>> (consulté le 5 septembre 2022).

¹³⁷ Ce qu'un commentateur comme Gilles Routhier a pu appeler « un nouveau style de catholicisme » prend ses racines sur une conception de l'Église comme peuple (et non comme institution), inséré dans le monde et l'histoire. Voir Gilles Routhier, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Québec, Fides, 2006.

Issue de Vatican II, la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps (*Gaudium et spes*) s'ouvre sur la phrase suivante : « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur » (GS 1).

¹³⁸ Isacco Turina, *Chiesa e Biopolitica. Il discorso cattolico su famiglia, sessualità e vita umana da Pio XI a Benedetto XVI*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2013.

tout ce qui est bon en elle sera assumé dans la fête céleste. [...] Que nos luttes et notre préoccupation pour cette planète ne nous enlèvent pas la joie de l'espérance » (LS 243-244).

Les bulles et encycliques papales sont effectivement reflets du contexte socio-historique. Lorsque Pie IX condamne par exemple l'injustice du libéralisme économique, en même temps que le communisme et le socialisme dans son encyclique *Quanta cura* ainsi que dans le *Syllabus*¹³⁹, il adopte un positionnement radicalement antimoderne, en ce qu'il postule que les intérêts économiques et le rationalisme scientifique caractéristiques de la modernité sont incompatibles avec la vérité des Évangiles, ancrés dans la pauvreté spirituelle et la charité. Ce *Syllabus*, publié en 1864, devient symbole de ce que l'historien Émile Poulat appelle un « intransigeantisme de position¹⁴⁰ », qui refuse la modernisation technique et renvoie dos à dos libéralisme bourgeois et socialisme. D'une manière moins péremptoire, Léon XIII refusera une économie bénéficiant à un petit nombre, et critiquera le « socialisme » — c'est-à-dire le communisme. Selon Émile Poulat, cette posture est plutôt celle d'un « intransigeantisme de mouvement », dans lequel l'appel à combattre le modernisme porte l'espoir d'une nouvelle chrétienté, et non plus d'un retour à l'ordre ancien. La grande encyclique de Léon XIII, *Rerum novarum* (1891), qui ouvre la porte du catholicisme social, porte ainsi principalement sur les conditions des travailleurs :

« Ce qui excelle en nous, qui nous fait hommes et nous distingue essentiellement de la bête, c'est l'esprit ou la raison. En vertu de cette prérogative, il faut reconnaître à l'homme, non seulement la faculté générale d'user des choses extérieures à la façon des animaux, mais en plus le droit stable et perpétuel de les posséder, tant celles qui se consomment par l'usage que celles qui demeurent après nous avoir servi » (RN 5).

En ce sens, la fin du XIX^e siècle scelle l'intérêt de l'Église catholique pour l'en-deçà, à l'encontre d'une attitude de « rejet » du monde d'en bas telle que mentionnée plus haut. Par la suite, les divers mouvements d'Action catholique émergeant à partir des années 1920 mobilisent les fidèles laïcs face aux enjeux de leur milieu (ouvrier ou rural).

Quarante ans après la première encyclique sociale (*Rerum novarum*, 1891), en 1931, le pape Pie XI reprend les considérations économiques de son prédécesseur dans *Quadragesimo anno*. Il y condamne fermement le capitalisme pour avoir mis en place une dictature économique

¹³⁹ Les deux sont publiés en 1864. *Quanta cura* condamne en particulier les « erreurs » du temps, à savoir la séparation croissante entre Églises et États, ou encore la liberté d'expression et de la presse. Le *Syllabus* qui lui est attaché liste quatre-vingts propositions que le pape considère comme des attaques contre l'Église (socialisme, rationalisme, libéralisme, abrogation des privilèges ecclésiastiques, etc.).

¹⁴⁰ Émile Poulat, *op. cit.*

despotique : encore une fois, c'est la concentration du capital dans les mains du petit nombre qui est décriée (QA 105). Pie XI dénonce, au nom du prix de la vie humaine, une vie économique « inexorable et cruelle » (QA 109). En 1967, Paul VI exprimera la même idée dans *Populorum progressio*, insistant sur l'importance d'une répartition égale des richesses entre les hommes, critiquant le libéralisme (qui conduit à la dictature de l'argent), et ajoutant l'importance d'un développement économique égalitaire entre Nord et Sud. Pour autant, le pape rappelle ici que l'industrialisation n'est pas mauvaise en soi, mais en ce qu'elle aliène l'homme, et le porte à adorer les idoles que sont l'argent, le pouvoir ou la possession. De même, lorsque Jean-Paul II exprime la solidarité de l'Église avec ceux qui souffrent en cas de sécheresse, dans une homélie à Ouagadougou le 10 mai 1980, il affirme le caractère social et collectif du rapport à la terre. C'est la même intention dans son message aux participants de la 21^e conférence de la FAO (Food and Agriculture Organization) en 1981, lorsqu'il exprime le besoin de secourir ceux qui souffrent de la famine et de la malnutrition. Ces textes, ici encore, sont politiques. *Quadragesimo anno*, en particulier, déplore la perte de souveraineté de l'État, et la dégradation des relations internationales — cette dernière conduisant soit à un nationalisme économique (voire un impérialisme économique), soit à l'internationalisation de la finance et de l'impérialisme lui-même. L'État, qui doit être extérieur à l'Église et soumis à elle, reste nécessaire en tant qu'il est un garde-fou contre les dérives économiques et financières. En dernière instance, seule la vie chrétienne selon les Évangiles peut contrer ces dérives du politique et de l'économique (QA 129).

En parallèle, l'Église traverse à partir des années 1960 ce que Denis Pelletier appelle la « crise catholique » :

« S'il est une période du catholicisme français dont le souvenir collectif reste dominé par l'idée de crise, c'est bien celle qui sépare la clôture du Concile Vatican II (8 décembre 1965) de la mort de Paul VI (6 août 1978) : déclin accéléré des vocations sacerdotales et de la pratique régulière ; politisation à l'extrême d'une frange du catholicisme français, au point que certains acteurs y voient a posteriori une crise d'anti-intellectualisme formulée au nom de la révolution ; crise de l'Action catholique spécialisée et, plus généralement, des mouvements chrétiens, victimes d'une hémorragie qui les laisse exsangues, faute d'avoir su retenir leurs militants ; dissidence intégriste, marquée par la rébellion de Mgr Lefebvre et, au-delà des rangs de ses adeptes, par le désarroi d'une masse de fidèles en manque de latin d'église et constatant avec amertume "qu'on leur a changé la religion" : crise du magistère, ouverte par les polémiques de 1968 autour de l'encyclique *Humanae vitae*, et qui s'approfondit à la faveur des débats sur

l'avortement, la contraception, l'émancipation féminine et, de manière générale, la libération des mœurs.¹⁴¹ »

Cette baisse de la pratique et les diverses contestations de l'exercice du pouvoir au sein de l'institution ouvre une opposition entre un catholicisme de gauche¹⁴², dont l'affirmation a peu duré et qui reste minoritaire, et un catholicisme de droite, majoritaire et institutionnel, incarné par le mouvement de « nouvelle évangélisation » proposé par Jean-Paul II. De façon similaire, on observe à la fois un pouvoir de plus en plus collégial au sein de l'institution, et une réaffirmation de l'autorité cléricale¹⁴³.

Par plus d'un aspect, le catholicisme contemporain porte donc en son histoire une confrontation à la modernité, qui scelle l'autonomie des réalités terrestres, leur intérêt pour la doctrine ecclésiale (par la doctrine sociale en particulier) et la vie chrétienne¹⁴⁴, et le passage d'un intransigeantisme unifiant à un éclatement des formes d'appartenance à l'Église¹⁴⁵ et de rapports au politique¹⁴⁶.

1.4. Le travail dans la Bible : incarnation et dépassement des dualismes

Les récits et enseignements rassemblés dans la Bible évitent largement, nous l'avons compris, de faire du monde un dieu. À l'inverse, il semble que le travail humain consiste principalement à transformer le jardin dans lequel il se meut. Le transformer d'abord, parce qu'il en va de sa mission (Gn 2,22), et qu'il réaffirme par là chaque jour sa position ascendante sur les autres créatures (Gn 1:26). Le transformer ensuite, après la Chute, à la sueur de son front, une punition

¹⁴¹ Denis Pelletier, *La crise catholique*, Paris, Payot, 2005, p. 8.

¹⁴² Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel (dir.), *À la gauche du Christ*, Paris, Seuil, 2012.

¹⁴³ Ce paradoxe est identifié par Jacques Palard : Jacques Palard, « Les recompositions territoriales de l'Église entre singularité et universalité. Territorialisation et centralisation », *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, vol. 44, n° 107, pp. 55-75.

¹⁴⁴ La lettre de Paul VI au cardinal Roy (c'est-à-dire l'encyclique *Octogesima adveniens*) en 1971 est consacrée à la responsabilité politique des chrétiens.

¹⁴⁵ À la fin des années 1980, Jean-Marie Donegani relève sept profils type de catholique, du fidèle observant au croyant autonome. Il détermine ces profils en fonction de la place accordée à la religion (croyant marginaliste ou intégraliste) et du rapport établi entre monde extérieur et système religieux (transigeance ou intransigeance). Jean-Marie Donegani, *La liberté de choisir : pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la FNSP, 1993.

¹⁴⁶ En 1972, les évêques français renoncent officiellement à donner des consignes de votes, dans la déclaration « Politique, Église et foi ».

qui devient condition nécessaire pour survivre. Pourtant, si l'ici-bas se vide d'une présence évidente et immédiate de Dieu à la sortie du jardin d'Éden, il ne semble pas que l'au-delà ne soit atteignable uniquement par une négation de ce monde que Dieu a quitté.

Car, singulièrement, c'est d'abord dans le travail que les théophanies – les manifestations de Dieu – ont lieu. Ce dernier se manifeste principalement quand les protagonistes sont au milieu de leur activité quotidienne.

« Amos, Gédéon, Judith, reçoivent leur vocation tandis qu'ils travaillent. Saül était parti à la recherche de ses ânesses égarées, précieuses ressources productives dans l'économie agraire du Moyen-Orient antique, lorsque Samuel le rencontre et lui donne l'onction pour qu'il devienne le premier roi d'Israël (1S9). Et ce n'est pas dans le temple que l'ange Gabriel apparut à Marie, mais chez elle tandis qu'elle était peut-être en train de vaquer aux travaux ordinaires d'une jeune femme de son époque. Les apôtres sont appelés tandis qu'ils relèvent leurs filets, pendant qu'ils travaillent. [...]»¹⁴⁷.

Et la liste continue. Le pape François poursuit cette idée : « Le Seigneur appelle pendant le travail, comme ce fut le cas pour les pêcheurs qu'il a invités à devenir pêcheurs d'hommes (Mc 1.16-18 ; Mt 4.18-20). De même les talents reçus, nous pouvons les lire comme des dons ou des capacités destinés au monde du travail afin d'y construire des communautés, des communautés solidaires et afin d'aider qui n'en peut plus¹⁴⁸ ». En un sens, dans la Bible, le travail est la vocation principale de l'Homme. Quand, après avoir reçu la Loi au mont Sinai, Moïse convoque la communauté, c'est pour construire la « demeure » de YHWH¹⁴⁹ d'après les plans qui lui ont été révélés (Ex 25-31) : chacun, selon sa profession, est appelé « par son nom » (35, 30) pour contribuer à cette construction. Premièrement, donc, ce chapitre 35 du livre de l'Exode place le travail manuel sur le même plan que toute autre activité, rompant avec les autres traditions antiques qui le reléguaient à la dignité de l'esclave ou de la femme. Moïse donne sa bénédiction à « tout type de travail » : pour « concevoir des projets » autant que pour « tailler, sertir ». Deuxièmement, avec tout le livre de l'Exode, et tout l'humanisme biblique, on apprend que le travail est appelé à revêtir la vocation de construire la demeure de YHWH au milieu des peuples. On peut, à cet égard, lire ce passage de l'Exode en même temps que celui de la Genèse qui nous montre Adam travaillant et transformant le monde. Avec ce

¹⁴⁷ Luigino Bruni, *Ce que dit la Bible sur... le travail*, Éditions Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2018, p. 5.

¹⁴⁸ « Le travail que nous voulons, libre, créatif, participatif et solidaire », Message du pape François aux participants de la 48^{ème} semaine sociale des catholiques italiens, 26 octobre 2017.

¹⁴⁹ Le nom donné à Dieu dans l'Ancien Testament, nom imprononçable car saint, souvent remplacé par « le Seigneur ».

parallélisme, on comprend que le travail dans la Bible nous fait co-créateurs de la terre *et* du temple.

Il y a donc dans la Bible simultanément d'un travail-peine et d'un travail-facteur de dignité. En d'autres termes : une valeur positive du travail, qui permet à l'Homme d'être co-créateur, et par là, image de Dieu ; et une valeur négative du labeur, attachée à la peine, mais assumant par cela même une dimension rédemptrice. Cette ambivalence rejoint les débats entre théologie de la création et théologie de la rédemption : en fonction de l'auteur, le travail est plus ou moins une punition, et plus ou moins une occasion de rencontre avec le divin.

De ce fait, le travail dans la tradition chrétienne est à la fois une peine et une source de dignité, sans antinomie¹⁵⁰. Une peine, puisqu'il est clair qu'à la chute originelle (récit de la Genèse), Dieu maudit le sol : « C'est dans la peine que tu en tireras ta nourriture, tous les jours de ta vie. De lui-même, il te donnera épines et chardons, mais tu auras ta nourriture en cultivant les champs. C'est à la sueur de ton visage que tu gagneras ton pain » (Gn 3, 17-19). Le travail est également une bénédiction car, malgré la fatigue qu'il procure, il est un bien de l'Homme et lui permet d'exprimer et d'accroître sa dignité. Le travailleur rencontre Dieu en se confrontant à ses œuvres, et Lui ressemble en devenant créateur. La philosophe Simone Weil, dans cette ligne, écrira même : « Avilir le travail est un sacrilège exactement au sens où fouler aux pieds une hostie est un sacrilège¹⁵¹ ». C'est du fait de cette valeur positive du travail dans la tradition chrétienne que les mouvements et associations issues du catholicisme social (et partenaires de la recherche-action TTE, voir introduction et chapitre 2, point 1.1), en particulier le Secours catholique et la CFTC, s'opposent au revenu universel : l'humain doit travailler pour être humain.

Par ailleurs, les réflexions d'Isaïe sur le travail – des lamentations sur le temps des ruines – unit l'humain et la « nature » (*homo* et *humus*, *adam* et *adamah*). Si bien qu'il y a même simultanément et ambivalence multiple : d'un travail douloureux et d'une terre qui crie, d'un travail vocation et d'une terre appelant à la relation et à l'alliance.

L'enjeu de ce qui suivra sera de mettre au jour ces ambivalences dans la théologie et la doctrine magistérielles. L'apparition récente d'une théologie du travail oscille très visiblement entre les deux pôles, tandis que le pape François tranche plus franchement en faveur d'une théologie de

¹⁵⁰ Voir par exemple Jean-Yves Calvez et Jacques Perrin, *Église et société économique, l'Enseignement social des papes Léon XIII à Pie XII (1878-1958)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1959. Le chapitre 10 est consacré au travail (pp. 291-321).

¹⁵¹ Simone Weil, « *La personne et le sacré* », *Luttons-nous pour la justice – Manuel d'action politique*, Paris, Peuple libre, 2017, p. 111.

la création, qui nous permettra de développer dans les chapitres 2 et 3 un travail relationnel, lieu d'alliance et de soin des créatures.

La relation ajustée au travail est d'ailleurs décrite comme une ligne de crête dans la Bible même, par exemple de façon poétique dans le livre de l'Ecclésiaste (Qohélet). L'auteur y critique la société et ses vanités, et donc aussi les deux tendances que peut prendre le travail : la frénésie et la paresse. Car si l'on peut facilement tomber dans l'inactivité et le renoncement à se battre, le travail peut aussi se faire omniprésent, course folle, avidité : « Je vois, moi, que tout travail, / tout le succès d'une œuvre, / c'est jalousie des uns envers les autres, / cela est aussi vanité et poursuite de vent » (4,4). « J'ai regardé encore et j'ai vu une autre vanité sous le soleil : / Voici un homme seul, sans personne, ni frère, ni fils, qui travaille à n'en plus finir, / toujours avide de plus de richesses. / Il ne se demande pas : "Mais pour qui travailler ainsi en me privant de bonheur ?" / C'est encore de la vanité, une besogne de malheur » (4,7-8).

Le travailleur oscille ainsi entre paresse et frénésie, et marche dans le même temps sur une autre ligne de crête, celle qui sépare souffrance et dignité. Dans sa complexité, le travail est un thème central de la Bible, de la sueur d'Adam au Verbe devenu charpentier¹⁵². Notons que dans les prédictions d'Isaïe sur le monde « après » la parousie (retour du Christ à la fin des temps), le travail n'a toujours pas disparu – il est seulement devenu heureux : « Heureux serez-vous : vous sèmerez partout où il y a de l'eau, vous lâcherez sans entrave le bœuf et l'âne » (Is 32,20). La béatitude même inclut le travail (ainsi d'ailleurs, nous le verrons, que le rapport aux animaux, qui sera réordonné pour n'être plus sous le mode de la domination).

Il semble donc que le travail tel qu'il est décrit dans la Bible résout les risques de dualismes (homme/nature, ou Dieu/monde) évoqués au chapitre 1 (point 1.1)¹⁵³. En réalité, l'étude rapide de la conception du travail dans la Bible nous permet de saisir que les textes bibliques conçoivent la rencontre avec Dieu dans l'activité de travail comme une expérience en lien avec la corporéité. Il s'agira de comprendre pourquoi et en quoi le travail est un centre nodal de cette union.

¹⁵² Dans le Nouveau Testament, Jésus est appelé « Verbe de Dieu », en particulier dans le premier chapitre de l'Évangile de Jean. Par ailleurs, il n'existe aucune certitude sur le métier de Jésus avant son baptême, mais il est désigné comme charpentier par les Juifs auxquels il enseigne (Marc 6:3).

¹⁵³ Les premiers siècles d'existence du christianisme ont d'ailleurs refusé ces dualismes, en affirmant en particulier que Jésus n'était ni seulement humain, ni seulement divin, mais les deux entièrement et en même temps (c'est une des conclusions majeures du concile d'Éphèse en 431 : l'union hypostatique des deux natures du Christ).

2. La fin de l'anthropocentrisme « déviant »

« Sans Toi Matière, sans tes attaques, sans tes
arrachements,
nous vivrions inertes, stagnants, puérils,
ignorants de nous-même et de Dieu...
Toi qui meurtris et Toi qui pances,
Toi qui résistes et Toi qui plies,
Toi qui bouleverses et Toi qui construis,
Toi qui enchaînes et Toi qui libères,
Sève de nos âmes, Main de Dieu, Chair du
Christ... Matière je te bénis¹⁵⁴ »

2.1. Catholicisme et protection de l'environnement

La doctrine sociale catholique marque donc un intérêt pour « l'ici-bas » et les conditions sociales de la vie humaine. *Laudato si'* surpasse cela, en s'inscrivant dans les suites de la théologie de la création, à laquelle les préoccupations environnementales donnent une lumière nouvelle. Cette conception théologique propose de voir la création comme étant bonne dans son essence, parce que voulue par Dieu¹⁵⁵. Dans cette interprétation des textes canoniques, la création est en relation directe avec son origine divine, qui est encore présente et investie en elle : l'acte créateur n'est pas fini dans le temps, la création n'est pas fixe, mais « continuée ». Ce concept de création continuée contredit en partie celle d'une création *ex nihilo* (une fois pour toutes), et s'affirme progressivement dans le dogme¹⁵⁶. En cela, elle est témoin du Créateur (en particulier chez Thomas d'Aquin¹⁵⁷, Bonaventure, dans le concile Vatican I, etc.) :

¹⁵⁴ Pierre Teilhard de Chardin, « Hymne à la matière », *Œuvres*, t. 12, *Écrits du temps de la guerre*, Paris, Seuil, 1976, p. 478.

¹⁵⁵ C'est une des conclusions du Concile du Latran, en 1215.

¹⁵⁶ En particulier au cours du Concile Vatican I (1869-1870) et sa Constitution *Dei filius* sur la foi catholique (1870), chapitres 1 et 2.

¹⁵⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1^{ère} partie, question 2. Notons que ce n'est pas à partir de Thomas d'Aquin que la théologie de la création continuée a pu être élaborée, puisqu'il a au contraire consolidé le concept de création *ex nihilo* dans le dogme catholique : la création comme un acte unique, donnant naissance à tout l'être

l'observation de la création permet alors d'inférer l'existence du Créateur. Ce dernier, en surcroît de sa présence dans le monde, conclut des alliances multiples avec son peuple. Parmi celles-là, celle de Noé est particulièrement significative (Gn 6-9), puisqu'elle concerne non seulement les humains, mais aussi toutes les créatures. L'alliance la plus aboutie, on s'en doutera, consiste en l'incarnation du fils de Dieu, le divin fait homme, partageant ainsi le statut de créature. Le Christ, qui est vu comme le sommet de la création, sa version parfaite, enseigne l'amour et le service des autres, et semble rompre définitivement avec l'idée que la toute-puissance de Dieu est une puissance terrassante et violente. L'humain, interface entre Dieu et sa création, « lieu-tenant » de Dieu sur terre, est confirmé dans sa fonction de gouvernance octroyée dans le deuxième récit de la Genèse. Le premier mythe n'est pas oublié pour autant, mais sa suite est mise à l'honneur (suite qui se termine au beau milieu du chapitre 2) : Dieu y ordonne à Adam de ne se nourrir que de végétaux (Gn 1:29-30,) au même titre que les animaux, qu'il ne doit pas tuer ou mettre à son service. Plutôt qu'une soumission de la création à l'homme, les écologistes peuvent alors y voir une communauté de création, unie dans l'amour créateur du Père. Communauté paisible et sans violence, en tout cas avant la chute d'Adam et Ève, après quoi le récit donne à voir un Dieu qui semble accepter la violence — l'alliance noachique autorise par exemple à manger de la viande à condition d'en retirer le sang (Gn 9:3) ; le premier Testament est de façon générale plein de violence. Mais on retrouve une non-violence dans les visions eschatologiques, c'est-à-dire concernant les fins dernières : quand l'Homme retournera dans l'Éden,

« Le loup habitera avec l'agneau, le léopard se couchera près du chevreau, le veau et le lionceau seront nourris ensemble, un petit garçon les conduira. La vache et l'ourse auront même pâture, leurs petits auront même gîte. Le lion, comme le bœuf, mangera du foin. Le nourrisson s'amusera sur le nid du cobra ; sur le trou de la vipère, l'enfant étendra la main. Il n'y aura plus de mal ni de corruption sur toute ma montagne sainte ; car la connaissance du Seigneur remplira le pays comme les eaux recouvrent le fond de la mer » (Isaïe 11, 6-9).

Les épîtres de Paul et le récit de l'Apocalypse donnent également à voir une fin des temps de cet ordre : une création nouvelle, préfigurée par la résurrection du Christ, et investie de la vie divine ; une recreation dans laquelle l'Homme a un rôle à jouer.

Par ailleurs, pour terminer le tour d'horizon rapide de cette deuxième possibilité d'interprétation théologique des textes canoniques quant au rapport à la création, le temps du

(et au temps). Voir Gilles Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004 (p. 238 en particulier).

sabbat prend une importance cruciale. Ce septième jour, celui du repos, est sanctifié et béni (Gn 2, 2-3), c'est-à-dire qu'il est mis à part par Dieu, et réservé à son usage exclusif. L'homme ne détient ainsi que la jouissance de la création divine, puisqu'en dernière instance tout appartient à Dieu¹⁵⁸.

Il est vrai que la même année que la publication de l'article de Lynn White (1967) sur les racines chrétiennes de la crise écologique, le pape Paul VI rappelait encore dans son encyclique *Populorum progressio* la souveraineté de l'homme sur la Création. Mais l'on peut noter malgré tout une certaine évolution, puisqu'il s'agit désormais d'une souveraineté impliquant une mise en valeur, et un partage équitable de ses ressources (c'est-à-dire le principe de « destination universelle des biens ») :

« “Emplissez la terre et soumettez-la¹⁵⁹” : la Bible, dès sa première page, nous enseigne que la création entière est pour l'homme, à charge pour lui d'appliquer son effort intelligent à la mettre en valeur, et, par son travail, la parachever pour ainsi dire à son service. Si la terre est faite pour fournir à chacun les moyens de sa subsistance et les instruments de son progrès, tout homme a donc le droit d'y trouver ce qui lui est nécessaire. Le récent Concile [Vatican II] l'a rappelé : “Dieu a destiné la terre et tout ce qu'elle contient à l'usage de tous les hommes et de tous les peuples, en sorte que les biens de la création doivent équitablement affluer entre les mains de tous, selon la règle de la justice, inséparable de la charité¹⁶⁰.” Tous les autres droits, quels qu'ils soient, y compris ceux de propriété et de libre commerce, y sont subordonnés : ils n'en doivent donc pas entraver, mais bien au contraire faciliter la réalisation, et c'est un devoir social grave et urgent de les ramener à leur finalité première » (PP 22).

Ce thème est rappelé dans l'encyclique célébrant le centenaire de *Rerum novarum*, en 1991 : *Centesimus annus*, rédigée par Jean-Paul II, en particulier dans le chapitre « La propriété privée et la destination universelle des biens ». Un paragraphe lui est consacré également dans le Catéchisme de l'Église Catholique, paru en 1992 : dans la deuxième section, dédiée aux dix commandements, l'article 7 (« Le 7^e commandement »), l'injonction « tu ne voleras pas » conduit à une réflexion sur la propriété privée, qui ne doit jamais aller à l'encontre de la propriété de la terre dans son ensemble par toute l'humanité. Cette réflexion est poursuivie de façon vivante parmi les catholiques : en 1992 et en 1994, les colloques de Pax Christi France

¹⁵⁸ Nous reviendrons sur cette relation d'usage, déterminante dans la gestion des « biens communs » et dans la définition de la sobriété que prône le pape François.

¹⁵⁹ « Gen., 1, 28 ».

¹⁶⁰ « Gaudium et Spes, n. 69, § 1 ».

réfléchissent à une gestion de l'environnement intégrée dans un programme d'action. Plusieurs symposiums internationaux (en 1995, 1997, 1999 et 2001) développent également cette idée.

On peut ainsi noter une inflexion écologique dans les discours officiels de l'Église catholique à partir du pape Paul VI (1970, discours à la FAO). Tous les papes qui lui succéderont (à l'exception évidente de Jean-Paul I^{er}, dont le pontificat n'a duré qu'un mois) intégreront cette problématique dans leurs encycliques sociales et leurs discours. C'est ainsi qu'en 1971, quatre-vingts ans après *Rerum novarum*, le pape Paul VI écrit *Octogesima adveniens*, une lettre apostolique au cardinal Roy, président du Conseil des laïcs et de la commission pontificale « Justice et Paix ». Il y a développé toutes les situations portant atteinte à la dignité humaine dans les sociétés modernes : urbanisation, discriminations, conditions de travail, idéologies, etc., et en cela poursuit l'ouverture des réflexions ecclésiales sur une doctrine sociale. Mais le pape évoque également les changements environnementaux comme un « problème social », en ce qu'ils menacent les conditions de vie des générations à venir. Un an plus tard, en 1972, Paul VI transmet un message à la conférence de Nations unies de Stockholm, portant sur l'environnement. Il y affirme, pour la première fois, que l'homme et son environnement sont « plus que jamais inséparables ». Ainsi, il semble que la prise de conscience de la détérioration écologique a permis à l'Église de reconnaître que le développement et le progrès désordonnés blessent l'homme (ce point était déjà clair), mais surtout le blessent par l'intermédiaire de son environnement, qu'il faut désormais voir comme « une seule Terre ». Il faut alors aménager une terre sur laquelle puissent vivre les générations futures, c'est-à-dire qu'il convient, non pas de régner sur la création, mais de la « parfaire », dans une attitude radicale : « À l'interdépendance doit désormais répondre la coresponsabilité ; à la communauté de destinée doit correspondre la solidarité¹⁶¹ ». Finalement, alors que Léon XIII (1891) expliquait encore théologiquement le bien-fondé de la mainmise de l'homme sur la création, Paul VI utilise des arguments du même ordre pour définir le respect de la création comme une attitude chrétienne. Jean-Paul II après lui fera de même lorsqu'en 1979, dans l'encyclique *Redemptor hominis*, il associe l'emprise de l'humain sur le monde à sa soumission à la « caducité » dénoncée par Paul dans la lettre aux Romains¹⁶². De la même manière, lors de son message pour la Journée de la Paix de 1990, il dénonce la crise écologique comme un problème « moral », auquel il faut répondre en revenant aux fondements théologiques de notre rapport au monde, c'est-à-dire au

¹⁶¹ Message du pape Paul VI à l'occasion de l'ouverture de la conférence des Nations unies sur l'environnement, 1972.

¹⁶² Rm 8:20 : « Car la création a été soumise au pouvoir du néant [ou caducité], non pas de son plein gré, mais à cause de celui qui l'a livrée à ce pouvoir. »

récit de la Genèse. Seules la responsabilité commune et une nouvelle forme de solidarité, ancrées dans les « valeurs chrétiennes », pourront offrir les solutions nécessaires. Les paragraphes 42 et 43 d'*Evangelium vitae* (1995) donnent également à voir les raisons théologiques (principalement issues d'une lecture de la Genèse) pour préserver la Création, et la rendre apte à accueillir les générations futures, envers lesquelles nous sommes responsables. Enfin, signe d'un changement d'époque, le Conseil des conférences épiscopales d'Europe s'allie avec les églises protestantes, orthodoxes et anglicane (unies par le Conseil européen des églises chrétiennes) pour signer en mai 1989 une déclaration commune sur la paix, la justice et l'environnement. Le rassemblement œcuménique de Bâle, dont ce document est la conclusion, avait donné l'occasion aux théologiens, laïcs et représentants officiels des églises d'Europe de regretter ensemble de n'avoir « pas témoigné de l'amour de Dieu pour toutes et chacune de ses créatures » ni « adopté un style de vie qui montre que nous appartenons à la création de Dieu ». En dehors de l'Église institutionnelle, l'on peut également parler d'une forme de changement d'époque. Au milieu des années 1960 d'abord (à la même époque que l'article critique de Lynn White donc), la théologie semble être encore franchement anthropocentrée. Le théologien allemand Karl Rahner par exemple donnait une conférence dans laquelle il emploie l'expression de « tournant anthropocentrique » de la théologie, en affirmant que :

« L'homme d'aujourd'hui est un homme qui est devenu un sujet, un sujet doté d'une responsabilité réelle (et non plus simplement théorique) ; un homme qui vient de réaliser, dans son commerce avec les choses (et non plus simplement au plan des idées et de sa vie religieuse), une vraie révolution copernicienne, le passage du cosmocentrisme à l'anthropocentrisme.¹⁶³ »

Et pourtant, ces années marquent le début d'un questionnement sur la place de l'humain dans son environnement. La technique, par exemple, est-elle vraiment un instrument de libération ou d'asservissement, demandent Jacques Ellul et Ivan Illich ? La nature n'est-elle pas « passionnément vivante, vibrante, imprégnée d'énergie et de croissance » dans laquelle l'amour est une « force cosmique », se demande Teilhard de Chardin¹⁶⁴ ? Le monde n'a-t-il pas lui aussi une histoire, le temps n'est-il vraiment qu'un déroulé linéaire d'événements

¹⁶³ Karl Rahner, *Est-il possible aujourd'hui de croire ? Dialogue avec les hommes de notre temps*, traduit de l'allemand par Charles Muller, Tours, Mame, 1966, p. 71, cité par François Euvé dans « Un tournant cosmologique dans la théologie de la création », *Recherches de Science Religieuse*, 107/4, 2019, p. 662. On peut aussi penser à Jean-Baptiste Metz, *L'homme, l'anthropocentrique chrétienne : pour une interprétation ouverte de la philosophie de Saint Thomas*, Tours, Mame, 1968, qui défend la thèse que « la forme de pensée grecque est cosmocentrique, celle de Thomas est anthropocentrique » (p. 48). Voir aussi J.-L. Souletie, « L'anthropocentrique chrétienne au défi de la crise écologique », in J.-N. Pérès (éd.), *L'avenir de la Terre, un défi pour les Églises*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010, pp. 109-144.

¹⁶⁴ Cité par François Euvé, *op. cit.*, p. 664.

connaissables à l'avance ou prédictibles ? C'est, somme toute, la naissance d'une époque qui questionne la vision anthropocentrique du monde, les premiers signes d'un « tournant cosmologique¹⁶⁵ » de la théologie. Pour des théologiens tels qu'Adolphe Gesché, la notion de « création » fournirait « une occasion de respecter et d'écouter le cosmos en lui-même et pour lui-même, loin de toute maîtrise et exploitation¹⁶⁶ ». Au sujet de ce tournant, le théologien François Euvé conclut :

« L'enjeu n'est pas seulement d'assurer le bien-être de l'humanité dans un environnement non pollué, ni même sa survie en écartant la catastrophe climatique. Il s'agit de prendre conscience que le dualisme moderne qui oppose l'homme à une nature mécanisée ne rend pas justice à ce que sont en vérité les diverses composantes, humaines et non humaines, du monde¹⁶⁷ ».

Cela dit, le premier changement n'est pas d'abord doctrinaire, mais liturgique. En 1951, le pape Pie XII remet en honneur la Vigile pascale, qui fait intervenir les quatre éléments (feu, eau, terre, souffle). Certes, dans la période qui suit le concile Vatican II, les rogations et fêtes chrétiennes, pendant lesquelles la relation à la nature est forte, sont supprimées (exemple de la Fête-Dieu, processions avec branches et fleurs). La liturgie se fait à nouveau cérébrale, avec de moins en moins de références agropastorales¹⁶⁸. Mais la ligne tracée par Pierre Teilhard de Chardin et le théologien Hans Urs von Balthasar, d'abord totalement à la marge, prend de plus en plus d'importance. Le premier, dans sa *Messe sur le monde* rédigée dans les steppes de Mongolie en 1923, met en avant la « communauté de création », qui prime même sur un sacrement de l'eucharistie qui serait trop codifié. Le deuxième réhabilite le Père de l'Église Maxime le Confesseur dans sa *Liturgie cosmique*, où il réconcilie la possibilité d'un Dieu transcendant et d'un monde investi de présence divine. Cette ligne est reprise par le futur pape, le cardinal et théologien Joseph Ratzinger : pour lui, il n'y a pas d'opposition entre l'histoire et le cosmos,

« Ignorer la dimension cosmique du culte chrétien, ce serait oublier aussi que la foi dans le Rédempteur est inséparable de la foi dans le Créateur¹⁶⁹ ».

En 1979, François d'Assise est déclaré saint patron des écologistes par Jean-Paul II, alors à peine élu pape. La fraternité qu'il développe avec les créatures est mise à l'honneur, fraternité

¹⁶⁵ François Euvé, *op.cit.*, p. 667.

¹⁶⁶ Adolphe Gesché, *Dieu pour penser. IV. Le cosmos*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 14.

¹⁶⁷ François Euvé, *op. cit.*, p. 664.

¹⁶⁸ Louis-Michel Renier, « Nature, création, et liturgie : hier et aujourd'hui », *Jardins et paradis*, CIRHILL n° 23, 1999.

¹⁶⁹ Joseph Ratzinger, *L'Esprit de la liturgie*, traduit par Génia Català et Grégory Solari, Paris, Ad Solem, 2001, p. 21.

qui découle de leur communion avec le Christ. Le pape François renforce cet hommage par son choix de nom, et dans sa première encyclique :

« En lui, on voit jusqu'à quel point sont inséparables la préoccupation pour la nature, la justice envers les pauvres, l'engagement pour la société et la paix intérieure » (*Laudato si'* §10).

L'année 2000 est témoin de multiples prises de position de l'Église sur le juste rapport à la terre. D'abord, la publication de *Terre de Dieu, terre des hommes*, dirigée par Mgr. Renato Martino¹⁷⁰, qui deviendra président du Conseil pontifical Justice et Paix, ouvre la voie à une protection de la nature guidée par la théologie de la création, et par le respect de l'harmonie entre toutes les créatures. Pour la première fois, à la suite de François d'Assise, la Terre est vue comme la sœur et la mère de l'homme — nous reviendrons sur les implications de la vision franciscaine du monde. Et, puisque les biens terrestres sont universels, ils induisent des idéaux de justice, de solidarité, et d'option préférentielle pour les pauvres. La même année, la Commission sociale des évêques de France publie *Le respect de la création*¹⁷¹, qui met en valeur la position chrétienne dans le monde, plus juste — et plus efficace — que les tentatives étatiques ou interétatiques.

Le changement d'époque se fait sentir dans l'Église en dehors du Vatican également. En 2002 se tiennent les premières Assises chrétiennes de la mondialisation, où sont présents de nombreux mouvements d'Église¹⁷². S'y tient une réflexion altermondialiste cherchant à réconcilier l'urgence écologique et la foi chrétienne, en retrouvant un lien sacré au monde, créé par Dieu. Parmi les fidèles catholiques, le renouveau d'intérêt pour la nature s'illustre de diverses manières. Le changement d'orientation du mouvement scout en est un exemple : alors que dans les années 1960 le scoutisme avait mis l'accent sur les constructions plutôt que la contemplation, les Scouts et Guides de France renouent dans les années 1990 avec les préoccupations écologistes *via* des initiatives de protection de l'environnement (protection des forêts, reboisement, etc.), insistant sur le rôle pédagogique de la nature. Par là, ils se pensent eux-mêmes comme un pont entre les mondes rural et urbain — malgré des réglementations sécuritaires limitant leur accès à la nature. Plus récemment, la mise en place du programme HALP (Habiter Autrement la Planète), leur participation à la Conference of Youth (COY) en parallèle de la COP 21, et leur pédagogie ont fait des Scouts et Guides de France un des

¹⁷⁰ Conseil Pontifical Justice et Paix, *Terre de Dieu, terre des hommes : Document de préparation à la Journée de remerciement pour les dons de la création, jubilé du monde agricole, 12 novembre 2000*, Paris, Téqui, 1999.

¹⁷¹ Commission sociale des évêques de France, *Le respect de la création*, Paris, Cerf, 2000.

¹⁷² En particulier : le Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement (CCFD-Terre solidaire), la CFTC, CMR (Chrétiens dans le Monde Rural), la Fédération protestante de France, Fondacio, le MCC, les Œuvres pontificales missionnaires, et le Secours catholique.

mouvements de jeunes les plus investis dans la résolution des enjeux climatiques. De la même manière, nous pouvons observer le développement des goums et leur mystique du raid, des camps de l'Eau Vive (dès 1967, à l'initiative du Père de Monteynard, pour qui il faut « monter », tant dans la montagne que spirituellement), un regain d'intérêt pour les pèlerinages, et la route en général : en particulier Saint Jacques de Compostelle, Notre-Dame de Trédos (Hérault), La Salette (Alpes du Sud, parcouru par Bloy et Claudel). La Jac (Jeunesse Agricole Catholique), créée en 1929 et devenue le MRJC (Mouvement Rural de la Jeunesse Chrétienne) en 1962, jouera, avec Chrétiens dans le Monde Rural (CMR), et la figure emblématique de Lanza del Vasto (fondateur de l'Arche), un rôle décisif dans la lutte du Larzac.

À la même époque (années 1990 et 2000), sans lien avec l'Église institutionnelle ou les mouvements d'action populaire, mais marqueurs de ce changement d'époque, divers auteurs à succès proposent de penser à nouveaux frais les liens qui unissent l'humain et son environnement. C'est ainsi que se popularise l'écologie profonde d'Arne Naess, à l'anthropologie profondément relationnelle (y compris avec la biosphère). John Baird Callicott donne les soubassements métaphysiques et éthiques d'une vision à la fois écologique et évolutionniste qui rejette « une vision mécanique du monde » et abandonne « une vision atomiste du monde au profit d'une vision organiciste et holiste¹⁷³ ». James Lovelock pose le postulat que « la biosphère est une entité autorégulatrice dotée de la capacité de préserver la santé de notre planète en contrôlant l'environnement chimique et physique¹⁷⁴ ». C'est pourquoi, écrit-il, « nous et tous les êtres vivants faisons partie intégrante d'un vaste organisme qui possède dans son ensemble le pouvoir de conserver à notre planète ses caractéristiques vitales¹⁷⁵ ». Plus tôt, Aldo Leopold, précurseur (1949), avait élargi les frontières de la communauté à laquelle appartient l'homme (sol, eau, plantes, animaux, Terre).

¹⁷³ Cité par François Euvé, « Un tournant cosmologique dans la théologie de la création », *Recherches de Science Religieuse*, 107/4, 2019, p. 662.

¹⁷⁴ James Lovelock, *La Terre est un être vivant : l'hypothèse Gaïa*, traduit de l'anglais par Paul Couturiau et Christel Rollinat, Paris, Flammarion, 1993, p. 19.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 21

2.2. *Le tournant de l'encyclique Laudato si'*

Mais l'intégration de plus en plus visible des préoccupations écologiques n'empêche pas que la théologie catholique de la création soit marquée par un fort anthropocentrisme. Même lorsque, dans *Gaudium et spes*, il est question du monde et de la mission de l'Église dans ce monde, on entend toujours par là le monde des hommes *façonné* historiquement, c'est-à-dire « la famille humaine tout entière avec l'ensemble des réalités au sein desquelles elle vit ; le monde, théâtre de l'histoire du genre humain, marqué par l'activité de l'homme, ses défaites et ses victoires » (GS 2). Dans son introduction déjà, la Constitution souligne clairement quelle est sa préoccupation ultime :

« C'est la personne humaine qu'il faut sauver, c'est la société humaine qu'il faut renouveler. C'est donc l'homme, dans son unité et sa totalité, avec son corps et son âme, avec son cœur et sa conscience, avec sa pensée et sa volonté qui sera l'axe de tout notre exposé » (GS 3).

Ce choix, le théologien Medard Kehl l'explique ainsi :

« À l'opposé de la théologie française de l'époque qui prédomine dans *Gaudium et Spes*, les évêques et les théologiens allemands surtout ont veillé à ce que les affirmations spécifiquement cosmologiques concernant la création dans son ensemble et sa relation au Christ soient supprimés dans la version finale du texte. Sur ce point la majorité des Pères du concile ne voulait manifestement pas aller au-delà de ce qui est assuré bibliquement, ni s'approcher trop du monde des idées trop spéculatives de Teilhard de Chardin, et encore moins en opérer une réception officielle par l'Église alors que l'auteur avait été sanctionné très sévèrement par le magistère quelques années auparavant seulement¹⁷⁶. »

À l'inverse de cette tendance, le pape François publie à l'été 2015 (peu de jours avant la COP21) *Laudato si'*, dont le titre reprend les premiers mots d'une prière de François d'Assise aux créatures. Il s'agit d'une lettre encyclique, c'est-à-dire un texte généralement adressé par le pape à tous les évêques, ou à tous les fidèles, ou encore à tous les « hommes de bonne volonté¹⁷⁷ », pour reprendre l'expression de Jean XXIII. Le sujet porte ordinairement sur un point de doctrine, une précision dogmatique, morale, ou liturgique, et donne la position officielle de l'Église sur une question en particulier. Bergoglio quant à lui ouvre davantage le

¹⁷⁶ Medard Kehl, « *Et Dieu vit que cela était bon* ». *Une théologie de la création*, traduit de l'allemand par J. Hoffmann, Paris, Cerf, 2008, p. 98.

¹⁷⁷ C'est la formule consacrée au début de toutes les encycliques sociales à partir de 1963 (*Pacem in terris*, Jean XXIII).

lectorat de son encyclique, en s'adressant à « chaque personne qui habite cette planète¹⁷⁸ » (LS 3) : par là déjà s'éclaircit la volonté d'écrire un texte convaincant et militant pour la justice sociale et l'amour de la création – et non purement théologique ou doctrinaire. Avec les encycliques de Pie XI condamnant respectivement le nazisme et le communisme¹⁷⁹, *Laudato si'* fait partie des exceptions, en ce qu'elle aborde un problème de l'air du temps, concernant avant tout le monde séculier. En prenant l'écologie comme cheval de bataille, le pape fait preuve d'une contemporanéité qui témoigne d'une attitude générale de « re-terrestrialisation », comme nous le verrons plus loin. Message moderne donc, fait pour notre époque, « mondain » et politique, puisqu'il concerne le vivre-ensemble et l'action collective. C'est une nouveauté, car si d'autres encycliques avaient pu parler de protection de l'environnement, ce n'était jamais dans l'idée de remettre en question le dualisme homme/nature et l'anthropocentrisme.

Laudato si' marque ainsi un tournant en insistant sur la notion de « création » plutôt que de « nature » :

« Pour la tradition judéo-chrétienne, dire “création”, c'est signifier plus que “nature”, parce qu'il y a un rapport avec un projet de l'amour de Dieu dans lequel chaque créature a une valeur et une signification. La nature s'entend d'habitude comme un système qui s'analyse, se comprend et se gère, mais la création peut seulement être comprise comme un don qui surgit de la main ouverte du Père de tous, comme une réalité illuminée par l'amour qui nous appelle à une communion universelle » (LS 76).

Philippe Descola¹⁸⁰ éclaire ce sujet par son approche anthropologique, et rappelle que le « naturalisme », cette référence à l'environnement non-humain comme étant désanimé, mais aussi extérieur et distinct de l'humain, n'est qu'une des quatre compréhensions possibles du lien entre humains et non-humains. Il démontre que « nature » et « culture » sont difficilement dissociables, ou qu'elles ne le sont que du fait d'un parti-pris culturel. Or, sortir de la conception du monde comme « nature », c'est-à-dire comme un monde lointain, extérieur à la fois à l'humain et au divin, constitue une approche nouvellement homogène au sein de l'Église. On objectera que la notion de « droit naturel », repris d'une longue élaboration — d'Aristote et des stoïciens anciens et moyens à Thomas d'Aquin¹⁸¹ — servait de point d'accroche entre humains et non-humains. Mais le droit naturel ne donne à voir qu'une nature humaine

¹⁷⁸ Cette universalité espérée simplifie d'ailleurs l'utilisation de ce texte comme l'une des sources d'un travail philosophique.

¹⁷⁹ *Mit brennender Sorge* et *Divini redemptoris*, publiées à cinq jours d'intervalle en 1937.

¹⁸⁰ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

¹⁸¹ Leo Strauss, *Droit naturel et Histoire*, traduit de l'anglais par Éric de Dampierre et M. Nathan, Paris, Flammarion, 2023. Voir également Alain Sériaux, *Le droit naturel*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.

individuelle, aspirant à la « beauté morale », insérée dans une nature humaine historique¹⁸², tendant vers la justice. Selon le jusnaturalisme, la « nature » humaine serait ainsi universelle et éternelle, l'absolu vers lequel doivent (et, finalement, ne peuvent que) tendre l'individu et le groupe. Mais, si la nature extérieure, non-humaine, est aussi universelle, éternelle, et tendant à une réalisation, elle l'est indépendamment de la nature humaine. Nous l'avons rappelé : c'est la thèse d'Assmann, mais aussi de Comte et de Durkheim que le développement des monothéismes (et du catholicisme sans doute tout particulièrement) s'accompagne d'un mouvement d'extraction hors de la nature. En d'autres termes, le monde était bien « nature », et renoncer à une telle conception du monde semble être un processus tout à fait singulier. L'écologie chrétienne désassemble les deux couches de sens généralement superposées lorsque l'on parle de « nature » : il y a, d'une part, les phénomènes tels que nous les percevons par la science et ses instruments ; et il y a, d'autre part, les manières dont les entités « naturelles » elles-mêmes se maintiennent en vie, indépendamment de la manière dont nous les comprenons. Cette distinction induit un regard sur le monde qui ne soit pas d'abord scientifique et analytique, c'est-à-dire objectivant, et permet de penser l'individualité des entités non-humaines. Ce regard peut alors être religieux (c'est pourquoi on peut parler de création plutôt que de nature).

Parler de création, c'est également contredire la réduction habituelle de cette notion « à la nature qui est pré-donnée à l'homme, qui le réjouit et qui est à son service, ou au monde naturel dans lequel l'homme vit et qui lui est confié pour qu'il le « sauvegarde » de façon responsable¹⁸³ ». Car dans la création, l'humain et son monde sont tout autant ordonnés à Dieu que la « nature ». Parler de création, c'est aussi reconnaître son indépendance relative, sa liberté, son institution comme un vis-à-vis de Dieu (et non son seul déploiement). Il devient alors possible « de respecter et d'écouter le cosmos en lui-même et pour lui-même, loin de toute maîtrise et exploitation¹⁸⁴ ».

¹⁸² Éric Weil, « Du droit naturel », in *Essais et Conférences*, Paris, Vrin, 1991, p. 182 : « parler du naturel quand il s'agit de l'homme n'est pas la même chose que lorsqu'il s'agit du feu... Les choses humaines changent, elles, et ne sont jamais égales à elles-mêmes. Devons-nous dire alors qu'elles sont réductibles aux éléments ? Non, ce qui ne change pas, ici, c'est l'homme, la nature de l'homme. Or, la nature de l'homme, si Aristote a raison — et avec lui, la plupart de nos contemporains —, est historique. »

¹⁸³ Medard Kehl, *ibid.*, p. 34.

¹⁸⁴ Adolphe Gesché, *Dieu pour penser. IV. Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994, p. 14.

2.3. *Présentation de Laudato si'*

L'encyclique débute par un constat sévère de l'état de la planète, et des réactions des dirigeants et des peuples face à ces crises (chapitre 1, « Ce qui se passe dans notre maison », §17-61). Pollutions et déchets (§20-22), changement climatique et impacts environnementaux et sociaux (§23-26), perte d'accès à l'eau potable (§27-31), diminution de la biodiversité (§32-42), urbanisation forcée et développement du monde numérique (§43-47), creusement des inégalités entre les riches et les pauvres (§48-52) : tout cela n'est accompagné que de l'indifférence des personnes et institutions (§53-59).

Le deuxième chapitre (« L'Évangile de la création ») est un rappel qu'il est bienfaisant de conserver le lien avec le créateur : dans les récits de la genèse du monde (§62-67), dans les appels des prophètes, dans la loi juive, dans le chant des psaumes (§68-74), le monde est toujours envisagé d'abord comme création, dans laquelle chaque élément est porteur de valeur et de dignité, et est en lien avec tous les autres (§75-77). Il faut se reconnaître créature pour épanouir son être intérieur (§78-88). Savoir tout rendre à Dieu, qui a fait don du monde à l'Homme, et suivre en cela le Christ (§88-100).

Dans le troisième chapitre, « La racine humaine de la crise écologique », les développements techniques et la logique de progrès sont sévèrement critiqués. Leurs conséquences sur la personne humaine et leur mésusage par l'économie, en particulier, sont les aspects dangereux de ces paradigmes. Le pouvoir qu'ils donnent à l'homme trouve un écho dans l'utilitarisme, la violence et l'égoïsme (§101-104), donnant au monde beaucoup de souffrance (§105-110). Face à ces excès, il est nécessaire de développer une « culture écologique » qui soit une authentique transformation du monde (§111-114), pour pallier le risque d'une destruction complète (§115-123). Le pape invite alors à retrouver le vrai sens du travail pour remettre l'humain à sa place et mieux garder le monde (§124-129). Pourquoi s'entêter dans un progrès destructeur (§130-134) ? Pour trouver une voie de sortie, le dialogue entre disciplines doit être privilégié (§135-136).

« Une écologie intégrale » : le quatrième chapitre appelle à ouvrir le champ de l'écologie à un ensemble de réalités, toutes liées entre elles. Les enjeux écologiques sont ainsi inséparables des enjeux sociaux (§137-142), ce qui passe en particulier par un respect des cultures locales et indigènes (§143-146), ou un urbanisme plus humain (§147-155). Le « bien commun » doit être

construit par le respect des droits humains fondamentaux, mais aussi par le principe de subsidiarité (§156-158) et la volonté de privilégier les générations futures (§159-162).

Le cinquième chapitre donne « Quelques lignes d'orientation et d'action », action plus radicale que l'écologie d'apparat, et qu'il faut choisir et appliquer dans le dialogue (§163-175). Chacun a un rôle à jouer dans ce mouvement global, à son échelle (§176-181), tandis que l'économie doit se mettre au service de la vie (§182-188). Si la qualité de la vie doit primer, cela passe par certaines formes de décroissance qui peuvent être souhaitables dans certaines parties du monde (§189-198). Ces changements doivent s'effectuer sur un fond de dialogue entre traditions spirituelles, et de dialogue entre ces traditions et le reste du monde (en particulier avec la science) (§199-201).

L'encyclique se termine sur un sixième et dernier chapitre, abordant les questions d'« Éducation et spiritualité écologiques ». Une conversion est possible, un changement radical de trajectoire (§202-208), en commençant par les plus jeunes, et par l'exemple montré dans les familles (§209-215). Revenir à l'Évangile, à la mission qu'il nous donne de protéger l'œuvre de Dieu, retrouver la gratitude de la réconciliation, et, du même coup, la valeur de la gratuité (§216-221) sont les solutions préconisées. Pour cela, l'Homme doit accepter d'avoir « moins », car c'est le chemin pour vivre « mieux » : par une sobriété heureuse et un lien constant avec le créateur, chacun peut retrouver sa juste place dans le monde (§222-227), et développer une plus grande fraternité et solidarité avec les autres créatures (§228-232). C'est ce qu'expriment les sacrements et ce à quoi ils nous invitent, tout particulièrement l'Eucharistie (§233-237). C'est ainsi que se laisse percevoir la présence trinitaire du créateur dans le monde, où « tout est lié » (§238-240). Marie et Joseph sont donnés en exemples (§241-243), pour que chacun s'ouvre à la bonté et à la vie en Dieu (§243-246).

La thèse principale — et qui, on le verra, donne une orientation nouvelle au Magistère — réside très certainement dans la formule maintes fois répétée : « tout est lié ». Cette assertion porte en elle trois niveaux d'interprétation. En termes d'écologie scientifique d'abord, c'est reconnaître que les écosystèmes ne survivent et ne s'adaptent qu'au travers d'interactions multiples entre tous types d'organismes. Ce qui affecte l'un d'entre eux aura d'inévitables et imprévisibles répercussions sur d'autres. Notons ici que si l'écosystème est compris au sens large, c'est-à-dire si les organismes pris en compte comprennent l'Homme, alors le soin pris des non-humains est indissociable du soin pris de la vie humaine : « une vraie approche écologique se transforme toujours en une approche sociale, qui doit intégrer la justice dans les discussions sur l'environnement, pour écouter tant la clameur de la terre que la clameur des pauvres » (§49).

C'est la raison pour laquelle les questions écologiques sont également indissociables des questions éthiques : comment vivre ? Quelles valeurs faut-il suivre ? « [...] l'actuel système mondial est insoutenable de divers points de vue, parce que nous avons cessé de penser aux fins de l'action humaine » (§61). Le deuxième niveau d'interprétation du « tout est lié » est celui du lien entre l'ordre matériel et l'ordre spirituel. « Les déserts extérieurs se multiplient dans notre monde, parce que les déserts intérieurs sont devenus très grands » (§217) : en d'autres termes, les enjeux écologiques trouvent leur source et se répercutent dans une crise mystique. En dernier lieu, c'est théologiquement et transcendentalement que l'unité se justifie : « les Personnes divines sont des relations subsistantes, et le monde, créé selon le modèle divin, est un tissu de relations. Les créatures tendent vers Dieu, et c'est le propre de tout être vivant de tendre à son tour vers autre chose, de telle manière qu'au sein de l'univers, nous pouvons trouver d'innombrables relations constantes qui s'entrelacent secrètement » (§240).

C'est donc à un sursaut spirituel que l'écologie chrétienne appelle, afin de savoir affronter les enjeux écologiques, sociaux, éthiques. Les propos religieux (ou spirituels, plus largement¹⁸⁵) sont particulièrement importants, puisqu'ils donnent un sens à nos actions, et les guident vers un but transcendant. « Nous possédons trop de moyens pour des fins rachitiques et limitées » (§203). Retrouver les fins, voilà ce que propose l'écologie chrétienne.

Il n'est pas rare d'observer des recherches spirituelles allant de pair avec une critique de nos sociétés néolibérales, et déboucher sur de nouvelles façons de promouvoir l'action collective et la transformation culturelle ; de la même manière, innombrables sont les « sages » et les pratiquants de diverses spiritualités qui mènent une réflexion sur la juste manière d'habiter ce monde. La question se pose de savoir si les traditions monothéistes, fortes d'une longue histoire politique, peuvent aider à faire face aux questions institutionnelles posées par les enjeux écologiques. Parmi les chrétiens, les protestants et orthodoxes ont été précurseurs dans la prise de conscience écologique : les premiers dans une posture plutôt militante ; les seconds du fait d'une longue tradition de contemplation, grâce à laquelle la nature prend sa place dans l'expérience spirituelle. L'orthodoxie grecque en particulier, avec le patriarche Démétrios et

¹⁸⁵ Dans tout ce qui suit, nous définissons la spiritualité comme une conception de ce qu'accomplir sa propre humanité signifie. Au contraire des religions, nous considérons que la spiritualité n'a pas de caractère social, et qu'elle peut être laïque et athée. C'est « l'attitude fondamentale, pratique ou existentielle d'un homme, qui est le corollaire et l'expression [...] de sa conception éthique et engagée de l'existence », comme l'exprime le théologien Hans Urs von Balthasar (« L'Évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église », *Concilium*, n° 9, nov. 1965, p. 11).

son successeur Bartholoméos Ier, a eu un discours sur l'écologie dès les années 1980. Bartholoméos a d'ailleurs rédigé avec Jean-Paul II un *Appel de Venise*, paru le 10 juin 2002 :

« Le monde créé par Dieu possède d'incroyables pouvoirs de guérison », écrivent-il.

« En une seule génération, nous pourrions guider la Terre vers l'avenir de nos enfants. Faisons en sorte que cette génération commence maintenant, avec l'aide et la bénédiction de Dieu ! ».

Nous l'avons vu, le catholicisme rattrape son retard sur ce point depuis Paul VI (discours de 1970 à la FAO¹⁸⁶), mais passe une étape importante depuis l'élection du pape François. Quelle est la particularité du sursaut spirituel proposé par l'Église catholique ? Quelle est cette « conversion » à laquelle le pape appelle (LS 216-221) ?

Il ne s'agit certes pas d'un changement de religion, pour se convertir à une quelconque foi écologiste¹⁸⁷. *Laudato si'* ne propose pas une conversion qui soit un changement *de* signe (de geste, de costume, de nom, voire de paroles) mais un changement *dans* les signes¹⁸⁸. Un attachement renouvelé au Christ dans le cœur de chacun est vu comme un moteur pour une autre façon d'être au monde : chaque chrétien est invité à « laisser jaillir toutes les conséquences de leur rencontre avec Jésus Christ sur les relations avec le monde qui les entoure » (LS 217).

Dans la biographie intellectuelle de Bergoglio écrite par Massimo Borghesi¹⁸⁹, le pape indique avoir été extrêmement influencé par l'analyse des exercices spirituels d'Ignace de Loyola par Gaston Fessard¹⁹⁰. Comprendre cela donne à voir l'encyclique comme un chemin de conversion spirituelle, qui suit les mêmes étapes que les Exercices ignaciens¹⁹¹. D'abord (premier chapitre, et première étape des Exercices), il y a la prise de conscience, l'ouverture à la réalité par nos sens : ouvrir les yeux à ce qui se passe dans notre monde, tendre l'oreille à « la clameur de la terre » et à la « clameur des pauvres », se laisser toucher. Ensuite (deuxième chapitre et deuxième étape des Exercices), les projecteurs se tournent vers la figure biblique de la Création, qui est vue comme un Évangile (elle est révélée, au même titre que les Écritures

¹⁸⁶ Paul VI, Discours à l'occasion du 25^{ème} anniversaire de la F.A.O., 16 novembre 1970.

¹⁸⁷ Comme le suggérait Émilie Hache lors du colloque « Gaïa face à la théologie » au Collège des Bernardins, le 6 février 2020 : son intervention « Le vol du sang. Relire la théologie chrétienne à l'aune de Gaïa » proposait des pistes de réformes dogmatiques et liturgiques de la religion catholique qui remettaient en cause l'entièreté du Credo. Son intervention est disponible en captation vidéo : <<https://youtu.be/9f-OyHRMMpw>>

¹⁸⁸ Ces deux compréhensions possibles du terme « conversion » sont proposées par Pierre-Antoine Fabre, « Conversion : perspective historiographique », in Régine Arzia et Danièle Hervieu-Léger, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p.188-190.

¹⁸⁹ Massimo Borghesi, *Jorge Maria Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Milan, Jaca Book, 2017.

¹⁹⁰ Gaston Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola* (3 tomes), Paris, Lethielleux, 1984.

¹⁹¹ Cette comparaison entre la structure de l'encyclique et les Exercices spirituels ignaciens nous a été inspirée par le Père Frédéric Louzeau, directeur du pôle de recherche du Collège des Bernardins, que nous remercions.

saintes). La relation de l'humanité à la Création est un thème récurrent des textes sacrés, et se voit marquée par le péché dès le départ. Dans cette deuxième étape, le problème est clairement identifié comme étant théologique. Ce coup de projecteur permet de discerner la racine humaine de la crise écologique, comme une forme de drame de la passion (chapitre 3, troisième étape des Exercices) : « les déserts extérieurs se multiplient dans notre monde, parce que les déserts intérieurs sont devenus très grands » (§217). Cette racine s'exprime doublement : le « paradigme technocratique », et « l'anthropocentrisme dévié ». Enfin, puisque ce que l'on contemplait extérieurement prend ses sources en chacun de nous, le chapitre 4 (dernière étape des Exercices) est celui de l'*option* au sens ignacien. Comment faire pour guérir de ces deux maux ? Comment, avec le Christ, se libérer du mal et de la mort ? Voilà ce qu'est l'écologie intégrale : un élargissement du regard. Par exemple : « les connaissances fragmentaires et isolées peuvent devenir une forme d'ignorance si elles refusent de s'intégrer dans une plus ample vision de la réalité » (§138). C'est cela qui permet la guérison des deux maux. L'écologie intégrale n'est pas un concept, mais bien une option. La conversion (au sens fort de *metanoia*) proposée ici est un changement des catégories mentales. Le pape aurait pu s'arrêter là, au choix de l'option, comme le proposent les Exercices ; mais une fois le choix posé, il faut prendre conscience des conséquences pratiques induites (chapitres 5 et 6). Le maître mot ici est le *dialogue*, à tous les niveaux. Et finalement, parce que la conversion n'est jamais achevée, pour qu'elle dure dans le temps, il faut une spiritualité et une éducation nouvelles. La conversion est donc incluse dans une mystique, qui en est la clé de voûte. Sans elle, la résignation est vite arrivée (un problème classique rencontré dans le champ spirituel par Ignace de Loyola).

2.4. Vers une écologie intégrale

Si l'écologie du pape François est « intégrale », c'est donc parce qu'elle affirme que « tout est lié » : entre les échelles de compréhension du monde, entre les disciplines scientifiques, entre les êtres... mais aussi entre le social et l'environnemental. C'est le sens des paragraphes 48 et 49 :

« L'environnement humain et l'environnement naturel se dégradent ensemble, et nous ne pourrions pas affronter adéquatement la dégradation de l'environnement si nous ne prêtons pas

attention aux causes qui sont en rapport avec la dégradation humaine et sociale. De fait, la détérioration de l'environnement et celle de la société affectent d'une manière spéciale les plus faibles de la planète : "Tant l'expérience commune de la vie ordinaire que l'investigation scientifique démontrent que ce sont les pauvres qui souffrent davantage des plus graves effets de toutes les agressions environnementales¹⁹²". Par exemple, l'épuisement des réserves de poissons nuit spécialement à ceux qui vivent de la pêche artisanale et n'ont pas les moyens de la remplacer ; la pollution de l'eau touche particulièrement les plus pauvres qui n'ont pas la possibilité d'acheter de l'eau en bouteille, et l'élévation du niveau de la mer affecte principalement les populations côtières appauvries qui n'ont pas où se déplacer. L'impact des dérèglements actuels se manifeste aussi à travers la mort prématurée de beaucoup de pauvres, dans les conflits générés par manque de ressources et à travers beaucoup d'autres problèmes qui n'ont pas assez d'espace dans les agendas du monde¹⁹³.

Je voudrais faire remarquer que souvent on n'a pas une conscience claire des problèmes qui affectent particulièrement les exclus. Ils sont la majeure partie de la planète, des milliers de millions de personnes. Aujourd'hui, ils sont présents dans les débats politiques et économiques internationaux, mais il semble souvent que leurs problèmes se posent comme un appendice, comme une question qui s'ajoute presque par obligation ou de manière marginale, quand on ne les considère pas comme un pur dommage collatéral. De fait, au moment de l'action concrète, ils sont relégués fréquemment à la dernière place. Cela est dû en partie au fait que beaucoup de professionnels, de leaders d'opinion, de moyens de communication et de centres de pouvoir sont situés loin d'eux, dans des zones urbaines isolées, sans contact direct avec les problèmes des exclus. Ceux-là vivent et réfléchissent à partir de la commodité d'un niveau de développement et à partir d'une qualité de vie qui ne sont pas à la portée de la majorité de la population mondiale. Ce manque de contact physique et de rencontre, parfois favorisé par la désintégration de nos villes, aide à tranquilliser la conscience et à occulter une partie de la réalité par des analyses biaisées. Ceci cohabite parfois avec un discours "vert". Mais aujourd'hui, nous ne pouvons pas nous empêcher de reconnaître qu'*une vraie approche écologique se transforme toujours en une approche sociale*, qui doit intégrer la justice dans les discussions sur l'environnement, pour écouter *tant la clameur de la terre que la clameur des pauvres*. »

L'expression « écologie intégrale » est très récente, et elle a encore des contours conceptuels assez mouvants – y compris dans l'encyclique. Elle ne renvoie ni à un courant de pensée unifié

¹⁹² « Conférence épiscopale bolivienne, Lettre pastorale sur l'environnement et le développement humain en Bolivie *El universo, don de Dios para la vida* (2012), 17. »

¹⁹³ « Cf. Conférence épiscopale allemande : Commission pour les affaires sociales, *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit* (septembre 2006), 28-30. »

ni à un mouvement historique – comme il existe une « écologie environnementale », une « écologie sociale » ou même une « écologie humaine »¹⁹⁴. D’ailleurs, quand bien même on pourrait repérer avec l’écologie intégrale un courant à part entière, l’usage qu’en fait le pape est d’un autre ordre : il métabolise une notion qui peut se réfléchir en un chemin de conversion et de vie. Il s’agit en effet d’abord d’une attention particulière envers la « création de Dieu » et envers les pauvres, caractérisée par la figure de François d’Assise : « En lui, on voit jusqu’à quel point sont inséparables la préoccupation pour la nature [écologie environnementale], la justice envers les pauvres, l’engagement pour la société [écologie sociale] et la paix intérieure [écologie humaine] » (LS 10). Or, cette attention requiert une « ouverture à des catégories qui transcendent le langage des mathématiques ou de la biologie et nous orientent vers l’essence de l’humain » (LS 11). Si bien que l’écologie intégrale suppose une conversion de l’intelligence comme de la sensibilité. Il s’agit donc de quelque chose de plus radical qu’un ascétisme (LS 11), à savoir un renoncement à transformer la réalité en pur objet d’usage et de domination, un renoncement qui a pour finalité la joie et la louange de Dieu qui nous révèle quelque chose de sa beauté et de sa bonté dans le livre du monde (LS 12).

Le flou qui demeure quant à l’interprétation concrète de l’écologie intégrale du pape François donne lieu à des interprétations diverses, qui ont pu prendre le visage de controverses¹⁹⁵. Quand « tout est lié », on peut lire ce « tout » par la lucarne des questions bioéthiques, donnant naissance à une écologie intégrale conservatrice sur les questions de mœurs¹⁹⁶. Certaines positions se préoccupent d’ailleurs avant tout du rapport entre corps et technique¹⁹⁷. À l’inverse, d’autres chrétiens clament que l’écologie intégrale ne doit pas se cristalliser autour

¹⁹⁴ Voir le *Dictionnaire de la pensée écologique*, dirigé par Dominique Bourg et Alain Papaux (Paris, Presses universitaires de France, 2015). Sur l’écologie humaine, voir Ludovic Bertina, « Construction d’un pôle de l’identité dans le militantisme catholique. L’exemple du Courant pour une écologie humaine », in Bruno Dumons et Frédéric Gugelot (dir.), *Catholicisme et identité. Regards croisés sur le catholicisme français contemporain (1980-2017)*, Paris, Karthala, 2017, pp. 267-285.

¹⁹⁵ Voir par exemple Annabelle Laurent, « Qu’est-ce que l’écologie intégrale ? », *Usbek et Rica*, 4 août 2019 (<<https://usbeketrica.com/fr/article/qu-est-ce-que-l-ecologie-integrale>>, consulté le 3 avril 2021) ou Nicolas Truong, « La nouvelle écologie politique de droite », *Le Monde*, 12 avril 2018 (<https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/04/12/la-nouvelle-ecologie-politique-de-droite_5284213_3232.html>, consulté le 3 avril 2021).

¹⁹⁶ La revue *Limite. Revue d’écologie intégrale* et ses rédacteurs principaux (Gaultier Bès, Marianne Durano, Eugénie Bastié), par exemple, critiques de la technique et favorables à une décroissance, a été controversée sur le sujet du rapport au corps, sujet sur lequel elle s’affiche plutôt conservatrice. Cette position a pu donner naissance à de vives critiques : Bernadette Sauvaget, « “Limite”, des réacs en vert et contre tous », *Libération*, 6 septembre 2015 (<https://www.liberation.fr/france/2015/09/06/limite-des-reacs-en-vert-et-contre-tous_1376717>, consulté le 3 avril 2021). La revue n’existe plus depuis 2022.

¹⁹⁷ Tugdual Derville, délégué général de l’association « pro-vie » Alliance Vita, porte-parole de La Manif pour Tous, et cofondateur du Courant pour une Écologie Humaine, en est un exemple caractéristique.

de la bioéthique, mais doit nous appeler à penser à nouveaux frais la place de l'humain dans la nature¹⁹⁸, et que le concept n'est ni traditionaliste ni réactionnaire (au contraire !)¹⁹⁹.

C'est en constatant cette diversité de compréhension du terme que nous avons imaginé, avec un collectif d'acteurs, l'université d'été de l'écologie intégrale à l'été 2019²⁰⁰. L'idée en était d'abord de se former et d'aider à comprendre en quoi des sujets divers (sociaux, environnementaux, sociétaux, économiques) sont liés, c'est-à-dire en quoi l'écologie est intégrale. L'autre enjeu était de faire se rencontrer des personnes touchées par cette approche sans parvenir à s'entendre. Comment créer les conditions nécessaires au débat sans affrontement ? Comment comprendre et résorber ces désaccords ? Cet événement, qui a reçu son lot de critiques²⁰¹, a permis une prise de conscience majoritaire : l'écologie intégrale n'est pas un concept mais une dynamique, une option spirituelle ; elle suscite des approches diverses et potentiellement contradictoires ; mais ces désaccords peuvent se rencontrer non pas pour se dissoudre mais pour revenir de façon constructive et collective sur ce qui les rassemble, c'est-à-dire une volonté de conversion du regard sur la place de l'humain sur Terre.

¹⁹⁸ « L'écologie intégrale n'est pas ce que vous croyez », Collectif, *Le Monde*, 24 juillet 2018 ([en ligne] <https://www.lemonde.fr/series-d-ete-2018-long-format/article/2018/07/24/l-ecologie-integrale-n-est-pas-ce-que-vous-croyez_5335402_5325928.html>, consulté le 3 avril 2021).

¹⁹⁹ « Non, l'écologie n'est pas un concept néo-traditionaliste », Marcel Rémon, *La Croix*, 22 mai 2018 ([en ligne] <<https://www.la-croix.com/Debats/Forum-et-debats/Non-lecologie-integrale-nest-pas-concept-neo-traditionaliste-2018-05-22-1200940809>>, consulté le 3 avril 2021). Marcel Rémon est directeur du Ceras (Centre de recherche et d'action sociales), qui a contribué au financement de cette thèse par une procédure Cifre.

²⁰⁰ L'université d'été possède un site internet : <<https://ecologie-integrale.fr>> (consulté le 4 avril 2021).

Il est aussi possible d'écouter (URL <<https://rcf.fr/actualite/dossier-la-premiere-universite-d-ete-de-l-ecologie-integrale>>, consulté le 4 avril 2021) l'intention de l'université d'été de l'écologie intégrale : « faire dialoguer les ennemis ».

²⁰¹ Chronique sur France Inter, émission « La Terre au carré » ([en ligne] <<https://podcloud.fr/podcast/la-tete-au-carre/episode/lecologie-integrale-kesaco>>, consulté le 4 avril 2021), ou encore le résumé de disputes entre intervenants : dans *La Croix* (Marine Lamoureux, « "L'écologie intégrale", un concept disputé », 8 juin 2019, [en ligne] <<https://www.la-croix.com/Sciences-et-ethique/Environnement/Lecologie-integrale-concept-dispute-2019-06-08-1201027699>>, consulté le 4 avril 2021) et sur RCF (URL <<https://rcf.fr/culture/l-ecologie-integrale-idee-progressiste-ou-conservatrice>>, consulté le 4 avril 2021).

2.5. *La nouveauté théologico-politique de Laudato si'*

Dans ce texte, le pape François prend des positions politiques très claires, et n'hésite pas à condamner fermement les tendances politiques qu'il a observées :

« La faiblesse de la réaction politique internationale est frappante. La soumission de la politique à la technologie et aux finances se révèle dans l'échec des sommets mondiaux sur l'environnement. Il y a trop d'intérêts particuliers, et très facilement l'intérêt économique arrive à prévaloir sur le bien commun et à manipuler l'information pour ne pas voir affectés ses projets [...]. Ainsi, on peut seulement s'attendre à quelques déclarations superficielles, quelques actions philanthropiques isolées, voire des efforts pour montrer une sensibilité envers l'environnement, quand, en réalité, toute tentative des organisations sociales pour modifier les choses sera vue comme une gêne provoquée par des utopistes romantiques ou comme un obstacle à contourner » (LS 54).

Bergoglio poursuit l'évolution historique de la conception ecclésiale du juste rapport à la nature : plus encore que chez ses prédécesseurs, la Terre doit être aimée et respectée comme une mère et une sœur, et les pratiques qui y contreviendraient sont à bannir. Il reprend et amplifie l'idée d'un despotisme humain, particulièrement dans les paragraphes critiquant la « démesure anthropocentrique » moderne. Le naturel et le social sont là si intriqués que la tyrannie de l'homme sur le reste du vivant est conçue comme une négation de sa propre humanité. Préférer l'artificiel à l'organique, par exemple, lui ferait oublier qu'il est *dans* et *de* la nature, et que « l'environnement humain et l'environnement naturel se dégradent ensemble » (LS 48). Plus clairement que jamais, il est fait référence à une « seule et complexe crise socio-environnementale ». Les responsables, c'est-à-dire les bénéficiaires d'un « système de relations commerciales et de propriété structurellement pervers », ces « puissants » (LS 14) qui entretiennent le mensonge de la « disponibilité infinie des biens de la planète » (LS 106), sont explicitement pointés du doigt. Leur opposition à tout changement d'orientation productive et financière, combinée à une « confiance aveugle dans les solutions techniques » (LS 14), serait ainsi une cause de l'aggravation des crises environnementale et sociale.

Plus encore, *Laudato si'* est le lieu d'une critique générale du marché et du consumérisme. Il ne s'agit pas d'une critique de l'économie en tant qu'institution intérieure à la société : ce serait alors une remise en question d'une des composantes d'un collectif construit *a priori*. La critique s'adresse plutôt, plus drastiquement, à la société de marché, c'est-à-dire, pour reprendre la formulation de Marcel Gauchet, à la constitution de l'intérêt général comme résultante *a*

posteriori du libre concours des intérêts particuliers²⁰². C'est la maximisation des avantages de chacun élevée comme norme sociale qui est remise en cause. À titre d'exemple, parce que « la politique ne doit pas se soumettre à l'économie et [que] celle-ci ne doit pas se soumettre aux diktats ni au paradigme d'efficacité de la technocratie » (LS 189), les banques sont vues comme un problème à partir du moment où l'on veut les sauver à tout prix au détriment de la population : « en pensant au bien commun, nous avons impérieusement besoin que la politique et l'économie, en dialogue, se mettent résolument au service de la vie, spécialement de la vie humaine » (LS 189). Max Weber avait déjà repéré cette méfiance de l'éthique catholique vis-à-vis d'une économie espérant le gain sans regard pour le bien commun :

« On trouve résumé l'*ethos* de la morale économique de l'Église dans le jugement, emprunté à l'arianisme, qu'elle porta sur le marchand : *homo mercator vix aut numquam potest deo placere*²⁰³ : quand bien même agit-il sans pécher, il ne plaira pas à Dieu. Cette sentence fit autorité jusqu'au XV^e siècle [...]. L'antipathie profonde que l'éthique catholique et, à sa suite, l'éthique luthérienne témoignent à toute tentation capitaliste repose sur l'aversion que leur inspire l'impersonnalité des relations qui se nouent entre ceux qui, dans le cadre de l'économie capitaliste, contractent en vue du gain²⁰⁴ ».

Le marché est d'abord perçu comme une structure qui « ne garantit pas en soi le développement humain intégral ni l'inclusion sociale »²⁰⁵ (LS 109), une affirmation qui a paru légère et non justifiée à beaucoup d'économistes²⁰⁶ — en particulier l'affirmation qui suit, selon laquelle ceux qui favorisent le marché libre sont insensibles à la protection de l'environnement ou aux générations futures. De la même manière, la critique de certaines dérives du marché comme pouvant conduire à un « consumérisme compulsif » (LS 203) et au matérialisme a également pu paraître hâtive et trop systématique : de mêmes résultats, arguent les opposants, peuvent aussi survenir dans des économies non-marchandes²⁰⁷.

Mais l'injonction à ne pas déifier le marché, à ne pas confondre « plus » avec « mieux » (LS 223), et ainsi à privilégier la sobriété à la croissance effrénée, est avant tout une injonction morale. Bien sûr, dans la pratique, une critique malthusienne pourrait être façonnée quant à

²⁰² Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 117.

²⁰³ « Le commerçant ne peut plaire à Dieu que difficilement ou jamais ».

²⁰⁴ Max Weber, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1991, p. 375.

²⁰⁵ « Cf. Benoît XVI, Lett. enc. *Caritas in veritate* (29 juin 2009), n. 35 : AAS 101 (2009), 671 ; DC 2009, n. 2429, p. 769-770 ».

²⁰⁶ Cf. par exemple Samuel Gregg, « *Laudato si'*: well intentioned, economically flawed », *Policy*, vol. 31, n° 2, hiver 2015, pp. 49-51.

²⁰⁷ Gregg, *op.cit.*

l'irréalisme économique de cette proposition : quand tous les niveaux de vie seraient égalisés, toute l'économie serait entraînée vers le bas, et la richesse de chacun largement diminuée, vers une misère généralisée. Le seul moyen d'éviter cette issue serait alors de recourir aux revenus générés par cette même technologie que le pape critique²⁰⁸. Qui plus est, le pape semble avoir également écarté l'option de régulation des marchés, et de la prise en compte des externalités telles que la pollution. Les plus critiques de l'économie de François montrent pourtant que certaines émissions ont pu être réduites dans des pays à économie de croissance, tels que les États-Unis²⁰⁹. Nous pourrions arguer ici que la réflexion papale se fonde peut-être principalement sur des cas de faillite de l'État, de corruption, et de toute puissance de l'économie (LS 197), et que la volonté implicite de ne pas tenir compte (ou de dénier) l'efficacité possible des économies ouvertes est motivée par une idéologie décroissantiste obnubilée par la faillite des marchés. Mais c'est ne pas tenir compte du fait que l'injonction est d'abord d'ordre spirituel (il ne faut pas adorer l'idole argent), et non pratique. C'est là sans doute mettre le doigt sur une des limites du texte : émettre une opinion tranchée sur le fonctionnement économique se heurte nécessairement à la logique justificatrice interne de ce même fonctionnement. Or les langages employés par celui qui veut convaincre et celui qui entend ne sont pas les mêmes : le premier est moral, et entend ne pas se mêler de théories économiques ; le deuxième est justement économique, et hermétique à tout argument spirituel. Au-delà de la perte de biodiversité, de la pollution, et de l'accumulation des déchets, la crise environnementale (et en particulier le changement climatique) est à considérer sérieusement parce qu'elle impacte tout particulièrement les plus pauvres (LS 25). L'idée est largement reprise au cours du texte, selon laquelle les pays riches et développés, « du Nord », impactent négativement les pays pauvres et en voie de développement, « du Sud ». Si certaines espèces animales ou végétales ne s'adaptent pas à un climat de plus en plus chaud, ce sont ainsi d'abord les populations les plus pauvres qui en pâtissent, perdant leur principale source de subsistance, et qui sont forcés à migrer. Les pays développés doivent donc agir les premiers, par souci de justice réparatrice, en réduisant leurs émissions de gaz à effet de serre, mais aussi en adoptant

²⁰⁸ David W. Montgomery, « The flawed economics of *Laudato si'* », symposium « Pope Francis and the environment », *The New Atlantis*, automne 2015, pp. 31-45.

²⁰⁹ Aux États-Unis, les concentrations maximales en ozone ont presque été divisées par deux depuis 1980 ; diminution de 80% des émissions en dioxyde de soufre depuis 1980 ; réduction de plus de la moitié des émissions d'oxydes d'azote depuis la même date (Montgomery, 2015, *op. cit.*). De fait, la « courbe Kuznets », représentant le développement économique en fonction de l'efficacité à réduire certains dommages environnementaux, est une courbe en U inversé : les pays les plus riches ont le plus haut taux de déclin de leurs émissions.

un mode de vie plus sobre. Le pape en profite d'ailleurs pour prendre position quant au sort des migrants (une position réaffirmée à de nombreuses reprises par la suite) :

« L'augmentation du nombre de migrants fuyant la misère, accrue par la dégradation environnementale, est tragique ; ces migrants ne sont pas reconnus comme réfugiés par les conventions internationales et ils portent le poids de leurs vies à la dérive, sans aucune protection légale. Malheureusement, il y a une indifférence générale face à ces tragédies qui se produisent en ce moment dans diverses parties du monde. Le manque de réactions face à ces drames de nos frères et sœurs est un signe de la perte de ce sens de responsabilité à l'égard de nos semblables, sur lequel se fonde toute société civile » (LS 25).

Il est intéressant de noter²¹⁰ que la primauté donnée aux pauvres, ainsi que le respect de toutes les autres prérogatives de la doctrine sociale de l'Église (solidarité, destination universelle des biens, etc.) ne suffisent pas pour déterminer quels moyens employer pour venir en aide aux victimes du changement climatique. Si l'accent avait été mis sur la liberté politique et économique des pays les plus pauvres par exemple, le pape aurait sans doute encouragé les investissements du secteur privé dans les pays les plus pauvres, afin d'accroître leur adaptabilité. Mais les deux propositions parallèles de solutions aux déséquilibres mondiaux consistent plutôt en l'arrêt de recours aux énergies fossiles et la mise en place d'accords internationaux sur les émissions de gaz à effet de serre, ainsi qu'une décroissance dans les régions les plus favorisées (et non une croissance des économies les plus faibles). Cette position quant à la décroissance est très marquée politiquement, et découle de la critique du consumérisme, du « paradigme technocratique », et de l'inégale répartition des ressources :

« Il faudra penser à marquer une pause en mettant certaines limites raisonnables, voire à retourner en arrière avant qu'il ne soit trop tard. Nous savons que le comportement de ceux qui consomment et détruisent toujours davantage n'est pas soutenable, tandis que d'autres ne peuvent pas vivre conformément à leur dignité humaine. C'est pourquoi l'heure est venue d'accepter une certaine décroissance dans quelques parties du monde, mettant à disposition des ressources pour une saine croissance en d'autres parties » (LS 193).

Au contraire du terme de « sobriété », qui pourrait être d'inspiration purement franciscaine, cette prise de position est sans doute plutôt un emprunt au mouvement décroissant, d'ailleurs en filigrane du texte dans son ensemble, puisque le mythe d'une croissance infinie dans un monde sans limites paraît être conçue comme la source de beaucoup de dérèglements. Notons que la notion même de décroissance n'est pas clairement définie, et que les différentes versions

²¹⁰ Montgomery, *op.cit.*

du texte ne viennent que troubler encore sa conceptualisation : croissance diminuée ou ralentie en anglais (*decreased growth*) ; récession en allemand (*Rezession*) ; recul en italien (*decrescita*).

La décroissance et la sobriété trouvent également leur source dans l'esprit de pauvreté, qui est celui de François d'Assise, le *poverello*, dont le pape a repris le nom. L'esprit franciscain de l'encyclique contribue d'ailleurs à l'idée d'une reterrestrialisation de la religion, ensemble avec le rappel de l'urgence eschatologique et de la communauté créaturelle. Le regard en effet n'est plus seulement tourné vers le haut (voir chapitre 1, point 1). Le détachement est donc indissociable de l'attachement rétabli à la Terre, aux créatures, et aux autres hommes. C'est le rappel implicite qu'il faut être terrestre tout en étant libre devant le choix de Dieu : être « dans le monde » sans être « du monde », selon la formule biblique (Jn 17,11). L'esprit de dénuement a pour conséquence un certain regard sur le monde, et en particulier une aversion pour les dérives des sciences et techniques – même si ces dernières ont permis des projets qu'il ne s'agit pas de remettre en question. Les nouvelles technologies, de fait, ne sont pas neutres, et peuvent offrir un projet dangereux :

« La techno-science, bien orientée, peut produire des choses réellement précieuses pour améliorer la qualité de vie de l'être humain [...]. Mais nous ne pouvons pas ignorer que l'énergie nucléaire, la biotechnologie, l'informatique, la connaissance de notre propre ADN et d'autres capacités que nous avons acquises, nous donnent un terrible pouvoir. Mieux, elles donnent à ceux qui ont la connaissance, et surtout le pouvoir économique d'en faire usage, une emprise impressionnante sur l'ensemble de l'humanité et sur le monde entier. Jamais l'humanité n'a eu autant de pouvoir sur elle-même, et rien ne garantit qu'elle s'en servira toujours bien, surtout si l'on considère la manière dont elle est en train de l'utiliser » (LS 103).

La technologie représente ainsi une double menace : celle d'un anéantissement physique des conditions de vie humaine, et celle d'un dépérissement existentiel. Le pape appelle ses lecteurs à changer de comportement et de morale, leur rappelant que leur salut – et celui de la création – en dépend ; mais la motivation de cette attitude doit avant tout être puisée dans la contemplation, l'émerveillement. Il ne s'agit plus, comme pour Hans Jonas, de préserver les générations futures en prenant en compte les menaces précitées²¹¹ : d'abord parce que les générations touchées par les catastrophes écologiques sont déjà nées ; ensuite parce que les actes qui en découlent seront supposément gratuits.

²¹¹ Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, traduit de l'allemand par J. Greisch, Paris, Cerf, 1990.

Il nous faut donc étudier de plus près ce nouveau rapport à la nature que le pape prône, rapport individuel et collectif, et qui devient à la fois religieux et politique. Nous verrons en particulier que *Laudato si'* invite à repenser toute la doctrine sociale, puisque le terme de « social » (tout comme celui de « société ») change de sens : il s'élargit au-delà de l'humain. En particulier, la sortie de « l'anthropocentrisme déviant » (LS 69) demande de changer la façon dont l'écologie était abordée dans l'Église jusqu'alors (comme une excroissance du social) : elle devient centrale à tous les sujets – c'est ce que nous essaierons de montrer sur la question du travail.

2.6. *La fin de la nature inerte*

« L'écologie, on l'aura compris, n'est pas l'irruption de la nature dans l'espace public, mais la fin de la "nature" comme concept permettant de résumer nos rapports au monde et de les pacifier²¹² », résume Bruno Latour. Dans l'encyclique *Laudato si'*, le monde est fait d'être multiples, dotés de « puissances d'agir » — à commencer par « sœur notre mère la Terre » (LS 1). Lesquelles acceptons-nous de voir et de faire entrer dans nos sociétés ? Les sciences permettent certes d'en « découvrir », d'en reconnaître de nouveaux, mais prétendent ne parler que d'agents, transformés ensuite en être matériels supposés inertes²¹³. Les exemples ne manquent pas, pourtant, pour confirmer que les êtres non-humains ne sont ni inertes ni stables. Bruno Latour prend celui de la rivière Mississippi, que le Corps of Engineers (l'équivalent américain du corps des Ponts et Chaussées) cherche à dévier par un corset de digues pour un projet de construction. Le Mississippi devient rivière dangereuse, et Bruno Latour, sans tomber dans le piège d'associer cela à une intentionnalité ou une subjectivité, constate que la rivière a « réagi » à l'action humaine. De son côté, en remarquant que sur Terre, le cocktail chimique est très stable dans le temps, James Lovelock postule que la Terre « trouve un moyen » de réguler son propre climat, et que chaque élément vivant joue un rôle dans cette régulation globale.

²¹² Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 50.

²¹³ *Ibid.* p. 67.

Pour cette raison, au début des années 1990, l'écologie avait paru à des auteurs comme Stephen Toulmin²¹⁴ ou Bruno Latour²¹⁵ comme le mouvement qui annonçait la fin de la modernité (ou la preuve que nous n'y étions jamais entrés), ce qui les a poussés à penser une nouvelle périodisation de l'Histoire. Ainsi Toulmin voit 1610 comme l'année pivot vers la modernité pour diverses raisons : c'est l'année de publication du *Sidereus Nuncius* de Galilée (ou l'abolition des limites terrestres) et c'est l'un des départs envisagés de l'Anthropocène (c'est-à-dire un retour brutal à ces mêmes limites). Il y voit comme événement principal l'assassinat du roi Henri IV, et avec lui la mort de toutes les tentatives de tolérance religieuse, d'ouverture et de pluralisme. 1610 serait alors l'année qui marquerait le tournant vers les Lumières, le rationalisme, la certitude, la science cartésienne, et le traité de Westphalie. En quelques années, écrit-il, la matière est désanimée, tue, et on ne voit un ordre possible que dans l'absence totale d'autonomie pour les peuples et les choses :

« Les [contestataires radicaux de l'époque] ont pris toutes les propositions [des naturalistes] pour vider les masses *physiques* [c'est-à-dire la Matière] de toute capacité spontanée d'action et de mouvement, comme le pendant des propositions pour vider les masses *humaines*, [à savoir les "classes inférieures"] de toute capacité autonome pour l'action et donc pour l'indépendance sociale. Ce qui nous paraît une question de physique de base, ils le mettaient exactement dans le même sac que les efforts pour réimposer l'ordre inéquitable de la société auquel ils avaient échappé dans les années 1640²¹⁶ ».

Voilà pour Toulmin les circonstances dans lesquelles est née la modernité. Or, de concert avec Latour, il croit voir dans la naissance des préoccupations écologiques la fin de l'ère moderne caractérisée par une certitude absolue et omniprésente. L'écologie porte, pour eux, l'espoir d'un retour du pluralisme, de la casuistique, du relativisme, du raisonnable (par opposition au rationnel), ainsi que d'une attention redoublée aux humains comme aux non-humains, aux religions comme aux arts. Or, il nous semble en effet que, dans l'écologie du pape François, le fait de recourir à la notion de « création » participe à la fin de la conception moderne de la matière comme étant inerte.

Les « choses », dans *Laudato si'*, sont de nouveau investies d'une présence divine. Le pape François ne donne pas à voir une Terre sacralisée, mais il est aisé de déceler dans son

²¹⁴ Stephen Toulmin, *Cosmopolis: the hidden agenda of modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

²¹⁵ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

²¹⁶ Stephen Toulmin, 1990, *op.cit.*, p.121, cité, traduit et souligné par Bruno Latour, *Face à Gaïa, op. cit.*, pp. 244-245.

argumentaire l'influence de Leonardo Boff, en particulier de sa vision du monde comme un panthéisme : Dieu est présent en tout, et tout est présent en Dieu (à la différence du panthéisme, selon lequel tout est Dieu). Ce n'est donc pas d'un retour au totémisme dont il s'agit. En effet, il n'est pas question d'identifier le divin aux êtres et aux choses, mais de les emplir d'une présence divine. Les puissances d'agir sont ainsi multipliées. Pour la première fois dans le Magistère catholique, les éléments naturels (la terre, le sol, l'eau, etc.) sont reconnus comme *agencies*, au sens que donne Bruno Latour à ce mot : ils sont nos « frères », nos « sœurs », ou notre « mère ». « Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur notre mère la Terre, qui nous soutient et nous gouverne » (LS 1), clame le pape dès la première phrase, avec les mots de François d'Assise. Voilà l'aspect qui avait entièrement disparu sous la poussière du temps, et dans la violence des guerres de religion. Lorsque protestants et catholiques s'opposent sur les questions du nombre des élus qui seront sauvés, et de la part de la grâce ou de l'effort dans ce salut, le sort des non-humains est tout à fait laissé pour compte. Puisque toutes les parties du monde sont réinvesties de présence divine, l'écologie catholique prône une fraternité avec les créatures, dans la conscience d'une communauté de création avec le monde. Dans une traduction plus exacte du cantique de François d'Assise qui a donné son titre à l'encyclique, il est d'ailleurs dit « Loué sois-tu *par* toutes tes créatures », et non *pour*, ce qui illustre mieux l'idée de communion dans la vie donnée par le créateur.

S'il ne s'agit pas d'un retour au totémisme supposément initial, c'est tout de même d'un retour dont il s'agit, mais aux textes saints, à la tradition première. L'écologie chrétienne se base certes sur l'exemple de François d'Assise, mais aussi sur des courants présents tout au long de l'histoire, bien que rarement majoritaires. Que l'on relise, par exemple, les multiples *Hexamérons*, commentaires de la Genèse et des six jours de la création, auxquels se sont adonnés les Pères de l'Antiquité chrétienne (Basile de Césarée²¹⁷, Origène²¹⁸, Augustin²¹⁹, Grégoire de Nysse²²⁰, Ambroise de Milan²²¹, Jean Chrysostome²²²), du Haut Moyen-Âge (Bède, Alcuin, Raban Maur), du XII^e siècle roman (Abélard, Honoré d'Autun, Thierry de

²¹⁷ Basile de Césarée, *Homélie sur l'Hexaéméron*, traduit par Stanislas Giet, Paris, Cerf, 1968.

²¹⁸ Origène, *Homélie sur la Genèse*, traduit par L. Doutreleau, Paris, Cerf, 1976.

²¹⁹ Augustin d'Hippone, « De la Genèse au sens littéral », in Abbé Raulx (dir.), *Œuvres complètes de Saint Augustin*, t. 4, livre I.

²²⁰ Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, traduit par Jean Laplace, Paris, Cerf, 2011.

²²¹ À notre connaissance, il n'existe pas de traduction du manuscrit latin produit à l'abbaye de Cîteaux au XII^e siècle de l'Hexameron d'Ambroise. Ce manuscrit peut se consulter en ligne : <[²²² Jean Chrysostome, *Sermons sur la Genèse*, traduit par Laurence Brottier, Paris, Cerf, 1998.](http://patrimoine.bm-dijon.fr/pleade/ead.html?id=FR212316101_citeaux&c=FR212316101_citeaux_D11010302#!{%22content%22:[%22FR212316101_citeaux_D11010302%22,false,%22%22]}>(consulté le 4 juillet 2023).</p></div><div data-bbox=)

Chartres), du XIII^e siècle scolastique (Bonaventure), ou encore sous Louis XIV les précepteurs royaux (Fénelon) et sous la Restauration les catéchistes romantiques (l'abbé Gaume)²²³.

C'est ainsi qu'il convient de dépasser le dualisme entre sujets et objets : de l'un à l'autre, un gradient, et un mélange de figurations humaines et non-humaines. Il n'y a, en tout cas, pas de désanimation possible des objets²²⁴.

Bruno Latour s'attèle d'ailleurs à montrer que c'est le cas jusque dans la science elle-même, malgré ses tentatives de réification du monde. Prenant l'exemple d'un article académique sur un peptide, il note des formulations lui reconnaissant un rôle (en l'occurrence, un rôle pour « coordonner les réponses du système endocrinien »). « Avoir une fonction, c'est sa manière à lui d'avoir des buts, en tout cas d'être défini comme un vecteur, et donc comme un agent²²⁵ ». L'idée, bien sûr, n'est pas d'ajouter au monde une cohérence qu'il n'a pas, mais de chercher à ne pas le désanimer pour autant, en faisant de ses organismes de simples passagers inertes et passifs d'un système physico-chimique. Comprendre en quoi la Terre est active n'est pas lui donner une âme²²⁶. Plus encore : « Plus vous généralisez la notion d'intentionnalité à tous les acteurs, moins vous détectez d'intentionnalité dans la totalité [...]. Avec Gaïa, Lovelock ne nous demande pas de croire à une seule Providence, mais en autant de Providences qu'il y a d'organismes sur Terre²²⁷ ».

Or en effet, pour devenir moral à la façon moderne (à la suite de Kant par exemple), il faut se mettre à l'abri du monde et regarder les choses comme un spectacle. La nature fait silence, seul moyen d'entendre en nous la voix de la morale, voix sans relation aucune avec celle de la nature. Mais nous savons que « la tempête et les éléments qui la composent semblent bien vivants. Pour reprendre le langage de l'analyse littéraire, ce ne sont pas de simples figurants, mais des acteurs de plein exercice »²²⁸. D'où l'importance, pour Bruno Latour en tout cas, de la pensée de Lovelock, qui voit la Terre comme un être vivant, un tout, « dont l'auteur nous dit qu'elle est un être, qui pose des questions et exige des réponses et que, même si nous ne

²²³ Jean Bastaire, « L'exigence écologique chrétienne », *Études*, 2005/9 (Tome 403), pp. 203-211.

²²⁴ C'est l'intuition de la théorie de l'acteur-réseau, dans laquelle s'inscrit Bruno Latour. Voir par exemple un des articles fondateurs de ce mouvement, par Michel Callon : « Éléments pour une sociologie de la traduction », *L'Année sociologique*, n° 36, 1986, pp. 169-208.

²²⁵ Bruno Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.* p. 76.

²²⁶ *Ibid.* p. 116. Voir aussi Jakob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, traduit par Philippe Muller, Paris, Pocket, 2004.

²²⁷ *Ibid.* p. 133.

²²⁸ Bruno Latour et Émilie Hache, « Morale ou moralisme », *Raisons politiques*, n°34, mai 2009, p. 143-166.

parvenons pas à l'entendre, elle peut devenir – elle est déjà devenue –, un « ennemi » qui pourrait se venger. Se venger de quoi ? De notre désengagement moral à son égard²²⁹ ».

En cessant de prendre les êtres non-humains pour des objets, une question se pose : comment interagir avec ce monde empli de puissances d'agir ? Nous verrons que, si nous pouvons fréquemment être affectés par les « choses », le travail est le seul lieu d'une relation *réci-proque*, qui nous permet à notre tour de toucher, façonner, transformer les choses.

2.7. Une critique de l'anthropocentrisme « déviant »

Afin prendre en compte les êtres qui nous entourent, l'encyclique *Laudato si'* critique l'anthropocentrisme « moderne », qu'elle considère comme « dévié » (LS 68, 69, 118, 119 et 122) voire « despotique » — celui-là même que les penseurs chrétiens Hélène et Jean Bastaire appellent « anthropolâtrie »²³⁰.

« Le Catéchisme remet en cause, de manière très directe et insistante, ce qui serait un anthropocentrisme déviant : “Chaque créature possède sa bonté et sa perfection propres [...] Les différentes créatures, voulues en leur être propre, reflètent, chacune à sa façon, un rayon de la sagesse et de la bonté infinies de Dieu. C'est pour cela que l'homme doit respecter la bonté propre de chaque créature pour éviter un usage désordonné des choses” » (LS 69).

« Une présentation inadéquate de l'anthropologie chrétienne a pu conduire à soutenir une conception erronée de la relation entre l'être humain et le monde. Un rêve prométhéen de domination sur le monde s'est souvent transmis » (LS 116).

Il ne s'agit pas pour autant d'abandonner l'idée que l'humain est façonné « à l'image de Dieu » (Gn 1, 26) et seul être vivant « *capax Dei* »²³¹. Le pape se garde bien, en particulier, de tomber dans le biocentrisme et de gommer la particularité humaine : les humains sont dotés d'une

²²⁹ Notons bien que Gaïa est un personnage de fiction. Latour poursuit en précisant : « Vous remarquerez que je continue à utiliser la métaphore de la “Terre vivante” : n'allez pas croire pour autant que j'imagine Gaïa douée de sensations ou que je la conçoive vivante comme un animal ou une bactérie ».

²³⁰ Jean et Hélène Bastaire, *Pour une écologie chrétienne*, Paris, Cerf, 2004, p. 75.

²³¹ Augustin d'Hippone, *De la Trinité*, traduit par M. Devoille, Bar-le-Duc, 1868 [en ligne] <<https://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Staugustin/trinite/livre14.htm>> (consulté le 10 juin 2023), livre XIV (chapitre 4, § 6 et chapitre 8, § 11).

« dignité particulière » (LS 154), tandis que les autres êtres ont seulement une « valeur propre » (LS 16). Il suit en cela la tradition de la doctrine sociale catholique :

« Une conception correcte de l'environnement ne peut pas, d'une part, réduire de manière utilitariste la nature à un simple objet de manipulation et d'exploitation, et elle ne doit pas, d'autre part, l'absolutiser et la faire prévaloir sur la personne humaine au plan de la dignité » (*Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, §463).

« Le Magistère a motivé son opposition à une conception de l'environnement s'inspirant de l'écocentrisme et du biocentrisme, car celle-ci "se propose d'éliminer la différence ontologique et axiologique entre l'homme et les autres êtres vivants, en considérant la biosphère comme une unité biotique de valeur indifférenciée. On en vient ainsi à éliminer la responsabilité supérieure de l'homme en faveur d'une considération égalitariste de la "dignité" de tous les êtres vivants" » (*Compendium* §463)

Mais pour François, l'anthropocentrisme doit au contraire justifier une plus grande responsabilité (ce mot apparaît 47 fois dans *Laudato si'*), plutôt qu'une éthique utilitariste. « Cette responsabilité vis-à-vis d'une terre qui est à Dieu implique que l'être humain, doué d'intelligence, respecte les lois de la nature et les délicats équilibres entre les êtres de ce monde » (LS 68). À l'inverse, une « joyeuse irresponsabilité » ne peut entraîner qu'une « écologie superficielle ou apparente » (LS 59).

Pour conclure, la critique d'un « anthropocentrisme dévié » conduit le pape François à rassembler humains et non-humains au sein d'une même communauté et d'un même but :

« La fin ultime des autres créatures, ce n'est pas nous. Mais elles avancent toutes, avec nous et par nous, jusqu'au terme commun qui est Dieu, dans une plénitude transcendante où le Christ ressuscité embrasse et illumine tout ; car l'être humain, doué d'intelligence et d'amour, attiré par la plénitude du Christ, est appelé à reconduire toutes les créatures à leur Créateur » (LS 83).

Nous aurons à développer la question de l'activité humaine (et donc du travail) pour mieux comprendre ce que devient alors l'anthropocentrisme chrétien, s'il n'est plus dévié (point 3).

2.8. « Garder le jardin du monde » : du bon usage de la technique

Jusqu'à maintenant, nous avons compris que les relations à la nature prônées par l'Église étaient celles qui s'appuyaient sur les textes saints, en particulier le récit de la Genèse et les épîtres de Paul. La science, et spécifiquement le développement de la théorie de l'évolution, a longtemps été perçue comme un obstacle à la conception chrétienne du monde, créé par Dieu et orienté vers lui. Nous en avons rappelé les lignes principales d'opposition. Cependant, alors que ces discordes sont dépassées et que l'Église semble avoir reconnu l'utilité de la science pour connaître la nature et ainsi tendre vers son créateur, les tensions avec la science restent présentes. Pourquoi ? Parce que le « juste » rapport à la nature prêché par l'Église a évolué, qu'il n'est plus celui d'une domination, mais d'une protection. En cela, le Magistère catholique, s'il ne s'oppose plus au projet scientifique, se heurte à quelques-unes de ses dérives — ou, ce qu'il considère comme telles. Le pape François insiste ainsi sur la rationalité de la foi, qui n'entre pas en contradiction avec la science mais peut au contraire s'appuyer sur elle pour avoir accès à la nature, et joindre ainsi un regard scientifique et un regard théologique, ou mystique. On comprend donc que la science n'entre pas en contradiction avec la foi, mais à condition qu'elle soit portée par elle. C'est l'idée de Leonardo Boff, selon lequel

« l'écologie, plus que toute autre science, nous place face à la nature en tant qu'entité organique, différenciée et unique. Elle nous aide à comprendre le concept théologique de création, par lequel Dieu et l'univers se différencient et en même temps s'unissent²³² ».

Encore une fois, le pape ne condamne pas (ou plus) les sciences *per se* ; le terme, quand il est critiqué, est toujours associé à un autre : « technologie », pour insister sur l'idée que c'est l'asservissement de la science par la technique qui pose problème. Plus explicite est son expression de « paradigme technocratique », c'est-à-dire la tendance à avoir une conception baconienne de la nature, et à penser toutes les relations sous le mode de l'efficacité — au détriment de l'émerveillement devant le beau, le gratuit. La science nucléaire, la biotechnologie, l'informatique et la connaissance de notre ADN seuls sont mis à l'écart, comme constituant un danger trop objectif et trop grand pour l'humanité et la nature (LS 104). La nature est d'abord création (LS 76), c'est-à-dire don gratuit de Dieu, et non une fin en soi²³³. Loin de vouloir retourner à une « époque des cavernes » (LS 114), le texte invite à ralentir la

²³² Leonardo Boff, *La Terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*, traduit par Alexandra Delfolly, Paris, Albin Michel, 1994, p. 74.

²³³ Benoît XVI, dans *Caritas in veritate*, prônait déjà cette conception.

marche de la technologisation, et à porter un regard critique sur les conséquences (y compris les progrès) que cette dernière a apportées. Parmi ces conséquences, et en premier lieu, il y a l'état du monde, dont la description tient lieu de premier chapitre (« Ce qui se passe dans notre maison »). Cette critique prend la suite de celle qui constitue la source de la crise de la modernité : la remise en question de la vision comtienne du progrès technique comme progrès moral et social. C'est bien à une conception de la nature qui précède la révolution scientifique que le pape fait constamment référence, toutefois son usage répété de l'œuvre du théologien Romano Guardini²³⁴ ne se veut pas critique de la modernité en soi, encore une fois, mais de ses excès. L'influence de Guardini est d'ailleurs philosophique plus que théologique²³⁵, faisant de François le troisième pape consécutif à former une pensée influencée par la tradition phénoménologique. C'est cette influence, en grande partie, qui permet une critique de la relation humaine à la nature.

En somme, mettre fin à un « anthropocentrisme despotique » se traduit par l'abandon du « paradigme technocratique » et du « mythe du progrès » (LS 60 et 78). Il s'agit là d'une proposition originale, puisque le concile Vatican II par exemple s'était montré plus conciliant avec l'anthropocentrisme moderne : « Croyants et incroyants sont généralement d'accord sur ce point : tout sur la terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet » (GS 12). À l'inverse ici : « Aujourd'hui croyants ou incroyants, nous sommes d'accord sur le fait que la terre est essentiellement un héritage commun dont les fruits doivent bénéficier à tous » (LS 93).

En tout état de cause, l'évolution quant au rapport collectif à la nature est claire, et entend dissoudre complètement toute possibilité d'une nouvelle accusation telle que celle de Lynn White :

« Nous ne sommes pas Dieu. La terre nous précède et nous a été donnée. Cela permet de répondre à une accusation lancée contre la pensée judéo-chrétienne : il a été dit que, à partir du récit de la Genèse qui invite à « dominer » la terre (cf. Gn 1, 28), on favoriserait l'exploitation sauvage de la nature en présentant une image de l'être humain comme dominateur et destructeur. Ce n'est pas une interprétation correcte de la Bible, comme la comprend l'Église. S'il est vrai que, parfois, nous les chrétiens avons mal interprété les Écritures, nous devons rejeter aujourd'hui avec force que, du fait d'avoir été créés à l'image de Dieu et de la mission

²³⁴ Romano Guardini, *La Fin des temps modernes*, traduit de l'allemand par Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1952.

²³⁵ Mark Shiffmann, "Between the Knower & the Known. Laudato si' & the limits of the scientific spirit", *Commonweal*, Mars 2016, pp. 15-17.

de dominer la terre, découle pour nous une domination absolue sur les autres créatures. Il est important de lire les textes bibliques [...] et de se souvenir qu'ils nous invitent à « cultiver et garder » le jardin du monde (cf. Gn 2, 15) » (LS 67).

2.9. *Quelques implications pour la doctrine de la loi naturelle*

Il importe, à ce stade, de préciser la nouveauté que les éléments mentionnés ci-dessus impliquent sur le sujet épineux de la loi naturelle. D'après la Commission théologique internationale, la doctrine de la loi naturelle « affirme en substance que les personnes et communautés humaines sont capables, à la lumière de la raison, de discerner les orientations fondamentales d'un agir moral conforme à la nature même du sujet humain et de les exprimer de façon normative sous forme de préceptes ou commandements. Ces préceptes fondamentaux, objectifs et universels, ont vocation à fonder et à inspirer l'ensemble des déterminations morales²³⁶ ».

Cette idée d'un agir moral conforme à ladite « nature humaine » est issue d'une longue histoire conceptuelle, que nous ne développons pas ici. Précisons seulement que depuis la théologie du Moyen-Âge, l'agir moral se discerne dans le for intérieur et en observant la nature extérieure : le monde « créé » est vu comme un livre qui peut être lu et interprété. Cela se justifie par les Écritures : « Depuis la création du monde, on peut voir avec l'intelligence, à travers les œuvres de Dieu, ce qui de lui est invisible : sa puissance éternelle et sa divinité » (Rm 1:20) ; ou encore le psaume 18, qui débute ainsi : « Les cieux proclament la gloire de Dieu, le firmament raconte l'ouvrage de ses mains. / Le jour au jour en livre le récit et la nuit à la nuit en donne connaissance. / Pas de paroles dans ce récit, pas de voix qui s'entende ; / mais sur toute la terre en paraît le message et la nouvelle, aux limites du monde. ». Augustin d'Hippone écrit à ce sujet :

« Le visage même de la création est un grand livre. Regardez, examinez et lisez ce livre de haut en bas. Dieu n'a pas fait de lettres d'encre par lesquelles vous pourriez le connaître. Il a placé

²³⁶ Commission théologique internationale, doc. XXIV, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, 2009, §9.

sous vos yeux tout ce qu'il a fait. Pourquoi cherchez-vous un plus grand témoignage ? Le ciel et la terre te crient : «Dieu m'a fait»²³⁷. »

Le fait que la Création soit signifiante implique qu'en elle se trouvent des indications fondamentales sur l'« agir moral », sur l'action juste pour être « images de Dieu ». Si bien que l'agir moral se discerne, dans son for intérieur, en même temps qu'il est confirmé par la lecture du « livre de la Création ».

D'ailleurs, la loi naturelle étant fondée sur la raison, elle n'est pas vue comme étant le monopole du christianisme, mais commune à tous (la loi est inscrite dans les cœurs, disent les Évangiles et Paul de Tarse). « Pour les Pères de l'Église, le *sequi naturam* et la *sequa Christi* ne s'opposent pas. Au contraire, ils adoptent généralement l'idée stoïcienne selon laquelle la nature et la raison nous indiquent quels sont nos devoirs moraux²³⁸ ».

Or, le fait que l'agir moral se lise dans la raison et dans la nature entraîne une ambivalence, qui est déjà présente chez Thomas d'Aquin (Ia IIae, q 94, a 2), sur la manière de comprendre la loi naturelle : la loi naturelle est ce qui est conforme à la nature de l'homme mais cette nature est « double », car l'homme est à la fois un animal parmi d'autres (la loi naturelle est alors ce qui fait que l'homme est incliné à faire « ce que font les autres animaux ») et aussi un être de raison (ce qui est conforme à la nature de l'homme est alors ce qui peut être découvert comme bien par la raison humaine). L'insistance sur la première dimension uniquement (qui a certes le mérite de rappeler que l'homme est inclus dans la nature et n'est pas pur esprit) a pu conduire à des dérives de la loi naturelle qui feraient croire que la nature est immédiatement porteuse de significations morales. Or, explique la Commission théologique internationale, les derniers siècles du Moyen-Âge voient un renforcement du courant volontariste (transcendance du sujet libre par rapport à tous les conditionnements), contre le naturalisme qui tendait à assujettir Dieu aux lois de la nature. Les décisions sont liées à la seule volonté, déliée de son ordination intrinsèque au bien, plutôt qu'à la raison comme chez saint Thomas d'Aquin. La force de la loi est proportionnelle à la seule volonté du législateur. *Auctoritas, non veritas, facit legem*, écrit même Thomas Hobbes. Si bien que :

« sous prétexte de préserver l'absolue souveraineté de Dieu sur la nature, le volontarisme prive celle-ci de toute intelligibilité interne. La thèse de la *potentia Dei absolutia*, selon laquelle Dieu

²³⁷ Augustin sur Matthieu 11:25,26 (Sermon 30), cité par Dennis Danielson, ““Propter nos” and *Paradise Lost*. Reading and Inhabiting “This Pendent World””, in D.H. Williams & Philip J. Donnelly (dir.), *Transformations in Biblical Literary Traditions. Incarnation, Narrative, and Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2004, pp. 42-59. Notre traduction.

²³⁸ *Ibid.* §26.

pourrait agir indépendamment de sa sagesse et de sa bonté, relativise toutes les structures intelligibles existantes et fragilise la connaissance naturelle que l'homme peut en avoir. La nature cesse d'être un critère pour connaître la sage volonté de Dieu : l'homme ne peut attendre cette connaissance que d'une révélation²³⁹ ».

C'est précisément sur cette dernière évolution que revient le pape François. C'était déjà clair chez Benoît XVI, mais François insiste : l'agir moral se discerne dans le for intérieur, mais s'ordonne également à la volonté divine dans la connaissance naturelle que nous pouvons en avoir – ré-ancrant par là le spirituel sur Terre. Notons d'ailleurs que François s'appuie beaucoup moins que Jean-Paul II ou Benoît XVI sur la doctrine de la loi naturelle, et beaucoup plus sur la Bible.

3. Le travail comme création : un anthropocentrisme d'intendance ou de citoyenneté

« La parole qui s'adressa à Jérémie de la part du SEIGNEUR : “Descends tout de suite chez le potier ; c'est là que je te ferai entendre mes paroles”²⁴⁰. »

3.1. Spiritualité et théologie du travail

Tous les noms européens du travail signifient fatigue, effort, et servent aussi à désigner les douleurs de l'enfantement : *labor* en latin et en anglais, est de même racine que *labare* (« trébucher sous un fardeau »). *Ponos* en grec et *Arbeit* en allemand, évoquent la pauvreté (*penia* en grec, *Armut* en allemand). C'est d'ailleurs par le fait qu'il travaille qu'un esclave se

²³⁹ *Ibid.* §30.

²⁴⁰ Livre de Jérémie, 18, 1-2.

distingue d'un citoyen grec. Le mot *travail* en français fait référence à un instrument de torture. Même Hésiode, qui passe pour l'un des rares défenseurs du travail dans l'Antiquité, fait du travail dur le premier fléau de l'Homme.

Comme nous l'avons vu dans le point 1.4, le christianisme marque un tournant vis-à-vis de ces approches, car le travail y est loué alors même qu'il demande un effort : il est le premier rempart contre l'oisiveté, mère de tous les vices. Ce que Hannah Arendt a choisi de distinguer²⁴¹, le christianisme avait tenté de le réconcilier : le travail et l'œuvre, le *ponos* et l'*ergon*, la peine et la dignité. Travail manuel et travail intellectuel sont autant valorisés l'un que l'autre, en grande opposition vis-à-vis de la Grèce antique. Jésus est artisan ; la règle de saint Benoît mêle travail manuel et prière comme horizon d'une vie juste... Le travail manuel a quelque chose à voir avec la relation avec le monde qui nous entoure, puisqu'il implique de le transformer. De façon caractéristique, le « travail intellectuel » est rarement abordé dans la doctrine sociale de l'Église. Par exemple dans *Laudato si'*, quand le pape veut évoquer d'autres types de travail que le travail manuel ou agricole, il écrit gauchement : « Nous ne parlons pas seulement du travail manuel ou du travail de la terre, mais de toute activité qui implique quelque transformation de ce qui existe, depuis l'élaboration d'une étude sociale jusqu'au projet de développement technologique. » (LS 125). En bref, s'il n'y a pas d'opposition entre ouvrage et peine, il n'y a pas non plus de dualisme, avec d'une part l'intellect, de l'autre les mains : « la principale ressource de l'homme, c'est l'homme lui-même. C'est son intelligence qui lui fait découvrir les multiples manières dont les besoins humains peuvent être satisfaits » (LS 338).

La question du travail est cruciale pour l'Église, qui en fait la clé de toute la question sociale. La condition des ouvriers constitue le thème central de *Rerum novarum* (1891), première encyclique sociale. Ce qu'on appelle à sa suite « doctrine sociale de l'Église » affirme que le travail est l'occasion d'une expression personnelle de chacun dans la nature ; qu'il est une nécessité pour la subsistance ; et enfin, qu'il a une signification sociale. Dans sa grande encyclique sur le travail, le pape Jean-Paul II écrit :

« de bien des façons, il est possible de se servir du travail *contre l'homme* [...]. Tout ceci plaide pour l'obligation morale d'unir l'ardeur au travail comme vertu à un *ordre social du travail*, qui permette à l'homme de "devenir plus homme" dans le travail, et lui évite de s'y dégrader en usant ses forces physiques (ce qui est inévitable, au moins jusqu'à un certain point), et surtout en entamant la dignité et la subjectivité qui lui sont propres » (LE 9).

²⁴¹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par Georges Fradier, Paris, Pocket, 2002.

C'est-à-dire que l'ambivalence du travail dans la tradition catholique, entre peine et dignité, ne doit pas être une excuse pour que le travail desserve et exploite l'Homme. La première encyclique sociale défendait déjà un « juste salaire », des conditions de travail respectant les personnes et un droit au repos, qui doit entrer dans « tout contrat passé entre patrons et ouvriers » : « Là où cette condition n'entrerait pas, le contrat ne serait pas honnête » (RN 33).

Qu'est-ce qui, dans le travail tel qu'il est compris dans la doctrine sociale catholique, permet à l'homme de « devenir plus homme » ? Est-ce parce qu'il y est particulièrement « image de Dieu » ? Le Père, pourtant, ne travaille pas, il crée par sa parole. Le Christ, en revanche, travaille avec son père Joseph, et complimente ceux qui travaillent. Il est possible de défendre que l'Esprit travaille également, et continue l'œuvre du Père. Est-ce la raison pour laquelle les écrits pauliniens regorgent d'injonctions à travailler, à gagner son pain, à n'être un poids pour personne, etc. ? Ou fonde-t-on cette conviction anthropologique sur la mission donnée à Adam et Ève de cultiver et garder le jardin, dans le récit du mythe de la Genèse ? La lecture des récits de la Genèse fait voir en effet le travail comme une *mission* humaine : celle de parachever la création en l'humanisant. La création est livrée au service de la créature.

« “Emplissez la terre et soumettez-la (Gn, 1, 28.)” : la Bible, dès sa première page, nous enseigne que la création entière est pour l'homme, à charge pour lui d'appliquer son effort intelligent à la mettre en valeur, et, par son travail, la parachever pour ainsi dire à son service », écrit Paul VI dans *Populorum progressio* (§22). Dans de nombreux passages de la Bible, le travail est l'activité normale de l'homme, « et se réjouir de ses fruits [est] un don de Dieu²⁴² puisque chacun est tout naturellement rétribué selon ses œuvres²⁴³ »²⁴⁴. La centralité du travail dans la vie humaine ne se réduit pas, pour autant, à une spiritualisation du travail (la sanctification puritaine de l'effort) comme celle que Max Weber décrit dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905). L'auteur y oppose d'ailleurs précisément le niveau social des catholiques et protestants... Nous verrons plutôt que le travail est ce qui permet à la personne humaine de s'épanouir, sans être ce qui structure la personne humaine (l'âme humaine, créée par Dieu, n'est pas le fruit du travail humain).

²⁴² « Évite les mots qui conduisent au péché et font dire devant le messenger de Dieu : “C'est une erreur !”. Faudrait-il que Dieu s'irrite de tes propos et ruine le travail de tes mains ? » (Ecclésiaste 5,18).

²⁴³ Par exemple Psaume 61, 13 : « tu rends à chaque homme selon ce qu'il fait. ». Ou encore première lettre de Paul aux Corinthiens, 15, 58 : « Ainsi, mes frères bien-aimés, soyez fermes, soyez inébranlables, prenez une part toujours plus active à l'œuvre du Seigneur, car vous savez que, dans le Seigneur, la peine que vous vous donnez n'est pas perdue. »

²⁴⁴ Discours de Paul VI à l'OIT pour son cinquantenaire, 1969, §3.

Les transformations du travail suite aux révolutions industrielles donnent donc naissance à une doctrine sur le travail, mais pas immédiatement à une théologie pour autant. Comme on vient de le voir, il s'agit plus d'un souci pastoral depuis Léon XIII que d'une véritable clarté philosophique et théologique sur les raisons fondamentales de la dignité du travailleur. L'aristotélicien Marie-Dominique Philippe écrit au sujet du manque de théologie du travail :

« La philosophie scolastique thomiste, c'est un fait, a négligé d'étudier le travail et l'art comme des éléments essentiels de la formation de la personne humaine. Et ce phénomène s'est étendu à tous les développements de la théologie, de la doctrine sacra. [...] Et il fallut l'enseignement du pape Jean Paul II sur le travail pour inciter les théologiens à se réveiller²⁴⁵. »

Les papes entendent plutôt réveiller les consciences sur des thèmes de justice sociale. C'est ainsi que Christine Gautier résume :

« Paradoxalement, la réflexion sur le thème a pris une tournure moralisante ou exhortative, relevant du souci pastoral en défense de la dignité humaine des ouvriers, sans que se développe en amont une réflexion sur le lien entre le travail et le sens de la vie dans son acception ultime et intégrale. En théologie, il est fréquent que le sens de la vie soit disjoint entre le quotidien et l'ultime. Le sens quotidien, trop faible et mêlé de contingence, devrait s'effacer devant le sens ultime, le seul qui soit plein et capable d'orienter une vie²⁴⁶. »

Tout au long de la lente élaboration de la doctrine sociale de l'Église, le travail est vu comme une nécessité, un droit à défendre pour chacun. Une mission : « Chaque travailleur est la main du Christ qui continue à créer et à faire du bien » (*Compendium*, 265, cf. Saint Ambroise, *De obitu Valentini consolat*). Plus encore : pour le pape François, « avec le travail, [les hommes et femmes] sont "oints de dignité"²⁴⁷ ». La nécessité et la valeur très positive du travail dans la tradition catholique ne sont d'ailleurs peut-être pas étrangères à l'émergence de l'éthique protestante du capitalisme, qui renforce cette tendance, ainsi qu'à la mutation de cela en une absolue centralité du travail pour Adam Smith (qui en fait l'origine de toute richesse) ou John Locke (qui en fait la source de toute propriété). L'absence de justification théorique claire de l'affirmation de la nécessité du travail donne raison à Dominique Méda et sa critique du « schème utopique du travail²⁴⁸ » selon lequel le travail est l'essence de l'homme. Nous

²⁴⁵ Marie-Dominique Philippe, « Travail, art, personne », *Aletheia* n°14.

²⁴⁶ Christine Gautier, *Collaborateurs de Dieu. Providence et travail humain selon Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2015, p. 9.

²⁴⁷ « Rencontre avec le monde du travail », discours du pape François (visite pastorale à Gênes), établissement de l'Ilva, 27 mai 2017.

²⁴⁸ Dominique Méda, *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995, p. 20. Pour l'autrice, ce schème utopique est commun au catholicisme, au marxisme et à l'humanisme.

garderons cette critique en tête, et étudierons la tradition sociale catholique sur le travail en scrutant l'existence d'une réponse valable à cette critique. Sur quoi se fonde l'idée que le travail est une catégorie centrale, anthropologique, spirituelle ?

Pour commencer de répondre à cette question, nous allons voir, dans les deux parties qui suivent, comme la dignité du travailleur se repose d'abord sur la défense des conditions justes de travail puis passe subtilement au détail de son contenu. Car dans *Laudato si'* encore, le travail est une nécessité, un chemin de croissance personnelle, de développement humain (LS 128), en lien avec la vocation de chacun (LS 128 et 27).

D'abord, donc, pour que le travail humain soit respecté et valorisé, les textes du Magistère insistent sur l'importance de donner à tous l'accès au travail, ainsi que sur la justice et la dignité des conditions de travail. Les encycliques, telles que *Rerum novarum* (1891, Léon XIII) ou *Laborem exercens* (1981, Jean-Paul II), défendent les droits des travailleurs : juste rémunération, mesures sociales privilégiant la famille, promotion de la femme au travail sans l'obliger à délaisser ses fonctions familiales, protections sociales, droit d'association et de former des syndicats. Ce sont là des responsabilités sociétales, et non seulement des entreprises, puisque la société est toujours « l'employeur indirect » (LE 17). À la fin du XIX^e siècle, il s'agit là de préconisations exigeantes, puisque les syndicats, s'ils existaient, étaient souvent dirigés par la classe patronale. La pensée sociale chrétienne dépasse le paternalisme, en donnant l'initiative aux employés. Sous l'influence de patrons chrétiens comme Léon Harmel, c'est une mise en application concrète du principe de subsidiarité, qui « recommande que les décisions soient prises au plus près des parties prenantes²⁴⁹ ».

Dans le cas de *Rerum novarum*, en 1891, le travail salarié est une nouveauté.

« Le travail devenait une marchandise qui pouvait être librement acquise et vendue sur le marché et dont le prix n'était établi qu'en fonction de la loi de l'offre et de la demande, sans tenir compte du minimum vital nécessaire à la subsistance de la personne et de la famille » (RN 4).

La société est divisée par le conflit entre le capital et le travail (en d'autres termes, la « question ouvrière »), d'où l'insistance de Léon XIII sur les droits fondamentaux des travailleurs. Ces derniers sont garants de la dignité du travailleur, et du même coup de la dignité du travail, par laquelle s'entretient la vie : « Travailler, c'est exercer son activité dans le but de se procurer ce

²⁴⁹ Voir le site élaboré par le Ceras, à la demande de la Conférence des Évêques de France : <<https://www.doctrine-sociale-catholique.fr/les-principes/50-subsidiarite>> (consulté le 24 septembre 2020).

qui est requis pour les divers besoins de la vie, mais surtout pour l'entretien de la vie elle-même. *Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front* (Gn 3, 19) » (RN 34). Le pape Léon XIII, dans sa défense des travailleurs et du travail, prône le droit à la propriété privée comme juste rétribution du travail, mais rappelle que cette propriété privée est soumise à la « destination universelle » des biens de la Terre.

Rerum novarum est fondatrice de la doctrine sociale de l'Église, et toutes les encycliques qui la suivent restent sur la même ligne d'association entre travail et nécessité, d'une part, et travail et dignité, d'autre part. Plus tard, dans la seconde partie du XX^e siècle, une théologie du travail voit le jour, principalement sous l'influence du théologien Marie-Dominique Chenu : le travail y est restitué dans le plan de Dieu en rapport avec le dessein créateur et sauveur. Face à la philosophie du travail qui le disqualifie (Hannah Arendt, Josef Pieper) par une analyse critique de la condition moderne et de son exaltation du travail, la théologie du travail restitue au travail sa densité. Pour cela, elle affirme qu'il faut reconnaître en l'Homme la conjonction de l'esprit et de la matière, ce qui permet de réintégrer l'activité transitive dans la perfection de l'homme. Cela suppose une certaine option théologique affranchie de toute dualité, comme l'exprime Marie-Dominique Chenu :

« Pour le théologien qui, avec saint Thomas d'Aquin, tient au contraire pour l'union substantielle de l'âme et du corps, pour l'unité ontologique et psychologique de l'homme sous la diversité hiérarchisée de ses fonctions, la supériorité de l'esprit sous la matière n'implique point cette indépendance vis-à-vis de la matière, par quoi la perfection de l'œuvre, simple matière amorphe dont les lois internes ne seraient que des "moyens" pour une fin transcendante²⁵⁰ ».

Les dimensions humaines (spirituelle et corporelle) peuvent être distinguées l'une de l'autre, mais jamais opposées, ce qui permet à la théologie de percevoir le travail comme un lieu de grâce : l'Homme y consent à la matérialité des activités corporelles terrestres, « fruit d'un agir humain émanant de personnes à la fois spirituelles et corporelles, et ce à la lumière du mystère de l'Incarnation²⁵¹ ». La théologie du travail est alors fondée sur une métaphysique qui permet de penser l'alliance de l'esprit et de la matière, alliance constitutive de la nature et de son originalité. C'était ce même élan qui avait animé, à partir des années 1940²⁵², le mouvement des prêtres ouvriers : parce que Dieu s'est incarné, le fait de vivre dans le monde, de s'y « enfouir », d'y souffrir avec ceux qui souffrent, porte une importance spirituelle immense –

²⁵⁰ Marie-Dominique Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris, Seuil, 1955, p. 28.

²⁵¹ Christine Gautier, *op.cit.*, p. 16.

²⁵² Dans l'élan missionnaire de la « Mission de Paris », instituée en 1944.

comme une participation à la kénose²⁵³ du Christ. L'interdiction des prêtres ouvriers en 1954 peut s'expliquer triplement : l'Église se pense comme une communauté sacrée face à un monde profane ; le prêtre se doit d'être digne, donc sans s'abaisser au travail servile ; il doit se tenir à l'écart de la politique, donc de la sphère publique (en période de Guerre Froide)²⁵⁴. Beaucoup de prêtres ayant continué à travailler malgré l'interdiction, ils sont à nouveau autorisés à le faire dès 1965²⁵⁵, une reprise qui se fait en connivence étroite avec l'apparition des mouvements chrétiens d'action populaire tels que la Jeunesse ouvrière chrétienne ou la Jeunesse agricole chrétienne. Le mouvement des prêtres ouvriers peut ainsi se comprendre comme une concrétisation des intuitions de Marie-Dominique Chenu quant à une conception du travail comme poursuite de la création divine et préparation du Royaume, mais également une réaction au dévoiement du travail, qui devient lieu de déshumanisation.

C'est à la suite de ces développements théologiques que paraît, en 1965, la constitution *Gaudium et spes* du pape Paul VI. C'est un apport majeur, car elle dépasse l'intention pastorale de Léon XIII (et d'ailleurs du concile Vatican II, duquel elle est issue). Le texte remédie en partie au manque de fondement intellectuel de la morale sociale, en adossant la réflexion à un volet dogmatique : Paul VI présente une « anthropologie intégrale » répondant aux vœux de Chenu, et qui permet d'éradiquer définitivement la dépréciation du travail (voir en particulier GS 12-22). Plus encore, le texte situe les réalités créées dans le cadre d'une théologie de la création et de l'eschatologie. Si Paul VI reprend des matériaux récoltés dans le Magistère précédent, sans grande originalité (le travail procède de la personne, ce qui le place à un rang supérieur par rapport à tous les instruments de travail, etc.), il revient à plusieurs reprises sur thème du génie humain, capable de transformer l'univers et de procurer à l'humanité de meilleures conditions de vie. L'encyclique inclut les tâches quotidiennes dans ce qu'elle définit comme le gigantesque effort des hommes et affirme leur correspondance au dessein divin, en vertu de la mission confiée par Dieu de gouverner la Terre, et cela sans concurrence avec l'action divine, mais en concourant « par leur effort personnel à la réalisation du plan divin dans l'histoire » (GS 34). Pourtant, toute activité n'est pas participation à la création et à la

²⁵³ Le mot kénose vient d'une épître de Paul aux Philippiens : « Le Christ Jésus, ayant la condition de Dieu, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'est *anéanti* (ἐκένωσεν), prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes. Reconnu homme à son aspect, il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix. » (Ph 2 : 5b-8). En christologie, la kénose permet de penser que Dieu ne permet pas le mal, mais qu'il est le premier à en souffrir.

²⁵⁴ Ces trois arguments proviennent de notes sur l'intervention d'Albert Rouet, archevêque émérite de Poitiers, lors du cinquantenaire de la reprise des prêtres ouvriers, les 27 et 28 janvier 2017 à Bordeaux.

²⁵⁵ Par le Décret sur le Ministère et la vie des Prêtres, V.II, et la Constitution *L'Église dans le monde de ce temps* (aussi appelée *Gaudium et spes*).

Providence : il faut des normes éthiques corrélées à cette vision théologique. Le travail de l'homme doit être cohérent avec la vocation humaine comprise dans son intégralité. Il revêt à la fois une dimension sociale en permettant la subsistance de la famille, le service et la collaboration avec les frères, et une dimension théologique, par l'exercice de la charité, de la coopération à la création et à son achèvement, et l'association du travail à la rédemption opérée par le Christ. L'on aura compris que le grand mérite de ce texte repose sur la tentative de justification théologique du travail comme lieu de co-création et de rencontre avec Dieu, et sur la présentation de la résurrection du Christ comme source de sens pour l'humanité et son activité. Notons cependant que dans ce développement théologique non plus, le travail n'est en fait jamais envisagé dans sa dynamique propre, ou en synergie avec l'attraction divine vers la fin. Une question cruciale n'est toujours pas éclaircie : quel lien y a-t-il entre le dessein divin et le concret du travail ? Sauter directement au niveau théologique de la charité n'est pas d'une grande ressource pour répondre au non-sens auquel tant de personnes « de bonne volonté » se trouvent quotidiennement confrontées... En quoi les lignes d'orientation quant aux relations de travail, à l'entreprise, à l'économie rendent-elles l'activité humaine collaboratrice de Dieu ?

Après *Gaudium et spes*, de nombreux commentaires sur l'organisation du travail seront publiés, sans apport théologique significatif. Hernàn Fitte²⁵⁶ montre ainsi que la réflexion post-conciliaire se désintéresse du travail, et se déplace vers des thématiques différentes (théologie de la libération, théologie du progrès, théologie de l'espérance, etc.). Mais Jean-Paul II prend à nouveau la question du travail à bras le corps dans sa grande encyclique *Laborem exercens*, en 1981. Il place l'enjeu principal dans le lien entre le travail et la personne qui en est la source. Pour cela, il établit une distinction, qui sera féconde par la suite, entre les aspects « objectif » et « subjectif » du travail. L'objectif, ce qui est fait concrètement dans le travail, ne doit jamais primer sur le fait que l'Homme, en tant que personne, est sujet de son travail. Car « le travail est avant tout “pour l'homme” et non l'homme “pour le travail” » (LE 6). Il y réalise son humanité, et accomplit sa vocation, celle d'être une personne. Malgré l'effort et l'ardeur, le travail est une réalité positive, vertueuse et bonne. Le tort de la modernité, écrit-il, est de ne voir plus que le travail objectif, quantifiable, devenu une marchandise. L'Homme est traité comme un instrument de production alors qu'il est le véritable créateur et sujet. C'est pourquoi les rédacteurs choisissent de s'étendre sur le conflit qui oppose capital et travail (les propriétaires des moyens de production et la multitude) depuis les analyses de Marx. Les

²⁵⁶ Hernàn Fitte, *Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla Gaudium et spes alla Laborem exercens*, Rome, Armando Editore, 1996, pp. 235 sqq.

paragraphe sur la volonté de profit, les salaires bas, l'absence de sécurité et de garanties sociales sont acerbes. Ce conflit réel s'est transformé, écrit Jean-Paul II, en lutte des classes, car il a pris la forme de l'opposition entre libéralisme (capitalisme) et marxisme, ce dernier prônant l'idéal de la collectivisation des moyens de production pour éviter l'exploitation du travail humain. Or, et c'est l'apport principal de ce texte, il faut sortir de ce dualisme, car le travail, qui est cause efficiente de la production, doit toujours primer sur le capital (la cause instrumentale). Plus encore, le capital est composé des ressources naturelles (données) mais aussi des moyens de les utiliser, qui ne sont autres que les fruits du travail humain. En somme, le capital, c'est du travail. Il n'y a donc pas d'opposition entre capital et travail, si bien que Jean-Paul II s'érige contre « l'erreur de l'économisme », ou « erreur du matérialisme », dans laquelle les personnes sont subordonnées au matériel. Il prône au contraire la nécessaire conscience de chaque travailleur, en tant qu'il est co-artisan, co-responsable, et qu'il travaille « à son compte » même dans une collectivité – la personne n'est jamais un engrenage. On l'aura compris, l'argument personnaliste implique également que la domination de la terre acquiert une dimension éthique (LE 6) : elle doit servir la personne et l'humanité entière, en conformité avec l'image divine dont tout homme est dépositaire et qui le rend maître de soi, en chemin vers sa réalisation et donc vers l'accomplissement de sa vocation. Dix ans après *Laborem exercens*, en 1991, Jean-Paul II coordonne la rédaction d'une autre encyclique, *Centesimus annus*, dans laquelle il revient sur ce dernier thème, confirmant la nuance de la « destination universelle des biens » déjà présente en 1981 :

« La première origine de tout bien est l'acte de Dieu lui-même qui a créé la terre et l'homme, et qui a donné la terre à l'homme pour qu'il la maîtrise par son travail et jouisse de ses fruits (cf. Gn 1, 28-29) » (CA 31).

L'approche subjective de Jean-Paul II – cela importera pour la suite – est similaire à celle de l'Organisation internationale du travail qui, dans sa déclaration de Philadelphie²⁵⁷, rappelle dès son article 1 que « le travail n'est pas une marchandise ». Elle pose également que tous les travailleurs doivent avoir « la satisfaction de donner toute la mesure de leur habileté et de leurs connaissances, et de contribuer au mieux-être commun », et que tous les êtres humains ont le droit de poursuivre « leur progrès matériel » et « leur développement spirituel ». Le travail est vu comme une condition d'épanouissement personnel et d'intégration dans la société.

²⁵⁷ La déclaration de Philadelphie date de 1944, et définit les statuts et objectifs de l'organisation. Elle fait partie de la constitution de l'OIT depuis 1946.

Le dernier chapitre de l'encyclique *Laborem exercens* cherche à définir une spiritualité du travail qui mette en cohérence le dessein de Dieu et l'activité humaine. Reprenant les éléments de la fin de la première partie de *Gaudium et spes*, Jean-Paul II rappelle que dans le livre de la Genèse, il est écrit que Dieu demande aux deux premiers humains de continuer l'œuvre de sa création. Cela peut se faire en imitant leur Créateur par le travail, mais aussi par le repos. La spiritualité du travail proposée par Jean-Paul II se limite donc à en rappeler la valeur positive (expliquant d'ailleurs comme les victoires du génie humain sont des signes de la grandeur divine et une conséquence de son dessein, LE 25), et à encourager à en supporter les difficultés : l'exemple du Christ travailleur permet une forme d'exaltation de l'effort, la fatigue de celui qui travaille, à l'image de la sueur du Christ à l'agonie, n'est pas le dernier mot du travail, mais l'espérance de la terre nouvelle et des cieux nouveaux promis par l'Apocalypse. Par sa peine, le travailleur prend sur lui une petite part de la croix, et contribue ainsi au salut du monde (LE 27). Cette approche doloriste est caractéristique d'une théologie de la rédemption.

La défense de la centralité du travail dans la vie humaine prend avec le pape François une autre tournure : en un sens, il s'agit toujours d'un donné anthropologique, difficilement justifié théologiquement²⁵⁸ ; mais il ne s'agit plus seulement d'affirmer que les souffrances humaines dans le travail (et ailleurs) sont rachetées, et que l'humanité prolonge l'œuvre du Créateur – même si ces éléments sont toujours présents dans l'encyclique *Laudato si'*. Le pape François met en avant une responsabilité humaine à conserver et développer l'œuvre divine : c'est-à-dire que le travail n'est plus considéré comme un appel de Dieu à l'Homme à maîtriser le monde pour son propre bien, mais d'un appel à arrêter la maîtrise et travailler à ce que la Création rende gloire à Son Créateur – et qu'elle se prépare à sa venue. Il ne s'agit plus d'un travail transformateur, par lequel nous permettons au monde d'être accueillant et bon pour l'Homme, mais d'un travail qui est d'abord une contemplation de la beauté et de la gratuité du monde, et un lieu d'écoute de la « clameur de la terre » et de la « clameur des pauvres » (LS 149). La théologie du travail n'est pas éclaircie (l'encyclique a d'abord une visée apostolique), mais l'apport de *Laudato si'* sur le travail reste majeur, puisque le pape François se concentre sur la finalité du travail – et non ses conditions –, finalité qui n'est pas la « maîtrise » de la Terre mais sa préservation. Plus précisément, le texte propose une lecture de la domination qui n'est pas « pour l'homme », mais une domination comme Dieu domine : en prenant soin.

²⁵⁸ Les écrits du pape François rassemblent d'ailleurs une mystique du travail plus qu'une véritable théologie du travail.

Fortement influencé par les rencontres de Medellin²⁵⁹ et de Puebla²⁶⁰, le pape François présente la « nécessité de préserver le travail » (LS 124-129) en rappelant que la vocation première de l'Homme est de cultiver le « jardin ». Citant le livre du Siracide, il ajoute : « les ouvriers et les artisans “assurent une création éternelle” (Si 38, 34) » (LS 124). Il s'agit donc là d'être les gardiens du monde, et d'aider Dieu à poursuivre sa création par un soin quasi-contemplatif plutôt que par une action transformatrice.

« En réalité, l'intervention humaine qui vise le développement prudent du créé est la forme la plus adéquate d'en prendre soin, parce qu'elle implique de se considérer comme instrument de Dieu pour aider à faire apparaître les potentialités qu'il a lui-même mises dans les choses » (LS 124).

Laudato si' ajoute donc une finalité au travail (voir chapitre 2) : il doit permettre de prendre soin de la Création. Cela soulève plus d'une question. Le chapitre suivant permettra d'explorer cette importance nouvelle de la finalité du travail : comment et en quoi le couple objectif-subjectif est-il lié ? À quoi tient, alors, la dignité du travailleur ? Et, si cette dignité dépend du contenu du travail plus que de ses conditions ou de son résultat, comment s'y mêlent l'émerveillement et la contemplation (des thèmes qui traversent l'encyclique) ? Car, si l'on ne travaille pas « pour travailler », est-ce là que se joue la finalité du travail ?

Pour l'heure, notons que l'insistance de François sur le contenu et la finalité du travail demande de penser la relation de l'humanité à la nature (LS 125). Dans le christianisme, avec l'exemple de François d'Assise, cette relation est d'abord contemplation, explique le pape. Le travail n'est donc plus d'abord une transformation matérielle du créé, mais une forme de passivité contemplative, priante. Le pape prend d'ailleurs l'exemple du monachisme (LS 126), pour faire comprendre que la conception chrétienne du travail est fortement liée à la prière, c'est-à-dire à l'attention, au respect de l'environnement, et à la sobriété. Nous verrons à ce sujet que le pape François lance des pistes pour dépasser l'opposition entre vie active et vie contemplative, en particulier dans le travail, pistes qui appellent à être développées.

²⁵⁹ La Conférence de Medellín (Colombie), en 1968, a réuni pendant trois jours plus de 300 évêques, prêtres, religieux, théologiens et laïcs engagés latino-américains, ainsi que le pape Paul VI. Par la Constitution « L'Église dans le monde d'aujourd'hui » (*Gaudium et spes*), ils ont entériné l'option préférentielle de l'Église pour les pauvres et la lutte contre l'injustice sociale

²⁶⁰ La rencontre de Puebla (Mexique) en 1979, en présence du pape Jean-Paul II, confirme et renforce les orientations de Medellín, et insiste sur l'importance d'une Église pauvre pour les pauvres.

Certes, à la suite de toute la doctrine sociale, *Laudato si'* n'omet pas l'importance de préserver les conditions justes du travail, mais cela est d'abord pour que le travailleur puisse contempler et respecter le monde (LS 127).

« Le travail devrait être le lieu de ce développement personnel multiple où plusieurs dimensions de la vie sont en jeu : la créativité, la projection vers l'avenir, le développement des capacités, la mise en pratique de valeurs, la communication avec les autres, une attitude d'adoration » (LS 127).

C'est pourquoi le travail doit être « humain » (et non technologique, LS 128). Dans *Laudato si'*, ces aspects justifient enfin une forme de libéralisme économique qui semble en contradiction avec d'autres passages du texte : « [p]our qu'il continue d'être possible de donner du travail, il est impérieux de promouvoir une économie qui favorise la diversité productive et la créativité entrepreneuriale » (LS 129).

Malgré ces apports, ces nuances, ces pistes à explorer, comment comprendre ce tournant de façon concrète, appliquée à notre réalité vécue ? Le pape François ne rend toujours pas claire la réponse à la question « à quelles conditions la construction du monde par le travail est-elle une collaboration à la Providence ? » – sauf à lancer la piste du travail comme soin des autres et de la planète, que nous explorerons par la suite. Un tour d'horizon de la question métaphysique et théologique du lien entre travail et Providence se révèle ici incontournable, si bien que les paragraphes qui suivent explorent la question de la coopération entre Dieu (cause première) et les causes secondes, pour tenter de comprendre à quelles conditions l'activité humaine peut être une participation au plan de Dieu, dans le sens de la doctrine sociale de l'Église et de *Laudato si'* en particulier.

3.2. Le travail est co-création, et participe à la créativité continue

Pour quelle fin Dieu a-t-il créé le monde, et vers où (et pourquoi) continue-t-il de guider et d'orienter les actions des créatures ? « Le Seigneur a tout fait selon son dessein, même le méchant, pour les jours de malheur » (Pr 16,4) : c'est cette citation du livre des Proverbes que Thomas d'Aquin utilise comme argument d'autorité dans l'article sur la causalité finale de sa

Somme théologique (ST I, 44, 4, ad1). C'est-à-dire que Dieu crée toute chose en vue de lui-même ; la raison de la création n'est autre que l'amour. Qu'est-ce à dire ?

Sans s'étendre sur les débats qu'ouvre une telle affirmation, notons que le fait que Dieu ait créé le monde « par amour » implique, pour la théologie de la création présentée au 2.1 de ce chapitre, que Dieu ait fait en sorte de ne pas « terminer » sa création pour permettre une collaboration avec les créatures – c'est-à-dire pour permettre aux créatures d'être libres, et de choisir de contribuer par leur activité à cet acte d'amour qu'est la création.

C'est ainsi que Jürgen Moltmann, dans le quatrième chapitre (« Dieu le Créateur ») de son ouvrage *Dieu dans la création*²⁶¹, commente le premier livre de la Genèse. Il décrit la création du monde (la terre et ses habitants, Gn 1, 1-26), puis, dans une deuxième phase de ce récit, après avoir créé le monde, comment Dieu le maintient dans l'existence. La création n'est donc pas un résultat figé, mais un processus qui se poursuit toujours. La position consistant à dire que Dieu n'intervient plus après la création du monde est celle du déisme, réfuté par le Catéchisme de l'Église Catholique (§285). Au contraire (§301), « Avec la création, Dieu n'abandonne pas sa créature à elle-même. Il ne lui donne pas seulement d'être et d'exister, il la maintient à chaque instant dans l'être, lui donne d'agir et la porte à son terme. Reconnaître cette dépendance complète par rapport au Créateur est une source de sagesse et de liberté, de joie et de confiance ». Les créatures sont « maintenues dans l'être » par leur Créateur, et ont une « dépendance » par rapport à Dieu (avec la liberté de ne pas s'y soumettre), mais le fait qu'elles possèdent également un pouvoir autonome est ce qui leur permet de continuer l'œuvre créatrice de Dieu — et ouvre une réflexion sur le travail humain. Reprenant les idées phares de la théologie de la création, le Magistère catholique propose de définir le travail comme une façon de « compléter l'œuvre de la création » :

« Dieu est le Maître souverain de son dessein. Mais pour sa réalisation, Il se sert aussi du concours des créatures. Ceci n'est pas un signe de faiblesse, mais de la grandeur et de la bonté du Dieu Tout-puissant. Car Dieu ne donne pas seulement à ses créatures d'exister, il leur donne aussi la dignité d'agir elles-mêmes, d'être causes et principes les unes des autres et de coopérer ainsi à l'accomplissement de son dessein.

Aux hommes, Dieu accorde même de pouvoir participer librement à sa providence en leur confiant la responsabilité de « soumettre » la terre et de la dominer (cf. Gn 1, 26- 28). Dieu donne ainsi aux hommes d'être causes intelligentes et libres pour compléter l'œuvre de la

²⁶¹ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, traduit de l'allemand par Morand Kleiber, Paris, Cerf, 1988.

Création, en parfaire l'harmonie pour leur bien et celui de leurs prochains. Coopérateurs souvent inconscients de la volonté divine, les hommes peuvent entrer délibérément dans le plan divin, par leurs actions, par leurs prières, mais aussi par leurs souffrances (cf. Col 1, 24). Ils deviennent alors pleinement « collaborateurs de Dieu » (1 Co 3, 9 ; 1 Th 3, 2) et de son Royaume (cf. Col 4, 11) » (*Catéchisme de l'Église Catholique* §306-307).

Cette idée est fondamentale en ce qu'elle explique enfin la source de la dignité du travail : en collaborant librement à l'action créatrice divine, l'humain exprime sa dignité de créature libre et aimée.

Mais comment l'activité humaine libre qu'est le travail se conjugue-t-elle avec l'agir divin provident, éminent et infallible ? En d'autres termes : le travail humain peut-il contribuer à la réalisation du dessein divin par une collaboration spécifique selon un mode original d'agir humain ? C'est ce que les textes fondateurs du christianisme semblent indiquer, comme dans les épîtres de Paul (ici, aux Corinthiens) : « Nous sommes des collaborateurs de Dieu, et vous êtes un champ que Dieu cultive, une maison que Dieu construit » (1Co 3:9). Ou encore, dans l'Ancien Testament, l'alliance avec Noé ouvre la possibilité d'une œuvre commune avec Dieu :

« Le Seigneur dit : “Voici que je vais conclure une alliance. Devant tout ton peuple, je vais faire des merveilles qui n'ont été créées nulle part, dans aucune nation. Tout le peuple qui t'entoure verra l'œuvre du Seigneur, car je vais réaliser avec toi quelque chose d'extraordinaire” » (Ex 34:10).

Que le travail soit une contribution à la création divine, cela est éclairé par le deuxième récit de la création (Genèse 2:4b – 3:24). L'état originel du monde y est dépeint comme un désert : « Lorsque le Seigneur Dieu fit la terre et le ciel, aucun buisson n'était encore sur la terre, aucune herbe n'avait poussé, parce que le Seigneur Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir sur la terre, et il n'y avait pas d'homme pour travailler le sol » (2:4-5). La mission humaine de travailler le sol est déjà claire. Après la création de l'homme, Dieu installe un jardin harmonieux – mais qui n'est pas encore un pays cultivé. Il y place l'homme, qu'il a « modelé » : « Le Seigneur Dieu prit l'homme et le conduisit dans le jardin d'Éden pour qu'il le travaille et le garde » (Gn 2:15). Dans l'Éden déjà, l'homme (ou l'être asexué d'avant la création de la femme) travaille, et garde le jardin. Il n'est pas question d'un monde fusionnel, indéterminé, mais déjà un univers qui nécessite la médiation du travail et de la culture du sol, et une coopération entre l'humain et la nature qu'il cultive. Aux versets suivants, la création divine se poursuit par l'intermédiaire de l'homme, à qui il est demandé de nommer les êtres qui l'entourent : « L'homme donna donc leurs noms à tous les animaux, aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes des champs. » (Gn

2:20a). D'emblée, dans ce récit, l'homme est présenté comme un coopérateur de Dieu dans son action créatrice. Décrit comme cela, le travail n'est ni une malédiction (pas encore du moins) ni une exploitation humaine de la réalité, mais une coopération et un acte créateur. Il y a un lien connaturel entre l'*Adam* et l'*adamah* (Gn 2:15), si bien que le récit des versets suivants ne porte pas sur la malédiction du travail, mais la malédiction de la pénibilité du travail. Parce qu'il a désobéi et a pris connaissance du Bien et du Mal, Dieu le condamne ainsi :

« Parce que tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé le fruit de l'arbre que je t'avais interdit de manger : maudit soit le sol à cause de toi ! C'est dans la peine que tu en tireras ta nourriture, tous les jours de ta vie. De lui-même, il te donnera épines et chardons, mais tu auras ta nourriture en cultivant les champs. C'est à la sueur de ton visage que tu gagneras ton pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre dont tu proviens ; car tu es poussière, et à la poussière tu retourneras » (Gn 3:17-19).

L'exégète Jean L'Hour commente ainsi ce passage :

« Le même mot [...] utilisé précédemment pour qualifier les accouchements de la femme est appliqué au travail de l'homme. Les deux activités essentielles de la femme et de l'homme sont ainsi atteintes par la souffrance. C'est ce que le narrateur et son lecteur observent tous les jours. La terre n'a rien d'autre à offrir que plantes épineuses et chardons. C'est une terre quasi-désertique. Le travail de l'*adam* n'est pas seulement pénible, il est voué à un semi-échec malgré toute la sueur qu'il en coûte au laboureur²⁶² ».

Après notre premier point (le travail trouve sa dignité fondamentale, dans la tradition sociale catholique, dans le fait qu'il est une co-création) vient une deuxième idée clé : le fait qu'il soit une collaboration au dessein divin (même après la malédiction de la pénibilité du travail) implique que le travail digne est ajusté dans son rapport aux choses, qu'il n'est pas une mainmise.

Le travail, donc, est une collaboration à la création divine, jamais achevée. Comment cela peut-il se faire ? Thomas d'Aquin résume sa conception métaphysique sur la création dans sa Somme de théologie. Contrairement à ceux qui croient que Providence et volonté personnelle s'opposent, l'une devant s'effacer devant l'autre, le docteur angélique insiste sur la coopération entre Dieu (cause première) et les causes secondes créées. La cause première n'est pas première d'une série (comme dans un rang de dominos) ; elle porte plutôt toutes les causes secondes, qui sont influencées par la cause première mais disposent d'un pouvoir autonome. C'est une théologie de l'alliance, qui postule un lien éternellement renouvelé entre Dieu et ses créatures,

²⁶² Jean L'Hour, *Genèse 2,4b-4,26. Commentaire*, Peeters, Leuven, 2018, p. 315 (à propos de Gn 3,17b-3,19a).

ainsi que la relation comme essence de la création. C'est ainsi que Thomas décrit la création divine non pas comme une mutation d'un état à un autre, un changement, mais comme une relation entre Dieu et ce qu'il crée :

« Ce qui est créé ne se fait pas par changement ou mutation. Car ce qui se fait par changement ou mutation se fait à partir d'un terme préexistant ; c'est ce qui se passe pour les productions particulières de certains êtres ; mais cela ne peut arriver pour la production de tout l'être par la cause universelle de tous les êtres, qui est Dieu. Aussi Dieu, en créant, produit les choses sans changement. Lorsqu'on retire du changement l'action et la passion, il ne reste rien d'autre que la relation, comme on vient de le dire. Aussi faut-il que dans la créature la création ne soit pas autre chose qu'une relation au Créateur, en tant qu'il est le principe de son être » (ST I, 45, 3)²⁶³.

Le fait que le travail soit une (co-)création et que la création soit une relation aura une importance capitale pour la suite du raisonnement — nous y reviendrons. Retenons pour l'instant que la création divine telle qu'elle est comprise par Thomas d'Aquin implique certes un lien entre cause première et causes secondes, mais aussi une autonomie des causes secondes, qui peuvent choisir l'orientation de leurs actions.

Or, comment sait-on que notre activité est collaboration à l'œuvre providentielle ? Pour les « créatures rationnelles », Thomas d'Aquin précise qu'elles ne sont pas entièrement guidées par le Créateur car elles sont libres, si bien que Dieu les oriente par deux moyens : les impulsions intérieures et la loi.

« Celles-là sont gouvernées par Dieu non seulement en ce qu'il les meut par une impulsion intérieure, mais aussi en ce qu'il les conduit au bien et les détourne du mal par des préceptes et des défenses, par des récompenses et des peines »²⁶⁴.

En respectant les préceptes et les lois donnés par Dieu, il y a de bonnes chances que l'Homme agisse sur la voie souhaitée par Dieu, mais également s'il écoute ses mouvements du cœur – ce qu'Ignace de Loyola a extrêmement développé au XVI^e siècle, arguant que l'Homme a la faculté d'ajuster son désir sur celui de Dieu pour qu'ils ne fassent qu'un.

Malgré ces indications, le travail comme collaboration n'est pas d'une évidence pratique immédiate. D'ailleurs, Thomas d'Aquin ne mentionne pas ce thème en pensant au travail, mais plutôt à une coopération concernant les aspects spirituels de la vie. En un sens, cette prééminence de la vie spirituelle contemplative pour collaborer à l'œuvre providentielle

²⁶³ Cité par Christine Gautier, *op. cit.* p. 33.

²⁶⁴ ST I, 103, 5, ad 2, cité par Christine Gautier, *op. cit.* p. 84.

relègue la vie active à un rang plus vulgaire. Pour Thomas par exemple, les religieux devraient s'abstenir de certaines activités, parce qu'elles ne permettent pas de coopérer avec Dieu. Cette quasi-négation du monde n'est pas présente dans la pensée du pape François, malgré l'insistance de ce dernier sur la contemplation et la lenteur : l'omniprésence du thème du travail dans ses discours et messages²⁶⁵ laisse plutôt penser à un dépassement de l'opposition entre vie active et vie spirituelle – nous y reviendrons. Quoi qu'il en soit, le silence de Thomas d'Aquin sur le travail comme lieu de coopération entre Homme et Dieu invite à se pencher sur d'autres auteurs : les théologiens Adolphe Gesché²⁶⁶, Christine Gautier²⁶⁷, et François Euvé²⁶⁸, mais aussi les développements métaphysiques d'Henri Bergson²⁶⁹. C'est ce que nous ferons dans le chapitre 3. Avec eux nous nous demanderons quelle peut être la place du travail dans le plan providentiel : malgré la liberté des créatures, que nous avons rappelée, permise par un acte créateur de Dieu qui attend toujours d'être accompli, la dépendance de Dieu quant à la collaboration humaine suppose une théologie du retrait de Dieu, que nous survolerons. Car si tout est déterminé par Dieu, pourquoi agir ?

Avant cela, nous voulons spécifier la nature de la collaboration dans le travail telle qu'elle est exprimée dans la doctrine sociale de l'Église catholique.

3.3. *Le travail, entre intendance et citoyenneté*

L'idée du travail comme collaboration est omniprésente dans la doctrine sociale de l'Église, mais, à nouveau, sans que son fondement théologique soit explicite. Il semblerait qu'il y ait une idée d'accomplissement du dessein divin pour l'humanité et pour le reste des créatures. Pour spécifier la nature du travail compris comme co-création, nous voulons comprendre ici en quoi le travail accomplit à la fois le dessein divin pour l'humanité et pour le reste des créatures.

²⁶⁵ Le livre *Il lavoro è dignità. Le parole di Papa Francesco*, dirigé par Giacomo Costa et Paolo Foglizio (Ediesse, Rome, 2018), reprend l'intégralité de ces discours et messages jusqu'à 2018.

²⁶⁶ Adolphe Gesché, *Dieu pour penser*, op. cit.

²⁶⁷ Christine Gautier, *Collaborateurs de Dieu*, op.cit.

²⁶⁸ François Euvé, *Penser la Création comme jeu*, op. cit., et François Euvé, « Un tournant cosmologique dans la théologie de la création », op. cit.

²⁶⁹ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Quadrige/PUF, 2007.

Que le travail serve l'Homme est clair dans la doctrine sociale de l'Église. On l'a vu, « le travail est fait pour l'homme, et non l'homme pour le travail » (LE 6). Mais dans la plupart des textes, cela se fait au prix d'une utilisation de la nature pour le bien de l'Homme :

« Le travail, entendu comme une activité “transitive” – c'est-à-dire que, prenant sa source dans le sujet humain, il est tourné vers un objet externe –, suppose une domination spécifique de l'homme sur la “terre”, et à son tour il confirme et développe cette domination. Il est clair que sous le nom de “terre” dont parle le texte biblique, il faut entendre avant tout la portion de l'univers visible dans laquelle l'homme habite ; mais par extension on peut l'entendre de tout le monde visible en tant que se trouvant à la portée de l'influence de l'homme, notamment lorsque ce dernier cherche à répondre à ses propres besoins. L'expression “dominez la terre” a une portée immense. Elle indique toutes les ressources que la terre (et indirectement le monde visible) cache en soi et qui, par l'activité consciente de l'homme, peuvent être découvertes et utilisées à sa convenance » (LE 4).

Pourtant, pour le pape François, il s'agit de se demander comment servir les créatures par notre travail — en même temps que le bien de l'humain est atteint par ce même travail :

« pour quoi passons-nous en ce monde, pour quoi venons-nous à cette vie, pour quoi travaillons-nous et luttons-nous, pour quoi cette terre a-t-elle besoin de nous ? C'est pourquoi, il ne suffit plus de dire que nous devons nous préoccuper des générations futures. Il est nécessaire de réaliser que ce qui est en jeu, c'est notre propre dignité. Nous sommes, nous-mêmes, les premiers à avoir intérêt à laisser une planète habitable à l'humanité qui nous succédera. C'est un drame pour nous-mêmes, parce que cela met en crise le sens de notre propre passage sur cette terre » (LS 160).

C'est comme si œuvrer pour et avec les créatures équivalait au bien de l'Homme, et équivalait aussi à collaborer avec Dieu. On peut voir là un élargissement à la sphère du travail de la pensée de Thomas sur la co-création humain-divin.

Cette spécificité du pape François est permise par son insistance sur la valeur propre des créatures ; l'environnement n'est ni statique ni utilitaire.

« En même temps que nous pouvons faire un usage responsable des choses, nous sommes appelés à reconnaître que les autres êtres vivants ont une valeur propre devant Dieu et, “par leur simple existence ils le bénissent et lui rendent gloire”, puisque “le Seigneur se réjouit en ses œuvres” (Ps 104, 31). Précisément en raison de sa dignité unique et par le fait d'être doué d'intelligence, l'être humain est appelé à respecter la création avec ses lois internes, car “le Seigneur, par la sagesse, a fondé la terre” (Pr 3, 19). Aujourd'hui l'Église ne dit pas seulement que les autres créatures sont complètement subordonnées au bien de l'homme, comme si elles

n'avaient aucune valeur en elles-mêmes et que nous pouvions en disposer à volonté. Pour cette raison, les évêques d'Allemagne ont enseigné au sujet des autres créatures qu'"on pourrait parler de la priorité de l'être sur le fait d'être utile". Le Catéchisme remet en cause, de manière très directe et insistante, ce qui serait un anthropocentrisme déviant : "Chaque créature possède sa bonté et sa perfection propres [...] Les différentes créatures, voulues en leur être propre, reflètent, chacune à sa façon, un rayon de la sagesse et de la bonté infinies de Dieu. C'est pour cela que l'homme doit respecter la bonté propre de chaque créature pour éviter un usage désordonné des choses" » (LS 69).

En effet, alors même que la doctrine sociale de l'Église évoque souvent la question de la protection de la nature, l'humain y est d'habitude considéré comme le « centre et sommet (*vertex*) de la création » (GS 12). Avec *Laudato si'*, le retournement est aussi brutal que pendant la controverse de Valladolid. Là, au départ, il y a incompréhension complète entre deux peuples qui se rencontrent. Les Espagnols se demandent : tous les hommes ont un corps, mais les Indiens ont-ils une âme ? Les Indiens se questionnent : tous les êtres ont une âme, mais les Espagnols ont-ils un corps ? Mais au fil de rencontres et de débats et de controverses gigantesques, l'accord est trouvé, et le monde est perçu différemment par les deux types d'acteurs en jeu, parce qu'il est peuplé de nouveaux êtres, à la fois différents et semblables²⁷⁰. Dans notre cas, le pape François propose de prendre en compte « sœur notre mère la terre », de la protéger pour elle-même, et non pour nous, car tous les êtres ont une « valeur intrinsèque ». La Terre et les créatures font donc désormais partie des « existants », et ont une valeur en elles-mêmes. En affirmant et en répétant que « tout est lié » (LS 16, 70, 91, 92, 117, 120, 138, 142, 240), il entremêle et met sur le même plan la « clameur des pauvres » et la « clameur de la terre » (LS 49), et identifie des causes et des solutions communes à ces deux maux. C'est un clair élargissement de la question anthropologique du bien-vivre : « Il faut donc une préoccupation pour l'environnement unie à un amour sincère envers les êtres humains, et à un engagement constant pour les problèmes de la société » (LS 91).

Alors que la modernité scientifique – et religieuse – s'est développée sur fond de dualismes (sujet/objet, faits/valeurs, corps/esprit, nature/grâce, travail/loisir, Bien/mal, etc.), il en est donc au moins un que l'Anthropocène vient mettre à mal, y compris dans la doctrine sociale de l'Église : la stricte séparation humain/environnement, ou, dit autrement, culture/nature. Les choix culturels, politiques et économiques humains sont devenus une force géologique, perturbatrice des cycles chimiques et dérégulatrice des populations animales et végétales ; les

²⁷⁰ Cette comparaison est tirée du texte de Bruno Latour, « Quel cosmos, quelles cosmopolitiques ? », in Émilie Hache (dir.), *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Paris, Éd. Amsterdam, 2012, pp. 35-50.

Cassandra d'un effondrement civilisationnel rappellent la dépendance de notre espèce vis-à-vis de toutes les autres ; la biologie met en évidence que les écosystèmes ne mettent pas en scène des « individus » mais des réseaux de relations. Force est de constater alors que, même pour un pape, nous ne vivons pas dans un *environnement*, qui serait un fond uniforme et statique pour nos actions et pensées, mais dans un monde mouvant et complexe, empli d'autres êtres qui sont autant de puissances d'agir. C'est pourquoi il serait erroné de voir dans ce « tout est lié » du pape François une anthropologie holiste : de façon semblable à Bruno Latour, il met au contraire en garde contre la tentation d'établir l'écologie en science suprême, qui fournirait une compréhension totale du monde (que les disciplines scientifiques, de plus en plus éclatées, ont échoué à fournir). Ce serait donner au savant la place de Dieu, en lui donnant d'envelopper dans son regard toutes les échelles, de l'infiniment grand à l'infiniment petit. L'*hypothèse Gaïa*, reprise à James Lovelock par Bruno Latour, insiste par exemple sur l'interdépendance des composantes du « système terre », mais aussi sur leur pluralité. La Terre n'est pas une sphère qu'un seul regard pourrait englober²⁷¹ – et de l'extérieur qui plus est. C'est ce que le pape François décrivait avec l'image du polyèdre, dans son exhortation apostolique de 2013, *Evangelii gaudium* :

« Le modèle n'est pas la sphère, qui n'est pas supérieure aux parties, où chaque point est équidistant du centre et où il n'y a pas de différence entre un point et un autre. Le modèle est le polyèdre, qui reflète la confluence de tous les éléments partiels qui, en lui, conservent leur originalité. Tant l'action pastorale que l'action politique cherchent à recueillir dans ce polyèdre le meilleur de chacun. Y entrent les pauvres avec leur culture, leurs projets, et leurs propres potentialités. Même les personnes qui peuvent être critiquées pour leurs erreurs ont quelque chose à apporter qui ne doit pas être perdu. C'est la conjonction des peuples qui, dans l'ordre universel, conservent leur propre particularité ; c'est la totalité des personnes, dans une société qui cherche un bien commun, qui les incorpore toutes en vérité » (EG 236).

La fin de ce dualisme, et la fin du schéma pyramidal de l'humain comme *vertex* des créatures, est une sortie de l'anthropocentrisme despotique dénoncé par Lynn White Jr dans son article sur « Les Racines historiques de notre crise écologique » (1967). Il ne s'agit pour autant pas d'une sortie de l'anthropocentrisme, et surtout pas d'un biocentrisme :

« Il n'y aura pas de nouvelle relation avec la nature sans un être humain nouveau. Il n'y a pas d'écologie sans anthropologie adéquate. Quand la personne humaine est considérée seulement comme un être parmi d'autres, qui procéderait des jeux du hasard ou d'un déterminisme

²⁷¹ Voir Sebastian Grevsmühl, *La Terre vue d'en haut. L'invention de l'environnement global*, Paris, Seuil, 2014.

physique, “la conscience de sa responsabilité risque de s’atténuer dans les esprits”. Un anthropocentrisme dévié ne doit pas nécessairement faire place à un “bio-centrisme”, parce que cela impliquerait d’introduire un nouveau déséquilibre qui, non seulement ne résoudrait pas les problèmes mais en ajouterait d’autres. On ne peut pas exiger de l’être humain un engagement respectueux envers le monde si on ne reconnaît pas et ne valorise pas en même temps ses capacités particulières de connaissance, de volonté, de liberté et de responsabilité » (LS 118).

Or, comme l’explique White dans son fameux article, et comme le défend à son tour le pape François, notre comportement à l’égard de la nature est déterminé par notre façon de penser, par nos représentations de cette nature et de notre rapport à elle. C’est ainsi que ce que suggère White (le nouveau *Zeitgeist* pourrait-on dire) trouve ses sources dans la doctrine franciscaine, et s’approche de l’*intendance* — « puisque les racines de nos problèmes sont essentiellement religieuses, le remède doit aussi être essentiellement religieux, quel que soit le nom qu’on lui donne ». C’est d’ailleurs l’éthique de l’intendance qui a généralement été présentée comme la seule éthique judéo-chrétienne valable, dans le raz-de-marée de réactions effarées à l’article de Lynn White Jr. — l’humain jardinier, l’humain gardien de la création, l’humain berger²⁷². La doctrine de l’intendance justifie la valeur intrinsèque de chaque créature par le fait que Dieu les crée puis décrète pour chacune d’elles que cela est « bon ». Mais comment justifier notre valeur particulière, et le fait que nous tuions végétaux et animaux pour manger ? Comment justifier le travail qui transforme tous ces êtres trouvés « bons » par Dieu même ? L’essence de l’intendance repose justement sur la position particulière de l’être humain, à qui est confiée la tâche de « fructifier », et qui est « image de Dieu » - ce qui confère autant de privilèges que de responsabilités.

Cependant, en nous appuyant sur les écrits du naturaliste John Muir²⁷³, et surtout sur les commentaires qui en ont été faits par le philosophe John Baird Callicott²⁷⁴, nous défendons que l’encyclique *Laudato si’* se situe à l’orée d’une troisième lecture des implications

²⁷² Par exemple Douglas John Hall, *Être image de Dieu. Le stewardship de l’humain dans la Création*, traduit de l’anglais par Louis Vaillancourt, Paris, Cerf, 1999 (ainsi que son commentaire par Louis Vaillancourt, *L’intendance de la création. La vocation écologique de l’humain dans la théologie de Douglas J. Hall*, Montréal, Médiaspaul, 2002). Pour une analyse théologique, voir Hans Walter Wolff, *Anthropologie de l’Ancien Testament*, traduit par Etienne de Peyer, Genève, Labor et Fides, 1974 (en particulier p. 139 et suivantes, « l’image de Dieu – intendant du monde »). Dans le Magistère, la doctrine de l’intendance est clairement affirmée depuis Vatican II. On lit par exemple dans le texte de la commission théologique internationale « Communion et service : la personne humaine créée à l’image de Dieu », 2004, (§26) : « Créés à l’image de Dieu, les êtres humains sont des personnes appelées à jouir de la communion et à exercer l’intendance de l’univers physique ».

²⁷³ Par exemple dans le premier chapitre de John Muir, *Steep Trails: California, Utah, Nevada, Washington, Oregon, the Grand Canyon*, Layton, Gibbs Smith, 2021.

²⁷⁴ John Baird Callicott, *Genèse. Dieu nous a-t-il placés au-dessus de la nature ?*, traduit par Dominique Bellec, Marseille, Wildproject, 2021.

environnementales de la Genèse, plus radicale. Muir, et Callicott à sa suite, proposent « une interprétation *citoyenne* de la place que Dieu réserve à l’humanité dans la nature²⁷⁵ » : dans le deuxième récit de la Genèse, Dieu façonne l’Homme puis les animaux à partir de la boue qui recouvre la terre, et insuffle à l’Homme le souffle de vie (Gn 2, 6-7), ce qui permet aux deux auteurs d’insister sur la grande communion qui unit humain, animaux et terre dans les récits bibliques²⁷⁶. L’humain est l’un des citoyens de cette grande communauté. Cette lecture citoyenne consiste par exemple « à voir dans l’acte de nommer les animaux – acte qui est le propre de l’homme – non pas un privilège dévolu à un maître qui nomme pour s’imposer mais une licence accordée à un botaniste-éthologue qui nomme parce qu’il admire une certaine diversité²⁷⁷ », comme l’explique Alexis Kraft. Ce n’est qu’après avoir mangé le fruit défendu qu’Adam et Ève ont conscience d’eux-mêmes (« Ils surent qu’ils étaient nus », Gn 3:7), ce qui va de pair avec la connaissance du Bien et du Mal et l’exercice de leur jugement propre. Pour Callicott, la chute est l’occasion pour l’humanité de se prendre elle-même comme point de référence axiologique²⁷⁸, point de départ de la recherche de l’intérêt personnel et d’une façon de jauger la création en fonction d’eux-mêmes, alors même que Dieu n’avait pas créé le jardin pour l’Homme mais bien l’Homme pour entretenir et garder le jardin. Si bien que Muir et Callicott — et, nous le soutenons, le pape François — semblent inviter à « un retour à l’innocence, à une immersion dans la nature²⁷⁹ ». Le pape parle d’ailleurs de « citoyenneté écologique » (LS 211), et, comme évoqué précédemment, de « sœur notre mère la terre » (LS 1). Mais Callicott est conscient que ce projet régressif est impraticable, et sans doute pas souhaitable. « Après tout, même Muir est redescendu de la montagne, s’est marié, est devenu cultivateur, a élevé ses enfants et a écrit des livres²⁸⁰ ». C’est pourquoi (avec Arne Naess et l’écologie profonde), il propose non pas un retour en arrière, avant la sortie d’Éden, mais la montée à un niveau de conscience plus élevé, qui ne nierait pas mais transcenderait la conscience de soi²⁸¹. Un niveau qui transcende la distinction entre *ego* et *alter*, et qui induit

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 31. John Passmore développe également la diversité des rapports de l’humain occidental à la nature. Il en note trois en particulier : celle du despote, celle de l’intendant, et celle du coopérateur (John Passmore, “Attitudes to Nature”, Royal Institute of Philosophy Lectures, 1974, p. 8).

²⁷⁶ Voir aussi Christophe Boureau, *Dieu est aussi jardinier*, Paris, Cerf, 2014.

²⁷⁷ Alexis Kraft, « Habiter culturellement le monde : une contribution théologique à la crise environnementale », *La Pensée écologique*, vol. 8, no. 1, 2022, pp. 45-60.

²⁷⁸ Callicott, *Genèse, op.cit.*, p. 56.

²⁷⁹ Callicott, *op.cit.*, p. 65.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 66.

²⁸¹ C’est aussi en rejetant la doctrine de l’intendance que Baptiste Morizot développe l’idée de *diplomatie* avec les êtres vivants (une forme de transcendance de la conscience de soi). Par exemple : « La diplomatie comme attitude accepte le rapport de force, la limite de notre pouvoir sur le monde vivant : elle ne nous érige pas en responsables et intendants de toute la création (*stewardship*) : c’est un récit qui a pour vocation de permettre d’agir mais sans l’illusion de pouvoir dominer, de négocier mais sans angélisme, de composer avec les autres vivants. »

une identification à toute forme de vie, pour retrouver le mode de la citoyenneté. Mais dans le domaine de l'action, dans lequel Callicott semble plus à l'aise que celui de la conversion collective, l'idée « que les hommes ont été créés pour faire partie de la nature, et non pour en être séparés²⁸² » implique qu'il ne peut pas y avoir d'intérêts conflictuels entre les êtres vivants. « Nous autres créatures terrestres sommes empêtrées dans un inextricable tissu de vie²⁸³ ». En particulier, il ne peut pas y avoir de dilemme entre droits humains et droits de la nature.

En somme, comme nous le verrons dans la partie 2, le travail est l'inscription de l'humain dans un environnement, qui est façonné par chaque créature. Le travail est ce qui permet à l'humain de faire de cet environnement partagé son milieu.

Dans ce cadre, la conception du travail offerte par la doctrine sociale de l'Église appelle à être revisitée. La « dimension subjective » (*Laborem exercens*) y est mise en avant, parce qu'elle permet la dignité du travailleur ; mais postuler que le travail est lien avec les autres humains, les êtres non-humains et soi-même appelle à réévaluer la dimension objective, par respect pour le sens de notre travail et son impact sur le tissu social et environnemental. Se mettre à l'écoute des êtres les plus fragiles (les pauvres et la Terre) et les mettre en lien fait également émerger des accents théologiques nouveaux, perceptibles chez le pape François : contemplation, gratuité et passivité.

(Baptiste Morizot, « Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33, 2017).

²⁸² *Ibid.*, p. 76.

²⁸³ *Ibid.*, p. 77.

CHAPITRE 2. Le travail est orienté vers une finalité

« Les générations ont piétiné, piétiné, piétiné,
Tout est flétri par le négoce ; par le labeur
brouillé, souillé,
Porte la crasse de l'homme, suinte l'odeur de
l'homme ; le sol
Est nu maintenant, et le pied ne peut le sentir
étant chaussé.
N'importe ! la nature n'est jamais épuisée,
La plus tendre fraîcheur vit au fin fond des
choses²⁸⁴ »

Après avoir décrit le travail digne par ses conditions (droits, salaire, temps de repos), la doctrine sociale de l'Église se penche avec le pape François sur sa finalité, qui procure au travail sa décence et sa raison d'être. Quelle est cette finalité ? Est-elle encore la « domination » du monde ? Nous l'avons vu, cette domination ne peut être comprise chez François que comme une intendance (dans le sens pastoral d'une douce vigilance à la destinée des êtres), et appelle à être dépassée pour le modèle de la citoyenneté (sans limites), proche de la fraternité universelle de François d'Assise. À ce titre, l'insistance, même timide, sur la finalité du travail plutôt que sur ses conditions – en d'autres termes, la remise au goût du jour du travail objectif, en tant qu'il est lié au travail subjectif – permet de penser la défense d'un travail digne en substance, et non de conditions dignes de travail. Nous verrons alors comment l'écologie chrétienne à la suite de *Laudato si'* peut donner les clés d'un concept de travail « dignifiant », qui augmenterait la dignité humaine.

²⁸⁴ Gerard Manley Hopkins, « Grandeur de Dieu », *Grandeur de Dieu et autres poèmes*, traduit par Jean Mambrino, Caen, Nous, 1999. En version originale : “Generations have trod, have trod, have trod; / And all is seared with trade; bleared, smeared with toil; / All wears man's smudge and shares man's smell / Is bare now, nor can foot feel, being shod. / And for all this, nature is never spent; / There lives the dearest freshness deep down things”.

Dans un deuxième temps, nous tenterons de comprendre la spécificité dans l'approche du pape François, qui n'entend pas écrire un traité de théologie, mais s'adresse aux travailleurs en évoquant leur réalité vécue. Dans une attitude militante, dans le sillage des rencontres de Medellin et de Puebla (à l'origine de la théologie de la libération et de la théologie du peuple), il « se met à l'écoute » des clameurs du monde, et la lie à l'émerveillement et à la peine devant la destruction de la « Création ». S'il est peu question du travail dans l'encyclique *Laudato si'*, c'est qu'il est surtout question (là et dans ses multiples discours sur le sujet) des travailleurs. C'est bien de la dignité des travailleurs dont il s'agit, et non, abstraitement, de la dignité du travail. Écouter les clameurs de la terre et des pauvres et comprendre qu'elles sont liées (LS 49), c'est ne pas considérer les activités humaines (dont le travail) comme des actions techniques devant réparer des erreurs, mais plutôt entrer en relation avec ceux qui souffrent. C'est pourquoi nous présenterons ici en détail notre méthodologie de recherche-action, dans laquelle nous avons tenté de suivre les pistes lancées dans *Laudato si'*, et de les comprendre à partir du terrain, via des approches « communes mais différenciées ».

Mais si le travail trouve sa dignité dans son contenu objectif autant que par sa dimension subjective, comment décrire sa finalité ? Nous développerons l'idée que lier l'objectif et le subjectif dans le travail implique de ne pas décider de la valeur du travail par ce qui a été produit ou transformé, mais lie davantage l'aspect poétique à la pratique vécue : le travail est d'abord une expérience humaine. Nous poserons les bases conceptuelles pour penser ensemble *agir*, *faire* et *contempler*, et nous nous demanderons si l'éthique de sobriété qui sous-tendra en partie cette mise en question d'Arendt peut s'apparenter à une forme de non-puissance.

1. Le retour du travail objectif

1.1. La recherche-action TTE pour une herméneutique de Laudato si'

Le lien entre religion, travail, et écologie est-il confirmé par l'expérience ? C'est pour répondre à cette question qu'a été imaginée la recherche-action présentée en introduction. Si *Laudato si'* propose une nouvelle façon de concevoir la « nature », la place de l'humain, la relation, le salut, et, en filigrane, une autre théologie, cela se fait par évocations poétiques et exhortations

pastorales. Notre intuition, en rassemblant un groupe d'acteurs français et internationaux pour réfléchir à l'avenir du travail dans la transition écologique, était la suivante : c'est en croisant la source normative qu'est la doctrine sociale de l'Église, épaulée par celle que représente l'OIT, avec le « travail réel » (les expériences vécues, aussi diverses soient-elles), que l'on pourra développer les intuitions de *Laudato si'*, et comprendre comment ces dernières chamboulent jusqu'aux principes fondateurs de la doctrine sociale de l'Église. Par la porte d'entrée du travail, il sera plus aisé par exemple de comprendre comment un thème social (inégalités, injustice, conditions de travail, droits du travailleur) devient également une préoccupation environnementale (lieu de lien aux autres et à la Terre, lieu d'une prise de conscience privilégiée à la fois de la souffrance sociale et de l'urgence écologique, lieu aussi de la construction d'un monde commun juste et durable). Comment, donc, est-ce que les approches normatives de la doctrine sociale de l'Église et de l'OIT sur le travail rencontrent-elles la réalité vécue ?

Cette hypothèse fondatrice de la recherche-action TTE²⁸⁵ s'explique par une conception de la doctrine sociale de l'Église comme un corpus en mouvement, toujours en train de se faire. Un corpus, surtout, qui se cristallise certes sous la plume des papes, mais trouve son origine dans le vécu des chrétiens et de tous les « hommes de bonne volonté²⁸⁶ » : les expériences de ces derniers sont rassemblées par les prêtres et les laïques, qui les transmettent aux évêques, qui à leur tour écrivent des textes que les papes reprennent largement dans leurs encycliques. C'est d'ailleurs la mission que s'est donnée le Ceras, d'être à l'écoute des « signes de temps²⁸⁷ » pour discerner les mouvements dans la doctrine sociale de l'Église. C'est le rôle, en particulier, du site internet « Doctrine sociale catholique²⁸⁸ » (et surtout la rubrique « Une doctrine vivante »), et même, en un sens plus restreint, de la *Revue Projet*. Cette dernière n'affiche pas son lien à

²⁸⁵ TTE pour « Travail dans la transition écologique » : c'est le nom qui a été donné à la recherche-action internationale de 2017 à 2019.

²⁸⁶ C'est la formule consacrée au début de toutes les encycliques sociales à partir de 1963 (*Pacem in Terris*, Jean XXIII).

²⁸⁷ L'expression vient de *Gaudium et Spes*, 4 et 11. Il n'est donc pas question de *mettre en œuvre* une doctrine sociale, mais de créer une relation entre l'annonce de l'Évangile et la condition historique du destinataire. Christoph Theobald propose cette attitude comme constitutive du catholicisme social, dès ses débuts (voir Christoph Theobald, « Lire les signes des temps. Dimension sociale et politique de la foi », *Études*, vol. 406, n° 2, 2007, pp. 197-212) : « repérer chez autrui une capacité d'écoute – ce qui s'avère hautement problématique quand on s'aperçoit que tous n'entendent ni ne voient la même chose, et qu'il faudra apprendre à respecter l'autre dans son altérité, quelle que soit sa condition sociale, culturelle ou religieuse. [... P]araît aussi l'obligation de rendre l'Évangile audible, précisément selon les multiples points de vue des interlocuteurs toujours nouveaux, dont la capacité d'écoute ne cesse de refluer sur l'interprétation du message : la Bonne Nouvelle n'existe jamais en elle-même ; elle ne devient réelle qu'en étant interprétée, ici et maintenant, en lien effectif avec ceux et celles qui l'entendent ou pourraient l'entendre ».

²⁸⁸ Voir le site « Doctrine sociale catholique » : <www.doctrine-sociale-catholique.fr> (consulté le 5 juin 2023).

l'enseignement chrétien (qui existe malgré tout), mais sert d'antenne aux signes des temps, en ce qu'elle sonde les tendances fortes sociales et sociétales, et veut, « par le débat et au croisement de l'action de terrain, de la réflexion universitaire et de la recherche de sens, aider le plus grand nombre à comprendre le monde, mais aussi à le réinventer²⁸⁹ ». Cette façon de faire remonter les réalités du terrain pour les discerner puis les formaliser en doctrine est exprimée par exemple dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* (Jean-Paul II, 1987) :

« La doctrine sociale de l'Église *n'est pas* une “troisième voie” entre le *capitalisme libéral* et le *collectivisme marxiste*, ni une autre possibilité parmi les solutions moins radicalement marquées : elle constitue une *catégorie en soi*. Elle n'est pas non plus *une idéologie*, mais la *formulation précise* des résultats d'une réflexion attentive sur les réalités complexes de l'existence de l'homme dans la société et dans le contexte international, à la lumière de la foi et de la tradition ecclésiale. Son but principal est *d'interpréter* ces réalités, en examinant leur conformité ou leurs divergences avec les orientations de l'enseignement de l'Évangile sur l'homme et sur sa vocation à la fois terrestre et transcendante ; elle a donc pour but *d'orienter* le comportement chrétien. C'est pourquoi elle n'entre pas dans le domaine de *l'idéologie* mais dans celui de la *théologie* et particulièrement de la théologie morale » (*Sollicitudo rei socialis* §41).

C'est la raison pour laquelle nous avons choisi de proposer l'herméneutique de *Laudato si'* à des acteurs de terrain – des acteurs en capacité d'entendre ce texte, c'est-à-dire qui se revendiquent de la doctrine sociale de l'Église ou tout du moins qui y reconnaissent un cadre conceptuel porteur pour s'adapter à la réalité de la transition socio-écologique²⁹⁰. C'est pourquoi aussi chaque rencontre, tant française qu'internationale, était organisée autour d'un apport théorique (d'universitaires ou de représentants institutionnels) et d'un retour de terrain (mouvement, association, ONG), les deux étant mis sur le même plan d'importance²⁹¹. Or, la première étape à franchir avant de dessiner collectivement les contours du travail souhaitable (voir *Manifeste* en annexe) a consisté à nous mettre d'accord sur la définition des termes que nous utilisons. En particulier, qu'est-ce que le travail ? Pourquoi travaille-t-on ? Qu'est-ce qui est essentiel, ou humanisant, dans le travail ? Et qu'est-ce que la crise écologique dans le travail ? Que sont, réellement, la « clameur des pauvres » et la « clameur de la terre » ?

²⁸⁹ C'est la façon dont l'équipe se décrit elle-même, dans l'onglet « Qui sommes-nous ? » du site de la revue : <<https://www.revue-projet.com/qui-sommes-nous>> (consulté le 3 février 2021).

²⁹⁰ Nous avons posé ce cadre de façon collective dès le départ (29 mars 2018 avec les partenaires français, 19 juin 2018 avec les partenaires internationaux).

²⁹¹ Le programme des séances est présenté en Annexe C, ainsi que les résumés des comptes-rendus de la plupart des rencontres (Annexes G et H).

Dès la deuxième rencontre des partenaires français²⁹², l'une des conclusions majeures et unanimes entre participants a été : « il est nécessaire de distinguer travail, emploi rémunéré, activité²⁹³ ». Le travail a donc d'emblée été appréhendé comme une réalité aux contours flous – plus flous que ceux de l'emploi, et surtout plus larges. Mais c'est principalement quelques semaines plus tard, lors de la première rencontre internationale²⁹⁴, que la diversité des définitions et des vécus du travail est apparue. Les premières tables rondes sur le travail dans la transition écologique, faisant office de rencontre entre participants, ont été organisées par continent : Afrique (République Démocratique du Congo, Côte d'Ivoire, Burkina Faso), Amérique latine (Brésil, Mexique, Nicaragua et Argentine), Europe (France, Allemagne), Asie (Inde, Philippines, Chine). Malgré un cadre théorique relativement homogène (croisement des normes de l'OIT et d'une adhésion à *Laudato si'*), leurs rationalités étaient multiples (une diversité de contextes nationaux, d'expériences, de portes d'entrée, de centres d'intérêt, de disciplines). Les paragraphes qui suivent résument à très gros traits ce qui est ressorti de ces premiers instants et des discussions qui ont suivi. Nous sommes consciente que cela ne dépeint ni l'entière des populations de chaque continent, ni les mutations en cours.

En Afrique, le travail a été décrit comme une réalité d'abord agricole, en mutation vers les services et vers une informalité croissante (c'est-à-dire hors emploi). Les représentants des différents pays africains se sont mis d'accord sur le fait que l'enjeu majeur pour l'avenir consiste à ce que le travail serve à protéger l'environnement plutôt qu'à accroître sa vulnérabilité, et qu'il permette de produire suffisamment pour toute la population mondiale.

En Amérique latine également, le travail a été décrit comme une réalité agricole, souvent indigne et indécente, majoritairement informelle, et dangereuse. L'enjeu majeur identifié par les acteurs est double : (a) inventer un travail qui cesse d'être un stress économique et social sur les plus précaires, et cesse du même coup la perte de fertilité des sols (autres pratiques agricoles mais aussi décélération de l'urbanisation) ; et (b) pallier le manque d'emplois décents (par exemple pour les femmes, qui sont pourtant plus au fait des pratiques agroécologiques, et pour les jeunes, qui sont tentés par les réseaux de trafic de drogue).

Les représentants des pays européens ont montré que le travail s'y confond souvent avec l'emploi. Il s'oppose au chômage, et se vit principalement dans les services. L'enjeu majeur

²⁹² Le 14 mai 2018, avec pour thème « Panorama mondial du travail et des travailleurs. Quel lien entre dégradation de la nature et conditions de travail ? ». Voir Annexe G.

²⁹³ Voir dans l'Annexe G le résumé de la rencontre du 14 mai 2018.

²⁹⁴ Les 19 et 20 juin 2018. Voir Annexe H.

identifié collectivement est triple : (a) créer des « emplois verts » qui ne soient pas destructeurs de la nature, malgré la résistance des industries et des lobbys ; (b) pallier la quête de sens dans le travail, souvent en lien avec les conditions sociales et l'impact environnemental de l'emploi ; et (c) redonner un sentiment de dignité aux personnes loin de l'emploi. Nous n'avons pas de représentants de l'Amérique du Nord, mais il nous a semblé que c'était de cette réalité européenne que le vécu du travail états-unien et canadien était le plus proche.

En Asie, le travail a été présenté comme une réalité très majoritairement informelle, souvent subie, et de plus en plus urbaine et polluée. L'enjeu majeur identifié est triple : (a) éviter l'équivalence entre dynamisme économique et utilisation forcée des personnes et des ressources ; (b) prendre en compte le travail informel dans le cadre légal du travail et la protection sociale ; (c) faire face à la précarité écologique des travailleurs pauvres, très exposés aux risques environnementaux.

1.2. L'apport de Laudato si' sur le contenu du travail

Or, dans ce foisonnement des approches, un fil tiré de *Laudato si'* a servi de clé de voûte pour orienter la recherche-action. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la doctrine catholique sur le travail est abondante, et rappelle sa nécessité, la dignité qu'il procure au travailleur, et le besoin de le protéger. Nous avons compris également que cette doctrine avant tout pastorale peine à s'appuyer sur une théologie conséquente. La clé de lecture en est le primat de la personne humaine, pour qui le travail est fait – et non l'inverse (LE 6). Dans son encyclique *Laborem exercens* (1981), le pape Jean-Paul II pose en particulier la distinction fondamentale entre le travail au sens objectif (dont le contenu varie selon les métiers, les époques et les lieux) et le travail au sens subjectif, c'est-à-dire le fait que le travail doit « servir à la réalisation de son humanité, à l'accomplissement de la vocation qui lui est propre en raison de son humanité même : celle d'être une personne » (LE 6). Jean-Paul II rappelle que c'est sa partie subjective qui peut faire du travail une activité pleinement humaine, et qui confère au travailleur sa dignité de personne. En effet, à trop se concentrer sur sa part objective, on fait du travail une marchandise, une simple force physique, ou un tyran. Dans son ouvrage *La fabrique de l'homme nouveau*, Jean-Pierre Durand note même à quel point la primauté du travail objectif

peut se rapprocher dangereusement de « l’art de punir » décrit par Foucault²⁹⁵ : « l’art de punir [ici la mise au travail] met en œuvre cinq opérations bien distinctes²⁹⁶ ». Pour Durand, premièrement, « référer les actes, les performances, les conduites singulières à un ensemble qui est à la fois champ de comparaison, espace de différenciation et principe d’une règle à suivre²⁹⁷ ». Deuxièmement, « différencier les individus les uns par rapport aux autres et en fonction de cette règle d’ensemble — qu’on la fasse fonctionner comme seuil minimal, comme moyenne à respecter ou comme optimum dont il faut s’approcher²⁹⁸ ». Troisièmement, « mesurer en termes quantitatifs et hiérarchiser en termes de valeur les capacités, le niveau, la “nature” des individus²⁹⁹ ». Quatrièmement, « faire jouer, à travers cette mesure “valorisante”, la contrainte d’une conformité à réaliser³⁰⁰ ». Cinquièmement « enfin, tracer la limite qui définira la différence par rapport à toutes les différences, la frontière extérieure de l’anormal³⁰¹ ». Si bien que cette normalisation, qui s’effectue pour Foucault en régime disciplinaire, peut avoir lieu par construction des normes par le groupe lui-même (sous les injonctions de résultat du management : étapes 1 et 2), par évaluation de chacun par les pairs (étape 3), par l’objectif du respect de la norme (étape 4), et par la mise en œuvre de la norme qui décide de ce qui lui est extérieur (étape 5).

Que la primauté du « travail objectif » soit vécue comme une violence ou une punition, cela est courant. L’on trouve cette idée chez Aristote déjà, avec sa distinction entre *praxis* et *poiesis* (voir chapitre 2, point 1, et chapitre 4, point 2). Et l’on retrouve à nouveau ces deux aspects dans la « notion générale du travail » chez Karl Marx repérée par ses commentateurs³⁰² – c’est-à-dire la définition valable pour toutes les périodes de l’histoire humaine, même si Marx est clair sur le fait qu’il faille aller au-delà de cette notion générale pour comprendre ce qu’il en est concrètement du travail dans une société donnée. Or, la notion générale du travail chez Marx comporte deux aspects. Le premier est objectif-productif : le travail est « un acte qui se

²⁹⁵ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

²⁹⁶ Jean-Pierre Durand, *La fabrique de l’homme nouveau. Travailler, consommer et se taire ?*, Paris, Le Bord de l’eau, 2017, chapitre 4.

²⁹⁷ *Idem.*

²⁹⁸ *Idem.*

²⁹⁹ *Idem.*

³⁰⁰ *Idem.*

³⁰¹ *Idem.*

³⁰² Voir en particulier : Arnaud Berthoud, « Travail, économie et religion chez Marx et E. Bloch », *Essais de philosophie économique*, Villeneuve d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p. 195-226 ; Jacques Bidet, « Quand le travail fait époque », in Jacques Bidet et Jacques Texier (dir.), *La crise du travail, Actuel Marx Confrontation*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, pp. 245-259 ; Kostas Papaioannou, *De Marx et du marxisme*, Paris, Gallimard, 1983.

« passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue le rôle d'une puissance naturelle³⁰³ ». Il s'agit là de la production de la vie matérielle des hommes, et correspond à un processus : un moyen de travail applique une activité de travail à un objet de travail, tout en gardant toujours une représentation mentale du produit voulu comme fin (ce qui distingue l'homme de l'animal³⁰⁴). Dans cet aspect objectif tombent la technique, les outils, la transformation de ce qui préexiste au travail, mais aussi la rationalisation du temps. Le deuxième aspect de la notion générale du travail est subjectif-créatif : le travail est l'acte par lequel l'homme se rapporte à lui-même comme un être universel, l'être par lequel le monde devient humain :

« C'est précisément en façonnant le monde des objets que l'homme commence à s'affirmer comme être générique. [...] Grâce à cette production, la nature lui apparaît comme son œuvre et sa réalité. [...] L'homme ne se recrée pas seulement d'une façon intellectuelle, dans sa conscience, mais activement, réellement, et il se contemple lui-même dans un monde de sa création.³⁰⁵ »

Si bien qu'accentuer dans la lecture de Marx l'un ou l'autre aspect du travail entraîne des interprétations différentes. C'est ce qu'a repéré Raymond Aron³⁰⁶ en particulier, affirmant que les interprétations de Marx peuvent en dernière instance toujours se partager en deux grands types de lecture : la lecture structuraliste (chez Althusser par exemple) – qui privilégie l'angle objectif-productif – et la lecture phénoménologique – qui privilégie l'angle subjectif-créatif³⁰⁷. Cette deuxième lecture « rassemble essentiellement le marxisme existentialiste de Jean-Paul Sartre³⁰⁸ ou celui de Maurice Merleau-Ponty³⁰⁹, mais également l'interprétation de la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel par Alexandre Kojève³¹⁰ sans oublier l'herméneutique de Paul Ricœur³¹¹ et même la philosophie de la vie de Michel Henry^{312 313}», c'est-à-dire des auteurs hétéroclites, mais rassemblés par la volonté de « construire, à partir de

³⁰³ Karl Marx, *Le Capital*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 2016, t. 1, chapitre 7, livre 1.

³⁰⁴ Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, t. 1, IIIe section, chapitre 7, I.

³⁰⁵ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques. Économie politique et philosophique. Œuvres complètes de Karl Marx*, traduit par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 64.

³⁰⁶ Raymond Aron, *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard, 1970.

³⁰⁷ Richard Sobel, « "Le règne de la nécessité" borne-t-il l'émancipation sociale ? Deux lectures croisées de l'utopie communiste chez Marx », *Revue économique*, vol. 62, n° 2, 2011, pp. 187-214.

³⁰⁸ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique (tome 1), Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960.

³⁰⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.

³¹⁰ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1979.

³¹¹ Paul Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.

³¹² Michel Henry, *Marx I, une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976 et *Marx II, une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976.

³¹³ Richard Sobel, *op.cit.*

Marx, une pensée de l'homme en société qui prenne le sujet au sérieux, en lui conférant une dimension irréductible qui ne peut être que comprise et non pas expliquée³¹⁴ ».

Bien sûr, Jean-Paul II est tout sauf marxiste, et les paragraphes de *Laborem exercens* sur le capital et le travail (LE 11-15) confirment fortement que le Magistère ecclésial souhaite se présenter comme une antithèse à l'athéisme et la philosophie de l'Histoire de Marx et Engels, mais aussi à « la lutte des classes [comme] l'unique moyen d'éliminer les injustices de classe existant dans la société, éliminant les classes elles-mêmes » (LE 11). Ce programme, critiqué comme étant « idéologique » (LE 11), pose à Jean-Paul II le problème de l'abolition de la propriété privée, et celui de l'antinomie systématique entre capital et travail (LE 13). Du fait du « principe de la priorité du « travail » par rapport au « capital » (LE 12), le capital n'est jamais anonyme et opposable au travail, mais toujours un fruit du travail lui-même.

Malgré tout, l'approche marxienne du travail subjectif est étonnamment très proche de celle du pape Jean-Paul II dans *Laborem exercens*. Or, en insistant sur la part subjective du travail, celle qui rend ce dernier humain, il nous semble que pour Jean-Paul II, *ce que l'on fait* dans le travail n'importe pas :

« En partant de cette façon de comprendre les choses et en supposant que différents travaux accomplis par les hommes puissent avoir une plus ou moins grande valeur objective, nous cherchons toutefois à mettre en évidence le fait que chacun doit être estimé surtout à la *mesure de la dignité* du sujet même du travail, c'est-à-dire de la personne, de *l'homme qui l'exécute*. D'un autre côté, indépendamment du travail que tout homme accomplit, et en supposant qu'il constitue un but – parfois fort absorbant – de son activité, ce but ne possède pas par lui-même une signification définitive. En fin de compte, *le but du travail*, de tout travail exécuté par l'homme – fût-ce le plus humble service, le travail le plus monotone selon l'échelle commune d'évaluation, voire le plus marginalisant – reste toujours l'homme lui-même » (LE 6).

Le pape François ne revient pas sur le cadre intellectuel posé par Jean-Paul II, et rend au contraire hommage à *Laborem exercens* dès le premier paragraphe de *Laudato si'* sur le travail (LS 124). Pourtant, plusieurs éléments développés dans *Laborem exercens* sont contredits par *Laudato si'*.

D'abord, sur la compréhension de la place de l'humain dans le monde. Si le pape François insiste dans *Laudato si'* sur le modèle de la citoyenneté, ou de la fraternité universelle, le fait que le travail soit la mission principale de l'Homme suffit au contraire pour Jean-Paul II à

³¹⁴ *Idem.*

justifier une position pyramidale et dominatrice, et l'utilisation de la nature aux fins de nos besoins :

« Le travail, entendu comme une activité “transitive” — c'est-à-dire que, prenant sa source dans le sujet humain, il est tourné vers un objet externe —, suppose une domination spécifique de l'homme sur la “terre”, et à son tour il confirme et développe cette domination. Il est clair que sous le nom de “terre” dont parle le texte biblique, il faut entendre avant tout la portion de l'univers visible dans laquelle l'homme habite ; mais par extension on peut l'entendre de tout le monde visible en tant que se trouvant à la portée de l'influence de l'homme, notamment lorsque ce dernier cherche à répondre à ses propres besoins. L'expression “dominez la terre” a une portée immense. Elle indique toutes les ressources que la terre (et indirectement le monde visible) cache en soi et qui, par l'activité consciente de l'homme, peuvent être découvertes et utilisées à sa convenance. [...] En devenant toujours plus maître de la terre grâce à son travail et en affermissant, par le travail également, sa domination sur le monde visible, l'homme reste, dans chaque cas et à chaque phase de ce processus, dans la ligne du plan originel du Créateur ; et ce plan est nécessairement et indissolublement lié au fait que l'être humain a été créé, en qualité d'homme et de femme, “à l'image de Dieu” » (LE 4).

Le travail, dans *Laborem exercens*, parce qu'il est centré sur son aspect subjectif, est une gouvernance matérielle, physique, une modification du créé dans laquelle le créé n'importe pas par lui-même. C'est-à-dire que le fait que le travail soit « fait pour l'homme » autorise ce dernier à humaniser la Terre autant que possible, tant que cela sert sa dignité personnelle. Certes, les ressources naturelles sont limitées (LE 1), mais cela n'implique qu'une limitation à la toute-puissance humaine, et non pas une remise en question du travail comme domination. Car ces ressources naturelles sont « données » aux hommes *pour* qu'il les transforme (pour son bien propre), elles n'ont pas de valeur intrinsèque :

« tout ce qui, dans l'ensemble de l'œuvre de production économique, provient de l'homme, aussi bien le travail que l'ensemble des moyens de production et la technique qui leur est liée (c'est-à-dire la capacité de mettre en œuvre ces moyens dans le travail), suppose ces richesses et ces ressources du monde visible *que l'homme trouve*, mais qu'il ne crée pas. Il les trouve, en un certain sens, déjà prêtes, préparées pour leur découverte et leur utilisation correcte dans le processus de production. En toute phase du développement de son travail, l'homme rencontre le fait que tout lui est principalement *donné* par la “nature”, autrement dit, en définitive, par le *Créateur*. » (LE 12)

À l'inverse, comment le pape François tient-il ensemble le fait que le travail soit une modification du réel, mais aussi une inscription pacifiste dans la fraternité des créatures ?

Certes, dans les deux encycliques, les ressources sont « données ». Mais elles sont données pour la production pour Jean-Paul II, et données pour en prendre soin et les contempler pour François. C'est pourquoi il est possible que la part subjective du travail prévale à ce point en 1981, et qu'il ne soit pas possible de délaissier la finalité concrète du travail en 2015 : le travail objectif a désormais partie liée, de façon indissoluble, au fait que ce travail rende digne son sujet (c'est-à-dire au travail subjectif).

« En réalité, l'intervention humaine qui vise le développement prudent du créé est la forme la plus adéquate d'en prendre soin, parce qu'elle implique de se considérer comme instrument de Dieu pour aider à faire apparaître les potentialités qu'il a lui-même mises dans les choses » (LS 124).

C'est le soin que nous apportons aux créatures (travail objectif) qui nous fait vraiment collaborateurs de Dieu, et donc images de Dieu (travail subjectif).

L'insistance de François sur la finalité du travail équivaut à un rappel de l'importance du travail objectif, mais ne veut certainement pas dire que l'aspect subjectif puisse lui être soumis. Il s'agit plutôt d'un appel à les tenir toujours ensemble, ce qui empêche les dérives du primat de l'aspect objectif. En réalité, cela implique un vrai changement de conception du travail subjectif : ce n'est pas le fait que le travail rende le monde plus humain (et donc que l'activité fait prendre conscience à l'homme qu'il est un être universel), mais plutôt que le travail soit un lieu de rencontre avec la nécessité, au sens que Simone Weil donne à ce mot. Cette idée sera l'objet de la deuxième partie.

Cette lecture permet d'avoir une définition plus radicale du travail « digne », qui ne dépend plus seulement de ce que le sujet a de bonnes conditions humaines, sociales et économiques, mais aussi du contenu du travail. Si un manutentionnaire Amazon, ou autre « berger des machines », selon l'expression de Lewis Mumford³¹⁵, n'a pas un travail digne, c'est parce que ses conditions sont déplorables mais aussi parce qu'il n'a pas la notion du soin qu'il prend du monde par son travail. Et plus courageusement, l'on pourrait affirmer qu'un employé d'une plateforme pétrolière n'a pas un travail digne non plus, malgré un salaire et des avantages sociaux mirobolants... Dans un discours datant de 2017 par exemple, le pape François évoque le travail digne en insistant sur le contenu du travail :

³¹⁵ Lewis Mumford, *Technique et civilisation*, traduit de l'anglais par Natacha Cauvin et Anne-Lise Thomasson, Marseille, Éditions Parenthèses, 2016.

« “Sans travail, il n’y a pas de dignité”, je le répète souvent [...]. Mais tout travail n’est pas un “travail digne”. Il y a des travaux qui humilient la dignité des personnes : ceux qui alimentent les guerres par la fabrication d’armes, ceux qui rabaissent la valeur du corps par le trafic de la prostitution et l’exploitation des mineurs³¹⁶. »

Dans un autre discours, la dignité dépend de l’un et de l’autre (les conditions et le contenu) :

« Il y a encore trop de mauvais emplois et sans dignité, dans le trafic illégal d’armes, dans la pornographie, dans les jeux de hasard et dans toutes les entreprises qui ne respectent pas les droits des travailleurs ou de la nature³¹⁷ ».

Selon nous, cela revient à établir un lien entre la personne et la matière, car ce que l’on fait objectivement entre en lien direct avec la façon subjective de le vivre. Peut-on établir un lien entre des situations professionnelles qui avilissent les personnes et l’avilissement de la matière ? Quelle imbrication existe-t-il entre le travail objectif et le travail subjectif ?

À la fin des années 1940, la philosophe Simone Weil citait une phrase de l’encyclique *Quadragesimo anno* du pape Pie XI (1931) : « Le travail [...] tend, dans ces conditions, à devenir un instrument de dépravation : la matière inerte sort ennoblie de l’atelier, tandis que les hommes s’y corrompent et s’y dégradent » (QA 146)³¹⁸. En effet, Simone Weil a identifié une sorte de corruption qui pourrait bien en expliquer beaucoup d’autres : « Il faut que la vie sociale soit corrompue jusqu’en son centre lorsque les ouvriers se sentent chez eux dans l’usine quand ils font grève, étrangers quand ils y travaillent. Le contraire devrait être vrai³¹⁹ ». Cette corruption tient au paradoxe que les rapports entre gouvernants et gouvernés se jouent d’abord sur la scène du travail subordonné — dans les « douleurs permanentes de la pensée clouée³²⁰ » — alors même que ce rapport entre gouvernants et gouvernés est souvent présenté comme une propriété exclusive du fonctionnement de l’État. Là est la racine d’un empoisonnement de la démocratie qu’on peut décrire comme une expérience avortée de la politique. Mais là où est le poison, pour Simone Weil, est aussi le contre-poison³²¹. En 1936, elle note : « Il est venu

³¹⁶ « Le travail que nous voulons, libre, créatif, participatif et solidaire », Message du pape François aux participants de la 48^{ème} semaine sociale des catholiques italiens, 26 octobre 2017.

³¹⁷ « Rencontre avec le monde du travail », discours du pape François (visite pastorale à Gênes), établissement de l’Ilva, 27 mai 2017.

³¹⁸ Simone Weil, *L’enracinement*, Paris, Gallimard, 1949, p. 46.

³¹⁹ Simone Weil, *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 2002, p. 341.

³²⁰ *Idem*, p. 143.

³²¹ De façon similaire, Hölderlin écrit : « Mais aux lieux du péril croît / Aussi ce qui sauve » (Friedrich Hölderlin, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1995, p. 867).

beaucoup de mal des usines, et il faut corriger ce mal dans les usines. C'est difficile, ce n'est peut-être pas impossible³²² ». Beaucoup de Simone Weil se trouve résumé dans cette phrase.

Pour autant, nous proposons d'amplifier cette pensée, en ajoutant qu'il n'est pas rare que la matière sorte elle aussi avilie de l'usine. Comme si se jouait dans la société civile professionnelle l'avenir des rapports des hommes avec la nature, le sort même du lien entre travail et écologie. L'obsolescence programmée, tranquille affranchissement de la qualité des produits, en est un exemple. C'est le reproche que Hannah Arendt fait à la division du travail : au contraire d'une coopération de travailleurs spécialisés, la division du travail « présuppose l'équivalence qualitative de toutes les activités pour lesquelles on ne demande aucune compétence spéciale, et ces activités n'ont en soi aucune finalité : elles ne représentent que des sommes de force de travail que l'on additionne de manière purement quantitative³²³ ». La prolifération de l'*animal laborans* par la production de masse entraîne à la fois une déqualification et une déshumanisation des travailleurs, et une réduction de la qualité et de la durée de vie des produits. Dans une certaine mesure, c'est ce que dénonce le pape par l'expression de « culture du déchet, qui affecte aussi bien les personnes exclues que les choses, vite transformées en ordures » (LS 22). Par ailleurs, la tradition ergonomique, et les travaux d'Yves Clot³²⁴ en particulier, font voir comme cette double perte ne peut être combattue que par de la prévention de la qualité à l'intérieur du travail : qualité du travail et qualité du produit du travail vont de pair. Pour Yves Clot, le travail devient en effet de plus en plus directement sensible aux « conflits de critères » autour de sa qualité – au carrefour de la santé, de la nature des produits et du contenu des services.

« L'efficace ou pas, le juste ou l'injuste, le bien ou le mal sont descendus dans les dilemmes et l'intimité des actes de métier où la noblesse de la matière est donc intrinsèquement à l'épreuve. En multipliant les "problèmes de conscience" le travail et les obligations qu'il convoque deviennent davantage politiques car ils engagent toujours plus la responsabilité du travailleur à l'égard du citoyen³²⁵ ».

La lecture d'Yves Clot (lisant Simone Weil lisant Pie XI) peut ainsi faire entrevoir qu'il existe bien un lien organique entre la préservation de la nature (pendant de l'activité humaine) et l'avenir délibératif du travail. C'est pourquoi, d'après l'ergonome, il importe de faire un droit

³²² *Idem*, p. 351.

³²³ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op.cit., p. 173.

³²⁴ Voir par exemple Yves Clot, *Le travail à cœur. Pour en finir avec les risques psychosociaux*, Paris, La Découverte, 2015.

³²⁵ Yves Clot, « Le travail : un objet politique sans sujet ? », in Alain Supiot (dir.), *Mondialisation ou globalisation ? Les leçons de Simone Weil*, Paris, Éditions du Collège de France, 2019, pp. 131-144.

de cité à ces « conflits de critères » (sur ce que l'on appelle « travail bien fait » par exemple) dans l'entreprise.

Pourquoi est-ce rarement le cas ? Parce que dans le travail, l'activité des personnes est toujours l'objet, pour l'essentiel, d'un contrat de droit privé qui met ces personnes au service des choses. Dans le cas (extrême, certes) d'un travail franchement servile, l'ouvrier n'a d'ailleurs aucune notion de la finalité de son travail. C'est l'argument de Simone Weil dans *Conditions premières pour un travail non servile*³²⁶ : un ouvrier ne discerne aucun bien, puisque tout ce qu'il désire est de continuer à posséder ce qu'il a déjà. « L'univers où vivent les travailleurs refuse la finalité³²⁷ ». C'est un grand vide qui n'a, chez Simone Weil, qu'un seul remède : « une lumière d'éternité ; c'est la beauté³²⁸ », c'est la poésie, qui lui est aussi nécessaire que le pain. Pour Weil, cette poésie ne peut avoir qu'une source. « Cette source est Dieu³²⁹ ». Une façon proche de celle du pape François d'amener la discussion sur la qualité, chère à Yves Clot, à l'intérieur du travail... Et une façon aussi de définir avec d'autres mots la finalité objective du travail à laquelle le pape François redonne son importance : la finalité exprimée par François est le soin que l'on prend des autres créatures (humaines ou non), mais il rappelle que la meilleure modalité pour faire cela est le « développement prudent du créé », « pour aider à faire apparaître les potentialités [que Dieu] a lui-même mises dans les choses » (LS 124). Étant donnée la part importante de la contemplation de la beauté de chaque créature dans l'encyclique *Laudato si'*, il n'est pas absurde d'affirmer que la finalité du travail pour François est la beauté de la créature déployée dans toutes ses potentialités. C'est pourquoi, avec Simone Weil, le pape François aurait pu écrire : « La condition des travailleurs est celle où la faim de finalité qui constitue l'être même de tout homme ne peut pas être rassasiée, sinon par Dieu³³⁰ », auquel nous avons une relation « intermédiée » (églises, représentations, liturgies, etc.). Sur le lieu de travail, ces intermédiaires devraient être « la matière, les instruments, les gestes de leur travail. Si ces objets mêmes ne se transforment pas en miroirs de la lumière, il est impossible que pendant le travail l'attention soit orientée vers la source de toute lumière³³¹. »

³²⁶ Simone Weil, *Conditions premières pour un travail non servile*, Paris, L'Herne, 2014.

³²⁷ *Ibid.*, p. 16.

³²⁸ *Ibid.*, p. 18.

³²⁹ *Ibid.*, p. 19.

³³⁰ *Ibid.*, p. 19.

³³¹ *Ibid.*, p. 21.

1.3. Le lien unissant travail objectif et travail subjectif est partiellement vérifié par la recherche-action

Or, lorsque, dans la diversité des vécus du travail et des compréhensions concrètes de la crise écologique au travail (point 1.1 de ce chapitre), nous avons cherché les points de consensus, nous avons rapidement repéré un ressenti unanimement partagé : le lien entre le travail et la transition écologique implique une jonction forte entre travail subjectif (humanisation, dignité, conditions justes) et travail objectif (accomplissement, fierté du travail bien fait, contribution à un monde juste et durable).

D'ailleurs, dans un discours datant de 2017, le pape François propose explicitement un lien entre un travail bien fait et la dignité de ce dernier :

« Leurs besoins — des travailleurs et des travailleuses — est le besoin de bien faire le travail parce que le travail doit être bien fait. On pense parfois qu'un travailleur ne travaille bien que parce qu'il est payé : c'est un grave manque d'estime des travailleurs et du travail, parce que cela nie la dignité du travail, qui commence précisément dans le fait de bien travailler, par dignité, par honneur³³². »

Certes, dans les pays dans lesquels la survie se fait uniquement grâce à l'emploi formel, et dans lesquels le secteur le plus important est tertiaire, les enjeux visibles du travail sont avant tout sociaux. C'est ainsi qu'au cours de la recherche-action dont il est question ici, la Jeunesse ouvrière chrétienne (Joc) nous a indiqué ne pas être prête à prendre en compte les questions environnementales, l'urgence étant pour eux d'abord sociale. Ils expriment cette urgence par exemple dans l'article de Gaël Gautier (« Moi, jeune et privé d'emploi », *Revue Projet* n°361, 2017). Malgré tout, certains enjeux soulevés par les participants à la recherche-action, même dans les pays dits « du Nord », entrent exactement dans le cadre du lien soulevé ci-dessus entre le social et l'environnemental dans le monde du travail. Retenons-en deux pour ces pays (en l'occurrence, France, Belgique, Angleterre). Le ressenti du manque de sens, d'abord, a été fortement lié, dans les discussions, au manque de contact avec le résultat physique de son travail (dû entre autres à la longueur et l'opacité des chaînes de valeur). En d'autres termes, c'est le manque de matérialité du travail qui est soulevé ici, la déconnexion entre la tâche et son impact sur le monde physique. L'accélération du rythme de travail, ensuite, un thème que

³³² « Rencontre avec le monde du travail », discours du pape François (visite pastorale à Gênes), établissement de l'Ilva, samedi 27 mai 2017.

le Mouvement Chrétien des Cadres et dirigeants (MCC) s'est fortement approprié. Or le MCC, en faisant intervenir à plusieurs reprises, lors de ses rencontres nationales et locales, le philosophe allemand Hartmut Rosa, auteur d'*Accélération* et de *Résonance*, donne une idée de la souffrance véritable qui découle de l'accélération. Cette souffrance est celle de l'absence de relations – avec les autres et avec le monde.

La perte de sens et l'accélération, principalement évoquées par les participants européens à la recherche-action, nous indiquent que le travail peut être vécu comme indigne, quel que soit le contexte culturel duquel on parle. Il nous a semblé que cela était au moins partiellement dû au fait que les conditions de dialogue sur la transition écologique dans le travail peinent à être remplies. Nous avons largement évoqué ce manque, au cours de la recherche-action : pendant la première rencontre internationale, mais aussi dans le groupe de travail n°1. Nous rassemblons ici les conclusions majeures de la recherche-action sur cette question : quels sont les freins à la prise en compte de l'urgence environnementale dans le travail ?

Le premier de ces freins, dans la recherche-action TTE, a pris le nom de « culture du déchet », une expression reprise au pape François dans *Laudato si'*. La culture qui habite notre modèle économique « affecte aussi bien les personnes exclues que les choses, vite transformées en ordures » (LS 22). C'est ainsi que les participants ont témoigné que partout dans le monde, les travailleurs pauvres ne sont pas considérés comme des êtres humains, mais plutôt comme des biens, ou même comme des chiffres. L'association Ressources Humaines sans Frontières a par exemple témoigné que c'est le cas à Taïwan, où les entreprises peuvent passer des contrats pour « importer » des travailleurs étrangers, à propos desquels il est écrit que l'entreprise n'a rien à payer (voyage, visa, santé, traducteur, etc.). Cela fonctionne exactement comme lorsque les entreprises importent des marchandises. Ces travailleurs sont complètement déshumanisés. On retrouve la même attitude en Italie, où les migrants sont presque littéralement « jetés » en Méditerranée ; ils sont rejetés, envoyés sur des bateaux qui sombrent souvent sur le chemin du retour. De même, d'après le partage de l'Ibero-American Union of Workers (UITEC), l'actuel gouvernement argentin semble se concentrer sur les chiffres plutôt que sur l'humanité (les allocations à l'éducation et à la santé ont diminué – ces ministères ont même été fermés).

Le deuxième frein identifié a été une accélération générale : Hartmut Rosa pense ensemble l'accélération technique (celle des transports, de la communication, etc.), l'accélération du changement social (des styles de vie, des structures familiales, des affiliations politiques et

religieuses) et l'accélération du rythme de vie, qui se manifeste par une expérience de stress et de manque de temps³³³. Or, dans le travail, il faut valoriser le temps de bien faire son travail.

Il nous est apparu collectivement que ces freins à la transition écologique étaient aussi des freins à la transition sociale. En effet, l'attitude que nous avons trop souvent envers les travailleurs pauvres – les considérer comme des biens jetables – est aussi celle que nous avons envers les ressources naturelles (LS 22). Cela est scandaleusement visible en Argentine par exemple, où les travailleurs pauvres considérés comme des ordures par « le système » sont précisément ceux qui s'occupent de nos ordures. Dans d'autres endroits, il arrive que les travailleurs pauvres soient traités comme des « ordures » à cause des perturbations environnementales. C'est le cas des migrants à Taïwan, qui fuient des pays souffrant du changement climatique et du manque d'emploi. C'est à cause des problèmes environnementaux qu'ils sont ensuite exploités dans les « pays d'accueil ».

En outre, il semble que nous ayons du mal à nous concentrer sur les urgences sociales et environnementales en même temps, car une vision à court terme force à traiter soit les travailleurs pauvres soit l'environnement comme des biens jetables. À titre d'exemple, nous avons évoqué l'aciérie la plus importante d'Europe, construite dans les années 1960 à Tarente (Italie du Sud), où les taux d'emploi sont très bas, puis vendue à des entrepreneurs privés (ArcelorMittal). Sa productivité est à l'origine d'une pollution grave, et de nombreux problèmes de santé dans la région (cancers en particulier). Depuis de nombreuses années, un débat est en cours en Italie, opposant ceux qui souhaitent fermer l'usine pour des raisons écologiques et sanitaires, à ceux qui veulent relever les normes de pollution afin que l'usine puisse continuer à offrir des emplois dans la région. Le fait que nous ne trouvions pas de solution pour avoir à la fois un emploi et un environnement sain est symptomatique.

A la fin du processus de recherche-action, après plusieurs mois de cogitation collective, nous avons répondu à ces défis en écrivant collectivement (voir le *Manifeste* dans son intégralité en Annexe E) :

« La dignité humaine suppose la capacité de choisir son travail et une certaine autonomie dans la façon dont on travaille (en particulier dans la gestion de son temps). C'est là l'objectif principal de la flexibilité. »

³³³ Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, traduit de l'allemand par Didier Renault, Paris, La Découverte, 2010.

« La qualité du travail est une notion subjective qui exige l'attention de chaque travailleur, car elle n'est pas mesurable. Cela souligne en particulier l'importance du temps, nécessaire pour pouvoir faire un « bon travail » et équilibrer vie professionnelle et vie privée, et de la confiance entre collègues et envers la hiérarchie. »

« Il doit y avoir une visibilité le long de la chaîne de valeur. La transparence doit être exigée et les entreprises doivent veiller à ce que l'information soit accessible au plus grand nombre. »

« La coopération entre humains et non humains dans les activités professionnelles doit être clarifiée, notamment en termes d'utilisation des ressources ou d'incorporation d'une entreprise dans un écosystème (humain et non humain). »

« L'idéal d'entreprises bienfaitrices (plutôt que prédatrices) est réalisable. Le **bien commun** peut être au cœur de la mission de l'entreprise, et non une question posée *a posteriori*. »

« Nous demandons aux entreprises multinationales de contribuer à la vie du territoire sur lequel elles sont implantées. En d'autres termes, les entreprises doivent s'assurer que leurs activités ne profitent pas seulement à leurs clients ou à une petite fraction de la population, mais aussi aux citoyens du pays dans lequel la production est réalisée. »

Revenons aux débuts de la recherche-action en constatant qu'il n'a jamais été question de critiquer l'*animal laborans* d'Hannah Arendt³³⁴, qui n'entre pas en ligne de compte dans la distinction à la fois marxiste et catholique entre travail subjectif et travail objectif. Cette distinction, en effet, englobe la distinction aristotélicienne entre action (ou *praxis*) et production (ou *poësis*)³³⁵. Contrairement à l'interprétation qu'elle donne de Marx, il semble que le travail défini ainsi par ses deux aspects se situe généralement du côté de ce qu'elle appelle *homo faber*. C'est en tout cas clairement le cas dans la doctrine sociale de l'Église, qui a un prisme agricole et industriel sur le sujet du travail, malgré le fait que dans le monde actuel, l'homme « fabrique » rarement... Il était plutôt question, dans la recherche-action, d'émettre un recul critique envers l'homme efficace. La déviance de « l'efficacité pour l'efficacité » ne respecte ni la nature de la matière travaillée ni le sujet qui la travaille, et vient même briser la coopération de l'homme travailleur et de l'univers physique. Il ne s'agit donc pas de dire que le travail est mauvais en soi, mais que le cadre libéral capitaliste dans lequel il s'inscrit le dévie vers une exploitation et un accaparement. La réhabilitation de la finalité du travail, et donc de la fierté du travail bien fait, c'est-à-dire encore du temps nécessaire pour bien faire son travail,

³³⁴ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op.cit.

³³⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1998.

impliquent de considérer ce que l'on transforme avec plus d'attention que dans le cadre d'une utilisation irrespectueuse de la matière par un travail lui-même utilisé irrespectueusement.

Or, dans une pensée cadrée par la doctrine sociale de l'Église, il n'est pas question de tenir le sujet de la libération du travail – sous oppression capitaliste – comme étant le seul et véritable point de départ pour toute pensée de l'émancipation sociale. D'abord parce qu'il n'y a pas de consensus collectif (par exemple parmi les participants à la recherche-action) sur la nécessité de mettre fin au capitalisme ; ensuite parce que l'émancipation de toutes les oppressions économiques n'affranchit pas de la nécessité.

1.4. Obstacles à la finalité : la double peine des travailleurs précaires

Les hypothèses de départ de la recherche-action amorcée en 2017 étaient les suivantes : il importe de considérer ensemble les questions sociale et environnementale ; il faut vérifier une correspondance entre dégradation environnementale et dégradation du travail ; et inversement entre respect de l'environnement et travail décent.

Si l'évaluation des grandes tendances mondiales concernant le travail ou l'écologie sont facilement accessibles, il est plus difficile d'accéder aux observations d'acteurs de terrain du monde entier, engagés dans une démarche collective d'analyse des rapports entre ces deux préoccupations. La force d'un tel procédé est de faire ressortir à la fois les tendances partagées et les spécificités des situations régionales et sectorielles. Quelles sont les lignes de force qui unissent le futur du travail à celui de l'environnement³³⁶ ?

Dans une lecture classique de l'économie, la production requiert des matières premières, de l'énergie, du capital (fixe), et du travail. Les dernières décennies ont permis de prendre conscience des limites de chacun de ces facteurs de production.

Pour ce qui est des matières premières par exemple, les limites sont celles des réserves de métaux (d'ici à 2030, nous n'aurons plus assez de diamants, d'antimoine, de césium, de plomb ou d'étain pour continuer à produire et à renouveler les dispositifs de communication

³³⁶ Les paragraphes qui suivent sont largement inspirés de l'analyse d'Arnaud du Crest dans son article « De l'huile de roche à l'huile de coude », *Études*, n° 5, 2017, pp. 43-54.

électronique et les générateurs d'énergie renouvelable, les têtes de forage, etc.), et la capacité d'absorption des effluents de pétrole, gaz et charbon, sans déséquilibrer le climat.

Concernant l'énergie, les scénarios de transition énergétique, qui visent à diviser par quatre nos émissions de gaz à effet de serre à l'horizon 2050, sont tous basés sur la division par deux (en moyenne) de notre consommation d'énergie par des investissements adéquats mais lourds, comme le logement et les transports, et une production de l'énergie dont nous aurions besoin avec des ressources renouvelables.

Ces limites environnementales, qui soulignent la crise écologique en cours, sont donc exactement en lien avec notre façon de produire, d'organiser le travail, de lui donner de la valeur. Elles mettent également en lumière le risque d'exposition des travailleurs aux dommages environnementaux. À ce sujet, d'après l'Organisation internationale du travail en 2018, 1,2 milliards d'emplois, soit 40% de l'emploi mondial total, dépendent directement ou fortement de services écosystémiques³³⁷. C'est ainsi que l'on observe bien souvent (mais principalement dans les pays dits « du Sud ») que la dégradation environnementale va de pair avec la dégradation des conditions de travail. Le système productif exploite tout autant les ressources naturelles que les ressources humaines. D'ailleurs, comme cela a été montré pendant la recherche-action par la représentante de l'Argentine, les plus pauvres sont les *trash workers* au double sens du terme : ils travaillent dans les décharges, mais sont aussi les rebuts de la société. Quand par ailleurs la grande majorité de la population est rassemblée en ville, cela favorise la multiplication des « petits boulots » secondaires et tertiaires : du travail précaire, aux conséquences écologiques notables.

Soulignons que cet état des lieux s'étend au travail hors de l'emploi. 45% de la population française est « hors main d'œuvre » ; le travail informel atteint parfois des sommets : près de 60% au Mexique, 92% en Inde. « Au niveau global, [...] la main-d'œuvre réelle étendue consacre 48 % de son temps de travail à l'économie domestique, 32 % à la sphère informelle et seulement 20 % à l'emploi formel³³⁸ ».

C'est ainsi que l'urgence de repenser le travail à l'heure de la transition écologique a pris un visage, dans les rencontres de la recherche-action : ce sont ceux qui subissent à la fois la précarité sociale et l'exposition aux risques environnementaux³³⁹. Pour ceux-là, le vécu du

³³⁷ « Emploi et questions sociales dans le monde 2018. Une économie verte et créatrice d'emplois », Genève, Bureau international du travail, 2018, p. 7.

³³⁸ Paul H. Dembinski et Hannah Soissons, « L'inaccessible réalité du travail. Une approche statistique », *Revue Projet*, n°370, 2019, pp. 26-37.

³³⁹ Louise Roblin, « La “double peine” des petits producteurs ruraux », *Revue Projet*, n° 370, 2019, pp. 6-11.

travail est indigne dans son sens objectif (travail informel, souvent « sale »), et dans son sens subjectif (conditions de vie et de travail, absence de droits et de protection sociale, exposition aux risques environnementaux, absence de fierté du travail bien fait, sentiment d'exclusion et de marginalisation, etc.). Or, nous avons noté que le travail objectif et subjectif étaient indignes pour des raisons sociales aussi bien qu'environnementales, et que ces deux types de raisons se renforçaient l'un l'autre.

Dans de nombreux pays en effet, les communautés les plus vulnérables économiquement et socialement sont aussi celles qui sont les plus sensibles aux changements climatiques et aux phénomènes météorologiques extrêmes³⁴⁰. Cette conjonction, souvent à l'origine de migrations environnementales, est une double peine : l'exposition aux perturbations environnementales s'ajoute à l'exclusion sociale³⁴¹.

« Les pays développés et les individus les plus riches, de par leur niveau de consommation, contribuent de manière disproportionnée à l'augmentation de la température. Il y a là une double peine : ce sont ceux qui risquent de subir le plus les conséquences du changement climatique qui contribuent le moins au problème et réciproquement, les pays les plus responsables qui sont aussi les moins vulnérables³⁴². »

Dans le groupe qui formait la recherche-action, ont été particulièrement mentionnés : les Dalits et les communautés tribales en Inde, les producteurs de maïs aux Philippines, les 75 % de la population luttant pour satisfaire les besoins alimentaires de base en Amérique centrale, les femmes³⁴³ des zones rurales du Burkina Faso ou du Brésil³⁴⁴, et les migrants. En raison de leur vulnérabilité économique et sociale, ces communautés sont aussi celles qui sont les plus sensibles aux changements climatiques et aux phénomènes météorologiques extrêmes : cyclones et inondations au Kerala (Inde) ; mauvaises récoltes parmi les populations indigènes des Philippines (contraintes d'utiliser des OGM) et les femmes du Burkina Faso ; vagues de

³⁴⁰ Sur un tel constat, voir la revue de littérature suivante sur les différences de vulnérabilité face au changement climatique : Thomas, K, Hardy, RD, Lazrus, H, et al., « Explaining differential vulnerability to climate change: A social science review », *WIREs Clim Change*, 2019. Voir aussi Rob Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2011.

³⁴¹ GIEC, Rapport Spécial 1.5, Chapitre 3.

³⁴² Céline Guivarch et Nicolas Taconet, « Inégalités mondiales et changement climatique », *Revue de l'OFCE*, vol. 165, n° 1, 2020, pp. 35-70.

³⁴³ La vulnérabilité des femmes aux effets du changement climatique est un sujet abordé dans les rapports du GIEC : Nicolas Yveline, « Justice climatique et genre dans le dernier rapport du GIEC », *Adéquations*, 21 mars 2023, [en ligne] <<http://www.adequations.org/spip.php?article2614>> (consulté le 4 mai 2023).

³⁴⁴ Isabelle Hillenkamp (CESSMA, Université de Paris) a apporté cet angle brésilien dans la recherche -action. Lire en particulier : Isabelle Hillenkamp, « Mobilisations pour l'égalité et protection de l'environnement : une relation sous tension. L'expérience du Réseau Agroécologique des Femmes Agricultrices RAMA (Brésil) », *Actes de la recherche sur le développement durable*, n°1, 2021.

chaleur, sécheresses et incendies de forêt en Amérique centrale et du Sud. Qui plus est, ils souffrent d'une discrimination accrue en matière d'aide d'urgence, de réhabilitation et d'éducation. L'omniprésence de ce phénomène de « double peine » confirme que l'exclusion sociale et la pauvreté n'ont pas encore été abordées sous l'angle du changement climatique ; en d'autres termes, « nous ne pouvons pas nous empêcher de reconnaître qu'une vraie approche écologique se transforme toujours en une approche sociale, qui doit intégrer la justice dans les discussions sur l'environnement, pour écouter tant la clameur de la terre que la clameur des pauvres » (LS 49). Du point de vue du monde du travail en particulier, la durabilité environnementale est une question de justice sociale car les personnes les plus vulnérables dans le monde – femmes, travailleurs migrants, jeunes, personnes handicapées, personnes en situation de pauvreté, peuples indigènes et tribaux et autres groupes de population vulnérables, selon les pays et les régions – sont particulièrement exposés aux risques et aux dommages liés à la dégradation de l'environnement, même si elles y contribuent moins³⁴⁵.

Le lien qui s'établit là entre travail et écologie n'est donc certes pas un « environnementalisme des riches », comme celui que décrit Ronald Inglehart³⁴⁶ lorsqu'il constate que la demande d'un environnement beau et propre n'émerge aux États-Unis qu'après la rapide croissance économique d'après-guerre, qui avait satisfait les besoins matériels et les attentes de la vaste majorité de la population par la création d'une société de consommation de masse³⁴⁷. Au contraire ici, lier le social à l'environnemental, c'est retrouver l'intuition de la « justice environnementale », née aux États-Unis dans les années 1980, et affirmer que l'on peut être exclus de l'accès à certains biens tout comme on peut l'être de l'accès à un environnement sain, et que les deux sont souvent liés. C'est dire que la façon de traiter la nature est liée à la façon de traiter les plus vulnérables. Cela rejoint également l'intuition de la Déclaration finale de Cochabamba, issue de la Conférence mondiale des peuples sur le changement climatique et les droits de la Terre-Mère. Le texte remet en cause le « système capitaliste », dans lequel « la Terre-Mère est simplement la source des matières premières et les êtres humains ne sont que des moyens de production et de consommation, des personnes qui ont de la valeur en fonction de ce qu'ils possèdent et non de ce qu'ils sont³⁴⁸ ». Selon les auteurs de la Déclaration,

³⁴⁵ À ce titre, la feuille de route pour une « transition juste » proposée par l'OIT en 2015 fait office de précurseur. Voir ILO, « Guidelines for a just transition towards environmentally sustainable economies and societies for all », 2015.

³⁴⁶ Ronald Inglehart, *The Silent Revolution*, Princeton University Press, Princeton, 1977 ; et *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

³⁴⁷ Ramachandra Guha et Juan Martinez Alier, « L'environnementalisme des riches », in Émilie Hache (dir.), *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Paris, Éd. Amsterdam, 2012, pp. 51-65.

³⁴⁸ « Déclaration finale de Cochabamba », in Émilie Hache (dir.), *Écologie politique, op.cit.*, pp. 95-106.

« l'équilibre avec la nature n'est possible que s'il y a une équité entre les êtres humains ». Ils prônent, comme dans les COP, un « principe de responsabilités historiques communes mais différenciées », car les plus vulnérables n'ont que très peu contribué au dérèglement environnemental.

Quelles sont les causes de la « double peine » que nous avons identifiées, et en quoi touche-t-elle autant le travail objectif que subjectif ?

D'abord, la situation de la « double peine » résulte d'une structure sociale fondée sur la discrimination. Cette inégalité, qu'elle soit ethnique ou non, est créée sur la base de la naissance, et cède toujours à un sentiment clair d'infériorité et de supériorité. « Les personnes socialement, économiquement, culturellement, politiquement, institutionnellement ou autrement marginalisées sont particulièrement vulnérables aux effets du changement climatique et d'autres formes de dégradation de l'environnement. La dégradation de l'environnement accroît donc l'inégalité [...]. Les groupes à risque comprennent les populations non couvertes par les systèmes nationaux de protection sociale, comme les travailleurs migrants et les travailleurs de l'économie informelle. Le changement climatique est une menace directe à l'éradication de la pauvreté en raison des changements dans les écosystèmes, qui affectent les prix et la sécurité alimentaire, des risques naturels plus extrêmes et plus fréquents et de l'amplification des menaces pour la santé, une source clé de pauvreté chronique³⁴⁹ ».

Lorsqu'un système de castes est en place comme en Inde, un cercle vicieux aggrave la situation, car les personnes discriminées, qui n'ont pas accès à un travail décent, sont considérées comme « intouchables » précisément parce qu'elles font le « sale boulot » des autres communautés.

Les structures sociales discriminatoires à l'origine de la « double peine » concernent d'abord l'accès à la terre et aux ressources³⁵⁰. Les membres du groupe TTE expliquent qu'aux Philippines, par exemple, les habitants des hautes terres, même si la majeure partie de l'eau consommée dans le pays provient de leur territoire, n'ont pas les moyens de l'acheter, outre le fait qu'ils sont exclus des infrastructures et de l'éducation. De même, au Burkina Faso, l'extraction irresponsable des ressources et l'accaparement des terres par les compagnies minières sont la cause de déplacements de communautés entières – et de catastrophes écologiques. Au Kerala (Inde), les peuples autochtones sont pris pour cible en raison de leurs terres riches en ressources. Comme le gouvernement a l'intention de les expulser de leurs terres

³⁴⁹ *Idem*, p. 25.

³⁵⁰ BIT de Genève, « Les peuples autochtones et les changements climatiques De victimes à agents de changement grâce au travail décent », 2017.

pour que ces dernières puissent être exploitées par les organisations capitalistes, il leur est demandé de sacrifier leurs terres pour le bien du pays, sans compensation adéquate. Même si le parlement indien a tenté d'adopter une loi pour obliger les entreprises d'extraction des ressources à partager une partie de leurs bénéfices avec la communauté locale, elle n'a pas été adoptée. Enfin, à Vale do Ribeira (Brésil), il existe une nette différenciation entre les quartiers, ainsi qu'entre les familles d'un même quartier, en matière d'accès à la terre. En particulier, il existe une distinction de classe claire entre les gros agriculteurs qui achètent la main-d'œuvre et ceux qui vendent leur main-d'œuvre comme journaliers (dans le cas des hommes) ou travailleurs domestiques (dans le cas des femmes).

Il ressort également de la recherche-action que le manque d'accès au crédit peut être une autre forme de discrimination, qui renforce la vulnérabilité économique, et *a fortiori* la fragilité face aux questions de changement climatique. En Amérique centrale par exemple, le crédit n'étant accordé qu'aux plus privilégiés, les plus démunis financièrement (essentiellement des agriculteurs) ne peuvent posséder des terres, ce qui aggrave la pauvreté. Les communautés rurales sont confrontées à une diversité économique limitée et à des taux de pauvreté plus élevés, combinés à peu ou pas de solutions de la part des gouvernements pour répondre aux besoins de la population, ce qui accroît leur vulnérabilité.

La deuxième grande cause de la « double peine » que nous avons collectivement identifiée concerne le capitalisme et le consumérisme. Le fait que les communautés en question sont toutes liées à l'agriculture est frappant. La part du secteur agricole dans le PIB diminue dans tous les pays représentés dans cette discussion, depuis au moins deux décennies, et ceux qui restent sur leurs terres sont menacés par les nouveaux modes de production (OGM en particulier, avec une résistance zéro aux conditions climatiques extrêmes ou aux crises sociales) et la concurrence des grandes entreprises. Le témoignage des populations les plus vulnérables (peuples indigènes, femmes, petits paysans) questionne notre façon capitaliste d'organiser l'agriculture.

En outre, l'importance croissante accordée par l'organisation sociétale à la consommation fait que la priorité est donnée aux produits plutôt qu'aux travailleurs, mais aussi aux bas prix plutôt qu'à la qualité des biens. Par exemple, l'utilisation de l'huile de palme en remplacement d'autres produits entraîne la destruction des forêts et la dévastation des populations autochtones.

Enfin, dans ces conditions, il est apparu collectivement aux participants à la recherche-action que la réponse devait être systémique et ambitieuse, en abordant les questions économiques, sociales, financières, culturelles et écologiques. Mais nous avons plutôt constaté un manque de décision politique pour le changer.

C'est pourquoi, en l'absence de décisions politiques, il nous est apparu collectivement que notre réseau TTE ainsi que les structures et organisations qui le constituaient pouvaient aborder la question de la « double peine », en particulier du point de vue du travail, de plusieurs façons : d'une part *via* l'éducation, d'autre part en remplissant le besoin d'écoute.

Tout d'abord, la question de l'éducation est un immense défi pour aider au développement des communautés, trop souvent discriminées en la matière. Dans tous les États de l'Inde par exemple, les membres du groupe TTE ont témoigné du fait que l'exclusion de l'éducation est un problème majeur : de nombreux enfants sont exclus de l'école à cause de leur caste ; d'autres sont traités de tous les noms et ne peuvent manger avec d'autres enfants. Comme ils n'ont pas terminé leur scolarité, ils n'ont pas les compétences nécessaires pour gagner leur vie et seuls ceux qui sont instruits sont capables d'accéder à l'ordre social.

L'éducation a donc été identifiée comme un domaine d'action crucial pour promouvoir l'intégration, l'égalité et le changement culturel (en ce qui concerne la violence à l'égard des femmes par exemple), et devrait être une priorité pour toutes les organisations qui s'attaquent aux problèmes sociaux et/ou environnementaux.

Cependant, il nous a semblé que l'éducation ne devait pas être un moyen d'imposer des solutions à ces communautés, mais plutôt une occasion de leur donner les moyens de devenir des sujets de changement — d'autant plus que les modes de vie autochtones sont souvent considérés comme contenant des trésors de durabilité. Selon la convention sur la diversité biologique de 2010, « Le savoir traditionnel, en tant que patrimoine immatériel, est un élément clé de la diversité biologique, de la lutte contre la pauvreté et de la durabilité environnementale³⁵¹ ». C'est pourquoi, aux Philippines, l'Institute of Environmental Science for Social Change a lancé un programme d'éducation conçu pour la communauté autochtone et utilisant sa propre langue. L'idée est d'anticiper l'avenir et de soutenir le développement de dirigeants autochtones qui valorisent ce qu'ils ont et leur propre perspective culturelle, plutôt que d'adopter des attitudes dominantes.

³⁵¹ Convention sur la Diversité Biologique (CBD), Nations unies.

Si les pratiques communautaires durables sont perdues, l'éducation devrait être l'occasion de trouver des solutions résilientes, de sorte que la deuxième peine (vulnérabilité aux perturbations environnementales) soit atténuée. Ainsi, au Nicaragua et au Salvador, le principe du travail effectué par ACT-CIEET en partenariat avec les Églises et leurs communautés, est la construction de communautés durables et résistantes aux impacts du changement climatique. Par exemple, trois communautés de la côte du Pacifique développent la production biologique et diversifient leurs cultures. A Vale do Ribeira (Brésil), le mouvement féministe SOF développe depuis 2015, comme projet politique, l'utilisation de l'agroécologie par des groupes de femmes paysannes dans douze municipalités. En valorisant les formes « traditionnelles » de production et d'organisation sociale (y compris l'agriculture familiale) par rapport à l'exclusion des formes de « modernisation », cela pousse à une transformation des rapports de genre. Dans le même ordre d'idées, le module des programmes de MBA développés aux Philippines par l'Institute of Environmental Science for Social Change permet aux étudiants de se faire une idée des types d'impacts que leurs décisions futures auront quand ils seront chefs d'entreprise. Plus généralement, il nous a semblé que toutes les actions sociales menées par les membres du groupe TTE devaient être orientées vers l'horizon suivant : un changement dans la matrice économique de la production et de la consommation, et un changement dans les modèles actuels des systèmes politiques (et leurs dirigeants).

Mais avant de tenter toute action (par exemple dans le domaine de l'éducation), il nous a semblé que nos mouvements et organisations devaient essayer d'écouter et de comprendre l'ampleur de la marginalisation et de l'exclusion dont souffrent les communautés. On lit sur le site de l'ONU par exemple :

« En Afrique, par exemple, les femmes âgées, détentrices de la sagesse, ont hérité du savoir traditionnel et de l'expertise liés aux alertes rapides et à l'atténuation des impacts des catastrophes. Ce savoir et cette expérience qui sont transmis de génération à génération pourront contribuer efficacement à améliorer les capacités d'adaptation locales et à maintenir les moyens de subsistance des communautés³⁵² ».

C'est ainsi que l'ICMC a eu à cœur d'écouter les migrants, de leur donner l'occasion de raconter leur histoire, notamment à travers un projet photographique.

³⁵² Balgis Osman-Elasha, « Les femmes... dans le contexte des changements climatiques, Site des Nation unies », [en ligne], Chronique ONU <<https://www.un.org/fr/chronicle/article/le-femmes-dans-le-contexte-des-changements-climatiques>> (consulté le 17 mai 2023)

Il est apparu qu'il pouvait également être stimulant de former des partenariats, afin de réfléchir et de travailler ensemble ; de partager les réalités que nous vivons et nos meilleures pratiques. Les membres du groupe ont également exprimé le besoin de partenariats avec le secteur privé et les gouvernements pour mieux soutenir les populations rurales. Par exemple, puisque la communauté internationale a adopté un Pacte mondial sur la migration (qui comprend une clause sur le changement climatique), pourquoi ne pas pousser les gouvernements à l'adopter afin que les causes interconnectées de la migration puissent être traitées ?

L'écoute attentive des communautés en situation de « double peine », mais aussi le partage de nos connaissances et de notre expérience de ces populations, crée l'occasion de constater des similitudes dans le monde entier. Aussi tragique que cela soit, cela aide à comprendre comment le travail (ici agricole) est un lieu privilégié pour écouter à la fois la « clameur de la terre » et la « clameur des pauvres ».

Enfin, l'écoute est le seul moyen de faire écho au témoignage de ces communautés, de les sensibiliser à leur situation, mais aussi d'alerter sur les preuves qu'elles apportent : il faut qu'il y ait une transition sociale et environnementale. Le projet « Femmes au travail » en Inde peut être cité en exemple. Issu de l'exclusion croissante des femmes du travail rémunéré en Inde, qui entraîne une grande pauvreté et une grande vulnérabilité, le projet vise à les autonomiser, à les former au leadership, à formuler leurs problèmes et à mener leurs propres campagnes. La croyance de l'ISI (Indian Social Institute) est la suivante : si leurs histoires trouvent un écho, leur situation peut changer.

Ces idées se retrouvent dans le *Manifeste pour un travail décent et durable*. Par exemple :

« La justice sociale englobe la répartition des richesses, le droit de posséder les fruits de son travail, l'égalité d'accès à un environnement sain, mais aussi à la pollution (*inégalité environnementale*), mais devrait également prendre en compte les *inégalités écologiques* – la répartition inégale des biens, des nuisances et des droits à polluer, qui découle d'une cause sociale. Il y a en effet une grande diversité d'impacts environnementaux à prendre en compte, par exemple à travers l'idée de dette écologique³⁵³. »

« Les inégalités sociales ne sont pas compatibles avec le bien commun : la société dans son ensemble n'est pas bénéficiaire lorsque les travailleurs qui participent par leur travail à la création de biens se retrouvent dans la pauvreté. »

³⁵³ Cyria Emelianoff, « La problématique des inégalités écologiques, un nouveau paysage conceptuel », *Écologie & politique* 2008/1, n° 35, pp. 19-31.

« La division internationale du travail devrait promouvoir les économies locales. Cela empêcherait l'exode rural massif, ainsi que la fuite des cerveaux. »

« Nous demandons aux entreprises multinationales de contribuer à la vie du territoire sur lequel elles sont implantées. En d'autres termes, les entreprises doivent s'assurer que leurs activités ne profitent pas seulement à leurs clients ou à une petite fraction de la population, mais aussi aux citoyens du pays dans lequel la production est réalisée. »

2. Vie active contemplative, non-puissance, sobriété

« Je t'adorerai par le travail.

J'ai vu la douceur de ton visage et j'aime ta
lamentable poussière, ô mère Terre³⁵⁴ »

2.1. Le refus du travail pour le travail

Dans la doctrine sociale de l'Église, comme on l'a vu, « le travail est avant tout “pour l'homme”, et non l'homme “pour le travail” » (LE 6) – alors même que travailler pour travailler aurait pu être une dérive possible de la valeur très positive accordée au travail dans la tradition catholique. Mais la valeur positive du travail est conditionnée par le fait que le travail puisse être au service de celui qui l'exécute (aspect subjectif prééminent). Ce qui est en jeu, c'est la dignité du travailleur. Cette dignité doit être protégée par la défense de conditions décentes (des droits, des temps de repos, la possibilité d'une créativité, etc.) dans la doctrine sociale catholique jusqu'à François.

Notons une affinité forte avec les normes de l'OIT : nombre de rapports publiés depuis 1919 promeuvent le « travail décent pour tous³⁵⁵ » et « des emplois décents et pérennes³⁵⁶ », arguant

³⁵⁴ Rabindranath Tagore, *Le Jardinier d'amour. La jeune lune*, Paris, Poésie/Gallimard, 1986, LXXIII.

³⁵⁵ ILO, *Declaration on Social Justice for a Fair Globalization*, 2008.

³⁵⁶ ILO, *Decent work, the key to the 2030 agenda for sustainable development*, 2017.

toujours que le « travail n'est pas une marchandise³⁵⁷ » et doit être protégé et encadré par le droit, au nom de la dignité humaine. Là encore, le travail est bon en tant qu'il est décent, c'est-à-dire au service de la dignité du travailleur.

Dans les corpus normatifs de la doctrine sociale de l'Église et de l'OIT, nous lisons donc la défense de justes conditions de travail, adjointe à la valorisation du travail humain, comme un refus d'un travail qui serait bon en lui-même, ou dans le seul accomplissement efficace de sa fin-effet (le travail pour le travail). Il paraît que, dans les deux corpus, ces conditions justes soient suffisantes pour faire advenir naturellement une activité émancipée. Une protection du travailleur dans son processus de travail (sa *praxis*) le rend capable d'agir dignement, et le libère des injonctions à la production et à l'efficacité (refus du primat de la *poiesis*). Sous le pontificat de François, la dignité du travailleur est aussi en lien avec le contenu et la finalité du travail, puisqu'il tient ensemble les aspects objectif et subjectif. La critique d'une *praxis* atrophiée par la *poiesis* est presque un lieu commun. Chez Marx d'abord, pour qui le travail est central (instrument de personnalisation, mais aussi de société : par mon travail je satisfais les besoins des autres, je suis reconnu par ces autres comme un complément à leur être³⁵⁸) mais socialement aliéné. Pour Marx, la première de ces aliénations arrive lorsque le produit du travail est arraché au travailleur : « Plus l'ouvrier s'extériorise dans son travail, plus le monde étranger, objectif, qu'il crée en face de lui, devient puissant, plus il s'appauvrit lui-même et plus son monde intérieur devient pauvre, moins il possède en propre³⁵⁹. »³⁶⁰. Après Marx, d'Hannah Arendt³⁶¹ à Jürgen Habermas, en passant par Hans-Georg Gadamer³⁶², ou encore Alasdair MacIntyre³⁶³, on trouve une telle unanimité sur ce sujet qu'elle en devient suspecte³⁶⁴ : pour tous ces auteurs et d'autres encore, l'action humaine est aliénée car elle est entièrement convertie en une production technique et instrumentale.

³⁵⁷ ILO, Declaration of Philadelphia, Philadelphia, 1944. Accessible en ligne : <<https://www.ilo.org/static/english/inwork/cb-policy-guide/declarationofPhiladelphia1944.pdf>> (consulté le 6 juin 2022).

³⁵⁸ Alors que pour Hegel, le travail n'est que le commencement de la culture et de l'action qui va devenir Histoire. Pour Marx, tout (même l'art) est là, dans le travail.

³⁵⁹ Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, traduit par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 57.

³⁶⁰ Pour Marx, le point de départ de cette aliénation réside dans le fait que le travail est devenu une marchandise. Le communisme serait une libération de l'aliénation, mais aussi de la nécessité même du travail (vers une libre occupation). Plus d'économie marchande, plus d'État. C'est ce que refuse la doctrine sociale de l'Église : voir par exemple Jean-Yves Calvez, *Nécessité du travail*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1997.

³⁶¹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op.cit.

³⁶² Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduit par E. Sacre et P. Ricoeur, Paris, Seuil, 1996.

³⁶³ Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, traduit par Laurent Bury, Paris, Presses universitaires de France, 2013.

³⁶⁴ György Márkus, "Praxis and Poiesis: Beyond the Dichotomy", *Thesis Eleven*, n°15, 1986, pp. 30-47.

Le travailleur, réduit à l'homme efficace, ne ressent plus que les exigences de l'efficacité, et celle-ci se substitue à la fécondité. La personne humaine n'est plus regardée que comme une matière capable d'être transformée, ou un outil dont on se sert. C'est pourquoi les textes de la doctrine sociale de l'Église avant François (Jean-Paul II en particulier) proposent d'avoir pour critère de jugement du travail l'effet qu'il a sur l'homme : s'il augmente en lui sa liberté, l'épanouit, l'ennoblit, fait partie de sa croissance humaine, ou si au contraire il le dégrade et l'étouffe. Dans un travail indigne, le travailleur fournit un effort au terme duquel il n'a pas autre chose que ce qu'il a déjà, et sans lequel il perdrait ce qu'il a. La philosophe Simone Weil exprime cette idée :

« Exister n'est pas une fin pour l'homme, c'est seulement le support de tous les biens, vrais ou faux. Les biens s'ajoutent à l'existence. Quand ils disparaissent, quand l'existence n'est plus ornée d'aucun bien, quand elle est nue, elle n'a plus aucun rapport au bien. Elle est même un mal. Et c'est à ce moment même qu'elle se substitue à tous les biens absents, qu'elle devient elle-même l'unique fin, l'unique objet du désir. Le désir de l'âme se trouve attaché à un mal nu et sans voile. L'âme est alors dans l'horreur. [...] Mais toute condition où l'on se trouve nécessairement dans la même situation au dernier jour d'une période d'un mois, d'un an, de vingt ans d'efforts qu'au premier jour a une ressemblance avec l'esclavage. La ressemblance est l'impossibilité de désirer une chose autre que celle qu'on possède, d'orienter l'effort vers l'acquisition d'un bien. On fait effort seulement pour vivre³⁶⁵. »

Pour autant, l'insistance des textes de la doctrine sociale de l'Église d'avant le pape François sur les conditions de travail rapproche-t-elle ce corpus d'une analyse marxiste du travail aliénant ? Pas exactement, puisque ce n'est pas chez Marx l'aspect objectif du travail qui aliène – objectif et subjectif forment toujours un couple uni – mais bien les différents modes de production dans l'Histoire (et en particulier le capitalisme) qui amoindrissent ou contrarient les capacités créatrices et subjectivantes du travail. Car en effet, Marx distingue le travail de la production³⁶⁶. Le premier (travail) est synonyme de *poiesis*, un processus actif par lequel le travailleur, conformément à son projet préétabli, façonne le matériau de la nature de façon à satisfaire un besoin humain. La seconde (production) englobe le travail (*poiesis*) comme l'un de ses deux aspects – l'autre aspect étant la reproduction d'un rapport social déterminé, c'est-à-dire la *praxis*, qui détermine le but de tout le processus productif spécifique d'un système social historiquement particulier. La production marche donc sur ses deux jambes que sont la *praxis* et la *poiesis*, et Marx affirme que tant que ces deux aspects seront confondus

³⁶⁵ Simone Weil, *Condition première d'un travail non servile*, Paris, Éditions de l'Herne, 2014, pp. 10-12.

³⁶⁶ Dans les lignes suivantes, nous mobilisons de près György Márkus, *op.cit.*

institutionnellement (comme cela a toujours été le cas dans l'Histoire), aliénation et réification continueront à régner sur la vie sociale, sous une forme ou une autre.

Mais l'espoir d'un travail émancipé conduit Karl Marx à rechercher une activité qui puisse être entièrement indépendante des activités instrumentales de production (*poiesis*), ce qui ne peut que déboucher sur un concept de *praxis* auquel manquent certaines caractéristiques fondamentales de l'agir : celles d'une intervention active dans le cours des événements et d'un effort en vue de la réalisation, dans des situations concrètes où quelque chose doit être fait ou accompli. C'est la grande critique d'Hannah Arendt et de Simone Weil à Marx : pourquoi passer tant de temps à expliquer l'importance du travail dans la vie humaine si c'est pour avoir comme horizon de vie collective idéale une vie sans travail ? En réalité, plus précisément, à la fin du livre III du *Capital*, Marx ne parle pas de fin du travail, mais de la cessation d'un travail dicté par la nécessité et les fins extérieures, la fin d'une production matérielle – ce qui équivaut pour la plupart des auteurs à une fin du travail.

« Dans la société communiste, c'est le contraire : personne n'est enfermé dans un cercle exclusif d'activités et chacun peut se former dans n'importe quelle branche de son choix ; c'est la société qui règle la production générale et qui me permet ainsi de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de m'occuper d'élevage le soir et de m'adonner à la critique après le repas, selon que j'en ai envie, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique³⁶⁷. »

C'est-à-dire que pour Marx, l'humanité n'est plus aliénée lorsqu'elle atteint la liberté d'expression des potentialités du travail humain (aspect subjectif-créatif du travail), lequel peut enfin s'épanouir pour lui-même, sans être contraint ni par les hommes (oppression) ni par la nature (finitude). Cette libération d'un travail répétitif et asservissant n'est pas un retour à un Éden où il suffirait de tendre la main pour cueillir les fruits d'une nature redevenue bienveillante ; ce n'est pas non plus l'entrée dans un quotidien de loisir et d'oisiveté ; mais l'abolition de la pénibilité du travail par un progrès technique. Notons en passant qu'il ne s'agit pas d'une libération individualiste dans laquelle chacun exprime sa propre subjectivité comme une monade, mais d'une libération collective, car « c'est seulement dans la communauté que la liberté personnelle est [...] possible³⁶⁸ ».

³⁶⁷ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande. Première partie : Feuerbach. (Les thèses sur Feuerbach)*, traduit par Renée Cartelle et Gilbert Badia, Paris, Éditions sociales, 1970, p. 22.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 138.

Dans la tradition chrétienne au contraire, malgré un constat similaire d'une aliénation possible par les modes de production, il n'est pas question de rêver la fin du travail. Ce dernier est un lieu de dignité, d'humanisation, d'épiphanie... Comme on l'a vu, il existe d'ailleurs dès avant le péché. Le constat catholique de l'aliénation du travail, bien que plus marxiste (par les modes de production) qu'arendtien (par le hold-up du travail biologique sur les autres formes d'activité), n'aboutit pas aux mêmes conclusions politiques que Marx. Il s'agit bien de dire que le travail émancipé conduit à la liberté³⁶⁹, mais le travail émancipé doit encore être un couple *praxis/poiesis*, et un couple travail objectif/travail subjectif.

Nous avons expliqué plus haut que ce couple est encore davantage rapproché dans l'encyclique *Laudato si'*. En effet, si la doctrine sociale de l'Église jusqu'au pape François dénonce la déviance de l'efficacité dans le travail (il faut protéger le travail subjectif), le pape François ajoute la déviance d'une réduction de la nature à une matière transformable (il faut garder en tête les effets du travail objectif). La réduction de la nature en une ressource a ceci en commun avec la réduction de l'humain à un outil : c'est, là aussi, la recherche d'efficacité qui prime. C'est pourquoi le pape appelle à ralentir, à contempler, et rappelle l'importance de la vulnérabilité et la fragilité. « [C]ertains réagissent en accusant les autres de prétendre arrêter irrationnellement le progrès et le développement humain. Mais nous devons nous convaincre que ralentir un rythme déterminé de production et de consommation peut donner lieu à d'autres formes de progrès et de développement » (LS 191).

De façon beaucoup plus explicite depuis François, donc, travail objectif et travail subjectif forment un couple indissociable, et le travailleur ne peut être digne que si son processus d'action est décent (conditions de travail, droits, capacité d'humanisation) *et* si la finalité de son faire est décente.

Nous évoquerons plus loin (chapitre 4.) la complexité de la *poiesis* dans l'art, et dans l'œuvre poétique en particulier. Comme le formule Jacques Maritain, le couple *praxis/poiesis* y est moins évident : « le Faire [est, chez les scolastiques,] *l'action productrice*, considérée non pas par rapport à l'usage qu'en la posant nous faisons de notre liberté [*praxis*], mais purement *par rapport à la chose produite* ou à l'œuvre prise en soi ; [et] le domaine du Faire est le domaine de l'Art, au sens le plus universel de ce mot³⁷⁰ ». L'alliance du Faire et de l'Agir est propre au

³⁶⁹ À l'inverse des penseurs de la fin du travail, André Gorz le premier. Pour ce dernier, il n'est pas question d'opposer nécessité et liberté, mais plutôt activités autonomes (celles qui sont à elles-mêmes leur propre fin) et activités hétéronomes (coordonnées de l'extérieur par une organisation préétablie). Or, pour Gorz, autonomie et hétéronomie sont non-miscibles, et la première ne peut commencer que lorsque la deuxième a pris fin.

³⁷⁰ Jacques Maritain, *Art et scolastique*, Paris, Librairie de l'Art Catholique, 1920, p. 8.

travail, et *a priori* inexistante dans l'art, puisque l'art a « une fin, des règles, des valeurs, qui ne sont pas celles de l'homme, mais celles de l'œuvre à produire³⁷¹ ». C'est cette alliance inexistante dans l'art que Paul Valéry exprime dans ses *Carnets* :

« Une œuvre d'art digne de l'artiste serait celle dont l'exécution serait aussi une œuvre d'art – par la délicatesse et la profondeur des hésitations – l'enthousiasme bien mesuré et finissant comme la tâche à la maîtrise dans la suite des opérations – Cela est inhumain³⁷². »

Nous tenterons de mettre cette évidence à l'épreuve. Contentons-nous pour l'instant de considérer le travail, et de comprendre l'appel de la doctrine sociale de l'Église à ne pas oublier la *praxis* humaine au profit de l'efficacité technique d'une *poiesis*. La perte de sens dans le travail, résumée par l'adage « métro/boulot/dodo » montre bien que le travail reprend sens de ce qu'il fait quelque chose et non pas rien : l'action du travailleur s'oriente toujours vers un faire. La recherche-action TTE a montré clairement que le critère de la fierté du travail bien fait était clé dans la définition d'un travail digne (voir conclusion). Or, le travail est « bien fait » lorsque le travailleur estime que le travail est terminé. Si bien que l'œuvre apparaît comme la fin (au sens de l'achèvement et au sens de la finalité) du processus de travail³⁷³. N'en déplaise à Hannah Arendt, cela est vrai tout autant pour un objet dont le but est sa disparition (un morceau de pain) que pour un objet dont le but est un usage de long terme (une table), ou encore pour une œuvre exprimant l'être de l'auteur (l'art, comme nous le verrons). Certes, dans le cas de l'art, le processus peut primer sur la finalité, dans le sens où la finalité d'une œuvre peut être un travail sur l'auteur lui-même³⁷⁴. Mais cela n'empêche pas que ce travail éthique dans le for intérieur de l'artiste se fasse *dans* l'activité fabricatrice – qui vise toujours à faire quelque chose, à s'extérioriser dans l'œuvre qui est sa fin³⁷⁵.

Le renforcement des couples *praxis/poiesis* et travail objectif/travail subjectif nous indique que les intuitions de la doctrine sociale de l'Église sur l'émancipation dans (voire par) le travail, surtout depuis *Laudato si'*, peuvent être étoffées par la philosophie de Simone Weil. Très proche ici de la tradition chrétienne, elle propose de ne plus opposer liberté et nécessité, mais au contraire de les lier de façon plus intime. Car si la servitude liée aux constructions sociales

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² Paul Valéry, *Cahiers*, II, Paris, Gallimard, 1974, p. 987.

³⁷³ Christian Trottman, *Faire, agir, contempler. Contrepoint à la Condition de l'homme moderne de Hannah Arendt*, Paris, Sens&Tonka, 2008, p. 111.

³⁷⁴ Pour Paul Valéry en particulier : « Les œuvres, dans mon système, devenaient un moyen de modifier par réaction l'être de leur auteur, tandis qu'elles sont une fin, dans l'opinion générale », in Paul Valéry, *Variétés. Fragments des mémoires d'un poème*, Paris, Gallimard, 1957, p. 1465.

³⁷⁵ Christian Trottman, *op.cit.*, p. 112.

est évitable, la nécessité liée à la « nature des choses » est inéluctable. Ce sont les premiers mots de sa « Condition première d'un travail non servile » : « Il y a dans le travail des mains et en général dans le travail d'exécution, qui est le travail proprement dit, un élément irréductible de servitude que même une parfaite équité sociale n'effacerait pas. C'est le fait qu'il est gouverné par la nécessité, non pas la finalité³⁷⁶ ». Ou encore :

« La liberté parfaite ne peut pas être conçue comme consistant simplement dans la disparition de cette nécessité dont nous subissons perpétuellement la pression ; tant que l'homme vivra, c'est-à-dire tant qu'il constituera un infime fragment de cet univers impitoyable, la pression de la nécessité ne se relâchera jamais un seul instant. Un état de choses où l'homme aurait tant de jouissances et aussi peu de fatigues qu'il lui plairait ne peut pas trouver place, sinon par fiction, dans le monde où nous vivons³⁷⁷. »

Pour Weil, le travail est d'ailleurs l'expression privilégiée de notre rapport à cette nécessité – qui nous presse mais nous permet de nous vaincre nous-mêmes, et de construire un ordre spécifiquement humain. Elle garde donc et explique la spécificité chrétienne, qui est d'effacer le dualisme entre ouvrage et peine. La liberté devient un rapport entre la pensée et l'action, et non pas entre le désir et la satisfaction. Car le jugement sur la fin, allié aux moyens d'arriver à cette fin, donne naissance à une action cohérente, c'est-à-dire à une action libre. Si bien que le travail met en branle une liberté qui n'est pas une réponse à des désirs ou une volonté propres, mais qui fait face à l'universalité impersonnelle de la nécessité. C'est le contraire d'Arendt (et des penseurs grecs de qui elle prend la suite), pour qui le travail est soit en confrontation à la nécessité (et alors il est servile), soit vide (et alors l'activité ne renvoie qu'à l'indéfini perfectionnement d'un agent désincarné). Là, Simone Weil propose une réconciliation complète du dualisme grec entre travail nécessaire et activité créatrice. Simone Weil surmonte l'opposition entre *praxis* et *poiesis* d'une manière tout originale : la nécessité n'est plus objet et fin extérieure à l'agent, mais s'insère dans l'ordre impersonnel de l'être des choses duquel chaque humain procède toujours déjà. Si bien qu'activité et nécessité doivent toujours avoir partie liée. Avec la première seule, le travailleur n'est pas libre ; avec la deuxième seule, l'être est asservi. D'ailleurs, pour elle, ce qui aliène, c'est la division du travail, parce que celle-ci prive le travailleur de la domination sur les moyens de son travail, et de l'expérience entière de la nécessité – et donc de la liberté. Contrairement à André Gorz, l'on comprendra que Simone

³⁷⁶ Simone Weil, *La condition ouvrière*, « Condition première d'un travail non servile », Paris, Gallimard, 1951, p. 261.

³⁷⁷ Simone Weil, *Œuvres complètes*, t. 2, *Écrits historiques et politiques*, vol. 2, *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1935-juin 1937)*, Paris, Gallimard, 1991, p. 72.

Weil ne croit pas qu'une diminution du temps de travail soit une solution convenable : diminuer le temps pendant lequel l'homme est esclave ne suffit pas à le transformer en un être libre. L'on comprendra aussi qu'il n'est pas question pour elle d'être sauvés par la technique : il n'est pas bon de remplacer le travail vivant par le travail mort.

« La société la moins mauvaise est celle où le commun des hommes se trouve le plus souvent dans l'obligation de penser en agissant, a les plus grandes possibilités de contrôle sur l'ensemble de la vie collective et possède le plus d'indépendance³⁷⁸. »

C'est ainsi explicitées que les intuitions de la doctrine sociale de l'Église de François et de ses prédécesseurs se placent en *continuum*. Car la liberté dans la nécessité implique d'assumer les limites planétaires (nécessité ontologique de la finitude). Comme l'exprime Weil :

« Travailler, c'est mettre son propre être, âme et chair, dans le circuit de la matière inerte, en faire un intermédiaire entre un état et un autre état d'un fragment de matière, en faire un instrument [...]. La mort et le travail sont choses de nécessité et non de choix. L'univers ne se donne à l'homme dans la nourriture et la chaleur que si l'homme se donne à l'univers dans le travail³⁷⁹ ».

Pour finir, notons rapidement que l'argument du travail « non matériel », sans lien avec la nécessité naturelle, ne tient pas : la définition des services comme distincts de l'industrie parce qu'ils ne produisent pas de biens tangibles n'est pas suffisante. Jean Gadrey, revenant sur une définition plus ancienne de Hill (datant de 1977), définit ainsi le service : « une activité de service est une opération, visant une transformation d'état d'une réalité C, possédée par un prestataire A, à la demande de B, et souvent en relation avec lui, mais n'aboutissant pas à la production d'un bien susceptible de circuler économiquement indépendamment du support C³⁸⁰. » Si bien que la non-tangibilité du bien n'implique pas qu'il n'y a pas de matérialité de l'activité de service « qui va transformer la réalité C se confondant avec le bénéficiaire (son corps, son inconscient ou son âme) ou lui appartenant (son appartement, sa voiture, ses ateliers ou ses marchandises)³⁸¹. ». Sans compter que le numérique, derrière son apparente immatérialité, cache des *data centers* et des métaux rares, et émettait 4% des gaz à effet de serre mondiaux en 2019³⁸².

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 89.

³⁷⁹ Simone Weil, *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1949, p. 198.

³⁸⁰ Jean Gadrey, *L'Économie des services*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 18-19.

³⁸¹ Jean-Pierre Durand, *op.cit.*, p. 138.

³⁸² The Shift Project, « LEAN ICT, Pour une sobriété numérique », 2019.

Nous avons vu dans cette partie comme la doctrine sociale de l'Église (en chœur avec l'OIT) refuse la déviance de l'homme efficace et celle de la nature instrumentale ; refuse, en somme, le travail pour le travail. Mais la libération du travail aliéné et aliénant se fait dans (et non de) la nécessité, ce qui est une particularité chrétienne, que Simone Weil aide à théoriser. Or, si la plus haute forme de *praxis* n'est pas une contemplation méditative mais une véritable action, liée à la matière, et en lien avec une *poiesis* dont on ne cherche pas à se défaire, peut-on encore opposer action et contemplation ?

2.2. *La vie active contemplative*

L'union du couple *praxis/poiesis* discutée ci-dessus permet de considérer que, dans le corpus de la doctrine sociale de l'Église, le travail est toujours espéré comme travail-œuvre. La principale distinction entre travail et œuvre réside dans leur rapport au temps : le but de l'œuvre est d'échapper au temps et de durer toujours. Nous suivons Christian Trottman³⁸³ dans la critique de ce critère : aucune œuvre, qu'elle soit artisanale ou artistique, n'atteint jamais un tel objectif. Et même lorsqu'une œuvre d'art traverse les siècles, l'artiste avait-il vraiment explicitement le désir d'échapper au temps et à la mort ? Avait-il l'illusion que cette œuvre y suffirait ? Réciproquement, le travail est-il réellement toujours destiné à sa destruction immédiate ? Ce serait plutôt le fait de l'accélération de la circulation des marchandises, et donc de l'obsolescence programmée... Arendt oppose par exemple le travail de fabrication du pain, et l'œuvre qu'est la fabrication d'une table ; mais la fabrication du pain suppose une forme d'innovation (multiplication des recettes, décoration, etc.), et le pain ne se détruit pas immédiatement, il se conserve au moins plusieurs jours (en tout cas, nous préférons généralement un pain qui rassit lentement). De même, la table était certes faite pour durer, mais si elle ne dure plus, ce n'est pas parce que le travail a envahi l'œuvre, mais à cause de la production de masse. C'est une dégradation mercantile, qui sabote le travail. Le travail en lui-même recherche en effet un *optimum* qui intègre la durée et la solidité parmi d'autres critères. D'ailleurs, même les tables solides n'échappent pas à la destruction par le temps. La réalité ressemble donc plutôt à un dégradé de produits, aux durées de vie variables, mais ayant chacun

³⁸³ Christian Trottman, *Faire, agir, contempler*, *op. cit.*

un optimum dans le temps susceptible d'être visé par son ou ses producteurs³⁸⁴. De sorte qu'il ne s'agit pas de deux rapports antagoniques au temps ; le bonheur lié au travail bien fait ne se contente pas d'en consommer les produits de qualité. La recherche-action TTE s'est résolument orientée dans cette direction : travail et œuvre constituent deux facettes d'une même activité créatrice et fabricatrice de l'homme.

De cette manière, la distinction traditionnelle entre agir et faire devient fort vague : certes, certaines actions sont intentionnelles, avec des critères établis pour juger l'effet produit, tandis que d'autres n'ont pas de résultat externe, la fin réalisée étant immanente à leur propre cours et non leur résultat. Mais séparer ainsi l'action efficace et utile de l'action juste intrinsèquement ne permet pas de concevoir l'imbrication entre le processus et la finalité, comme nous l'avons évoqué dans la sous-partie précédente.

Chez Aristote, le champ de la *praxis* est extrêmement large, de la sensation à la politique, mais il ne fait pas de doute que, dans son œuvre, la forme la plus haute humainement possible de *praxis* est la *bios theoretikos*, la vie contemplative. Cela est paradoxal, puisqu'il caractérise la *theoria* (la contemplation) comme étant l'opposée à la fois de la *praxis* et de la *poiesis*³⁸⁵. L'incarnation la plus parfaite de la *praxis* semble donc manquer du caractère de l'agir comme tel. À l'encontre de l'énoncé aristotélicien selon lequel « ni l'agir (*praxis*) n'est un faire, ni le faire est un agir », il nous semble que beaucoup de nos faire sont aussi des agir, et presque tous nos agir sont en même temps des faire. En particulier, une pure *praxis* qui ne serait pas *poiesis* ne serait sans doute plus une action du tout.

Il nous semble que considérer ensemble *praxis* et *poiesis* implique d'élaborer une théorie pratique du travail qui s'adosserait sur une théorie de l'expérience vécue (et donc sur une anthropologie, à contre-sens de la tendance structuraliste développée à la suite d'Althusser). C'est-à-dire que le fait d'évoquer ensemble les aspects objectif-productif et subjectif-crétif de la théorie marxienne, tels que nous les avons présentés au chapitre 2 (point 1.2). C'est la direction que paraît prendre la doctrine sociale de l'Église, en rappelant sans relâche l'importance de la dimension subjective du travail. Dans un tout autre registre, c'est aussi le parti pris de l'ergologie, à la suite d'Yves Schwartz. Dans cette école de pensée, il s'agit de trouver ce qui fait l'expérience vécue, derrière le travail prescrit d'une fiche de poste. Comme

³⁸⁴ Christian Trottmann, *op.cit.*, p. 54.

³⁸⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op. cit.*, livre X, chapitre 8, 1178 b 10 ff.

le répètent souvent les ergologues : « nous sommes des êtres d'activité³⁸⁶ » - et dans cette tradition philosophique, l'activité questionne, négocie et modifie sans cesse les normes du travail. Comme êtres d'activité, les humains qui travaillent tentent « sans cesse d'adapter à leurs valeurs le milieu où ils évoluent. Dans cette approche, le travailleur est en effet avant tout un vivant, qui tente à ce titre de gagner sur le milieu, de créer et d'instituer même son propre milieu³⁸⁷ ». Nous reparlerons de cette notion de milieu au chapitre 5. Suivre Yves Schwartz permet d'être critique de Hegel, chez qui l'ergologue voit une limitation de la réalité positive du travail parce qu'il s'agit d'une approche idéale, conceptuelle³⁸⁸. C'est pourquoi il importe selon lui de faire précéder la connaissance par l'expérience : voilà le principe méthodologique fondamental de toute l'œuvre d'Yves Schwartz. Notons que malgré cette valorisation méthodique de l'expérience, l'ergologie n'est pas un empirisme :

« Elle ne signifie en rien l'investissement théorique du sujet par l'objet, car l'expérience est essentiellement *praxis*, expression d'une activité dont le conditionnement extérieur inévitable suppose une spontanéité qui, chez l'homme, est liberté. Le marxisme de Yves Schwartz, toujours pratiqué avec liberté, a été théorisé au plus loin de tout nécessitarisme ou naturalisme, dans le rejet, mieux : dans l'ignorance, des platitudes du scientisme³⁸⁹ ».

Dans la doctrine sociale de l'Église, et aussi, donc, chez les ergologues, il s'agit de problématiser la condition humaine à partir d'une subjectivité « en situation », une subjectivité inscrite dans des conditions sociales et historiques données, une subjectivité qui se construit en affrontant les « normes antécédentes » (Yves Schwartz), c'est-à-dire les conditions créées par les subjectivités passées et présentes³⁹⁰ dans le cadre de travail. Cette tentative peut également se retrouver chez Simone Weil (d'ailleurs souvent citée par Yves Schwartz), ou encore dans certains écrits existentialistes (Sartre et Merleau-Ponty en particulier).

De la même manière, noter que le travail se comprend par son vécu et ne se limite donc jamais (ou ne devrait jamais se limiter) à la production et la transformation rejoint la critique du « tout

³⁸⁶ Voir par exemple : Yves Schwartz, postface de « La démarche ergologique. Une contribution originale à la compréhension des relations entre la formation et l'emploi », *Céreq Echanges* n° 7, juillet 2018, p. 104 ; Entretien de la SELF avec Yves Schwartz, mené en décembre 2017 par Jean-Claude Sperandio et Annie Drouin, p. 6 ; Nathalie Akoka, Blandine Bricka et Xavier Poupard, « Étonnants travailleurs. Voyager ensemble au cœur de l'activité », *La Revue des conditions de travail*, n° 9, septembre 2019, p. 92.

³⁸⁷ Jean-Paul Cadet et Samira Mahlaoui, « Conclusion : quelques aspects marquants de la démarche ergologique abordés au cours de la séance du séminaire », *Céreq échanges* n° 7, *op.cit.*, p. 95.

³⁸⁸ Yves Schwartz, « Théories de l'action ou rencontres de l'activité ? », in Jean-Michel Baudouin (dir.), *Théories de l'action et éducation*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 2001, pp. 67-91, p. 87.

³⁸⁹ Bernard Bourgeois, « Travail et philosophie », allocution au colloque « Penser et réaliser la transformation du travail. L'apport de la démarche ergologique et de l'œuvre d'Yves Schwartz », octobre 2017, [en ligne] <<http://ergologie.hypotheses.org/687#more-687>> (consulté le 18 mai 2023).

³⁹⁰ Richard Sobel, *op.cit.*

travail », courante en philosophie contemporaine. Depuis Kant, explique Josef Pieper³⁹¹, l'accent est mis sur l'aspect actif de la connaissance : connaître est un travail, le fruit d'un effort personnel, et non plus la saisie réceptive d'une réalité qui précède le sujet. Si bien que le travail devient une activité (ou puissance active) tournée vers l'extérieur ; il est marqué par l'effort et le travailleur doit être prêt à souffrir sans but ; et il s'insère dans le programme rationnel d'une organisation sociale à l'utilité de laquelle il doit contribuer. C'est pourquoi Pieper dénonce l'activisme caractéristique de l'immédiat après-guerre, porté par l'euphorie de la reconstruction. Pour lui, le travail n'a pas une valeur en soi (cela conduirait à la servilité), mais trouve une valeur si et seulement si le travailleur s'élève au-dessus de cette servilité qu'il peut entraîner. Pour que la vie entière ne devienne pas travail (pour « déprolétarianiser » le travailleur), Pieper rappelle que le travail dans la tradition antique est *a-skolè*, c'est-à-dire une privation de *skolè* (contemplation, qu'il nomme loisir) ; et appelle à retrouver le sens antique du loisir (*skolè*) : non pas l'oisiveté, mais l'affirmation joyeuse de sa propre existence au monde, contre l'acédie. La fête, par exemple, permet d'habiter le monde de manière extraordinaire (littéralement, au-delà de l'ordinaire de la vie), et d'élargir son existence au-delà du cercle des activités serviles pour l'élever dans une célébration.

Josef Pieper nous aide à confirmer l'importance de ne pas réduire la vie à la production et la transformation. Pour autant, parce que Pieper voit le loisir (ou la contemplation) en-dehors du travail, qui importe seulement dans la mesure où cet extérieur existe, il semble presque en arriver à la conclusion que la valeur du travail se trouve hors du travail. Comment répondre à la question du sens du travail en tant que tel, et comment penser plus précisément la possibilité d'union de l'action et de la contemplation ?

Hannah Arendt dénonce également le « tout-travail », et l'inversion moderne entre l'agir et le faire en particulier. Cette inversion implique que l'homme préfère dominer le monde (faire) plutôt que de s'y insérer selon une modalité plus conforme à son humanité. Il espère ainsi échapper à l'incertitude de son action, mais échange alors sa liberté contre la souveraineté plus palpable dans le travail et l'œuvre. La *vita activa* (travail, œuvre, action) a donc évincé la *vita contemplativa*, selon l'adage moderne « l'homme ne peut connaître que ce qu'il fait ». Et au sein de la vie active, l'action elle-même est supplantée par l'œuvre et le travail, entraînant un gouvernement des affaires humaines calqué sur le style du faire, c'est-à-dire par un calcul des conséquences : c'est le règne de la productivité, de l'ingéniosité, et de l'utilité. Dans cette

³⁹¹ Josef Pieper, *Le loisir, fondement de la culture*, traduit de l'allemand par Pierre Blanc, Paris, Ad Solem, 2007.

configuration, la nature est appréhendée comme un ensemble de biens à disposition pour être manipulés et transformés. L'utilitarisme à la Bentham vise « le plus grand bonheur pour le plus grand nombre », et perd de vue la possibilité de fins déterminées : l'unique repère devient l'évaluation de la peine et du plaisir éprouvés uniformément par tous les hommes dans la production et la consommation. L'*homo faber* est réduit à l'*animal laborans*.

Arendt note qu'il y existe pourtant un autre moyen de dépasser l'incertitude : non plus par la domination et l'aplatissement de la pluralité des relations humaines, mais par l'amour capable de promettre et de pardonner dans une liberté souveraine (comme l'a découvert et recommandé Jésus de Nazareth, dit-elle). Le pardon permet en effet d'aller au-delà de l'irréversibilité de l'action et de reprendre le passé, et donne la capacité de faire des promesses et de les tenir, outre l'imprévisibilité.

Mais il nous semble que Hannah Arendt omet les besoins primaires de survie et d'insertion sociale, en ne rendant pas compte du quotidien des hommes et femmes (l'insertion dans un quotidien concret fait de nécessités contingentes et de tâches répétitives), et n'insiste que sur la dimension politique et l'insertion dans l'histoire par les relations sociales. Elle nie le quotidien pour mettre en valeur ce qu'il y a de plus noble en l'homme, mais il nous semble que la capacité créatrice ne s'adresse pas uniquement à la sphère spirituelle de la vie. Conjointement, elle ne mentionne pas la possible imbrication de la contemplation et du travail-œuvre.

Car nous voulons rejoindre la critique du « tout-travail » (celle de Pieper et d'Arendt par exemple) sans chercher pour autant la contemplation en dehors du faire, ni la valeur du travail en dehors du travail. Toute la tradition de l'Église catholique pousse au contraire à trouver la dignité du travail dans le travail lui-même, si tant est que ce dernier n'est pas aliénant. Sans compter que les circonstances écologiques auxquelles nous nous intéressons dans cette thèse n'impliquent pas uniquement un retour à la gratuité de la contemplation, mais aussi de nombreux efforts et actions. C'est pourquoi nous voulons développer la potentialité d'un travail-œuvre-action, c'est-à-dire aussi la possibilité d'un travail-œuvre traversé par les facultés contemplatives – la pensée, l'imagination, l'habitus intellectuel.

D'abord, en réalité, la distinction entre faire et agir s'éclaire plus de la réintégration du travail dans la sphère de la *poiesis*, plutôt que de croire le travail en-dehors de la créativité humaine (un travail processus). Or, ni Pieper ni Arendt ne cherchent à situer le travail comme composante de la vocation humaine et de sa destinée ultime. À l'inverse, la théologie catholique

du travail, à commencer par celle de Marie-Dominique Chenu, cherche avant tout à restituer au travail sa densité plutôt que de lui appliquer des correctifs moraux.

Chercher ainsi dans le travail-œuvre les caractéristiques de l'action revient à trouver dans l'activité quotidienne un sens politique, et à y trouver de la pensée, de l'imagination, un habitus intellectuel – c'est-à-dire des facultés contemplatives. L'inverse est d'ailleurs sans doute également vrai : même l'expérience artistique, pérennisée dans la contemplation (ou l'attention) se transforme en habitus d'art à mettre en œuvre. L'ergologie (courant de la philosophie du travail suivant les travaux d'Yves Schwartz) cherche précisément ceci : considérer l'activité en elle-même (plutôt que son objectif, ses conditions, ou les modalités particulières du travail artisanal ou industriel), pour comprendre que dans le travail autant que dans l'œuvre, la création tire son origine d'une pensée qui n'a « ni fin ni but hors de soi³⁹² ». C'est sur cette intuition d'ailleurs (de façon assez contradictoire il nous semble) que Hannah Arendt conclut son chapitre sur l'œuvre : tout « faire » (qu'il soit travail, œuvre, ou art) se rapporte à cette capacité créatrice, qu'elle appelle pensée de la faculté intellectuelle d'accumuler des savoirs. Les ergologues permettent d'unir toujours *praxis*, *poiesis*, et même *noësis* : agir, faire, et contempler.

Au chapitre 1 (point 1.4), nous montrions en quoi le travail, tel qu'il est présenté dans les livres bibliques, résout un possible dualisme homme/nature, ou Dieu/monde, car c'est dans les travaux ordinaires que l'humain rencontre Dieu. Ici, l'union faire-agir-contempler peut poursuivre ce mouvement dans la théologie catholique par la reconnaissance en l'être humain de la conjonction esprit/matière : l'activité transitive est réintégrée dans la perfection de l'homme. C'est l'option théologique affranchie de toute dualité que cherche à développer Thomas d'Aquin par exemple³⁹³. C'est ainsi également que certaines figures mystiques chrétiennes, souvent décrites à tort comme des ascètes hors du monde, sont en réalité des « contemplatifs en action » - selon l'expression de Cristobal Serran-Pagan Y Fuentes à propos de Jean de la Croix³⁹⁴. La vie contemplative chrétienne (la prière, dans le silence, cherchant l'union mystique), si elle n'est pas un travail productif et transformateur du monde, n'est pas sans lien pour autant avec ce dit travail. L'apôtre Paul écrit par exemple : « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis plus qu'airain qui sonne

³⁹² Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op.cit., p. 226.

³⁹³ Voir sur ce sujet Christine Gautier, *Collaborateurs de Dieu. Providence et travail humain selon Thomas d'Aquin*, op. cit.

³⁹⁴ Cristóbal Serrán-Pagán y Fuentes, "The Active Life and the Contemplative Life in St. John of the Cross: The Mixed Life in the Teresian Carmelite Tradition", *Religions*, vol. 11, n° 10, 2020.

ou cymbale qui retentit. Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien³⁹⁵ ». L'on comprend que l'idée de la contemplation n'est pas de se retirer du monde. Les modèles caractéristiques de « contemplatifs en action », tels que Jésus de Nazareth, Bartolomé de las Casas (1484-1566), Ignace de Loyola (1491-1556), Thérèse d'Avila (1515-1582), Teilhard de Chardin (1881-1955), Dorothy Day (1897-1980), Martin Luther King, Jr. (1929-1968), Thomas Merton (1915-1968) ou encore Oscar Romero (1917-1980), considéraient ainsi le service apostolique comme une manière d'adorer Dieu. Chacun d'entre eux s'est engagé à sa manière dans une lutte pour la justice et la paix, sans se retirer complètement de la société pour rechercher la solitude. Un théologien de la libération comme Segundo Galilea (1928-2010) a étudié la vie des mystiques (espagnols en particulier : Ignace de Loyola, Thérèse d'Ávila et Jean de la Croix), et les voyait comme de grands contemplatifs en action :

« Le service du royaume est le point où convergent les grands mystiques du XVI^e siècle dans leur présentation de la pratique idéale de l'amour effectif. Tous ont assumé la responsabilité d'affronter l'histoire et les besoins de leur temps, et y ont répondu par une pratique chrétienne lucide et fidèle. À cet égard, ils étaient des prophètes et leur service du royaume n'était pas ordinaire, mais prophétique. Un prophète est une personne qui discerne les signes des temps afin d'entreprendre l'attitude et la réponse que l'Esprit veut. Le prophétisme est une forme éminente de la pratique de la charité effective³⁹⁶. ».

En un sens plus général, ce lien entre la contemplation et l'action donne une idée de la source et de la finalité de l'action. Nous comprenons la contemplation comme une attitude – qu'elle soit esthétique (celle de l'artiste), philosophique ou religieuse – mobilisant la sensibilité et l'intelligence humaine, et supposant une sorte d'arrêt, de retrait. Un arrêt qui n'est fécond que s'il est temporaire : l'action prend son élan dans le repos, et se dirige vers la jouissance qui résultera du mouvement. Ces temps sont ainsi des « fins intermédiaires », écrit Christian Trottmann, des « biens dont nous jouissons sans y trouver le repos définitif³⁹⁷ ». Il cite sur ce sujet la conclusion aux textes inédits de Hannah Arendt, réunis sous le titre *Qu'est-ce que la politique ?* :

³⁹⁵ 1Co 13:1-2.

³⁹⁶ Segundo Galilea, *The Future of Our Past: The Spanish Mystics Speak to Contemporary Spirituality*, Notre Dame, Ave Maria Press, 1985, pp. 64-65.

³⁹⁷ Christian Trottmann, *op.cit.*, p. 162.

« Ce qui va de travers, c'est la politique, c'est-à-dire nous-mêmes, dans la mesure où nous existons au pluriel, mais non pas ce que nous pouvons faire et créer dans la mesure où nous existons au singulier : dans l'isolement comme l'artiste, dans la solitude comme le philosophe, dans la relation particulière privée de monde (*world-less*) de l'homme à l'homme, telle qu'elle nous apparaît dans l'amour et parfois dans l'amitié. [...] Si les oasis ne subsistaient pas intactes, nous ne saurions comment respirer. [...] Mais il ne faut pas confondre les oasis avec la "détente" ; elles sont des fontaines qui dispensent la vie, qui nous permettent de vivre dans le désert sans nous réconcilier avec lui³⁹⁸. »

Si bien que même ici chez Arendt, la valeur du travail et de l'action ne se situe pas en dehors d'eux (avant ou après), mais est permise par un mouvement d'aller-retour entre repos et mouvement, retrait et ouverture, solitude et communion. Cela nous permet de comprendre comment le pape François, dans l'encyclique *Laudato si'*, peut à la fois appeler à davantage de contemplation, de gratuité, et insister sur l'importance du travail.

« La libération par rapport au paradigme technocratique régnant a lieu, de fait, en certaines occasions, par exemple [...] quand l'intention créatrice du beau et sa contemplation arrivent à dépasser le pouvoir objectivant en une sorte de salut qui se réalise dans le beau et dans la personne qui le contemple » (LS 112).

C'est aussi le sens de son rattachement à la tradition monastique du travail uni à la prière, une vie qui n'est donc pas éthérée, mais au contraire une vie dans laquelle l'éveil à la présence intérieure de Dieu s'expérimente autant dans la prière solitaire que dans tous les autres instants, dont ceux du travail :

« Recueillons aussi quelque chose de la longue tradition du monachisme. Au commencement, il favorisait, d'une certaine manière, la fuite du monde, essayant d'échapper à la décadence urbaine. Voilà pourquoi les moines cherchaient le désert, convaincus que c'était le lieu propice pour reconnaître la présence de Dieu. Plus tard, saint Benoît de Nursie a proposé que ses moines vivent en communauté, alliant la prière et la lecture au travail manuel ("*Ora et labora*"). Cette introduction du travail manuel, imprégné de sens spirituel, était révolutionnaire. On a appris à chercher la maturation et la sanctification dans la compénétration du recueillement et du travail. Cette manière de vivre le travail nous rend plus attentifs et plus respectueux de l'environnement, elle imprègne de saine sobriété notre relation au monde » (LS 126).

³⁹⁸ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995, p. 138, cité par Christian Trottmann, *op.cit.*, p. 163.

Plus loin, il précise la nature de la contemplation, qui n'est pas passivité, mais au contraire une dimension de l'activité ; et qui est un retrait sans être un isolement :

« la spiritualité chrétienne intègre la valeur du loisir et de la fête. L'être humain tend à réduire le repos contemplatif au domaine de l'improductif ou de l'inutile, en oubliant qu'ainsi il retire à l'œuvre qu'il réalise le plus important : son sens. Nous sommes appelés à inclure dans notre agir une dimension réceptive et gratuite, qui est différente d'une simple inactivité. Il s'agit d'une autre manière d'agir qui fait partie de notre essence. Ainsi, l'action humaine est préservée non seulement de l'activisme vide, mais aussi de la passion vorace et de l'isolement de la conscience qui amène à poursuivre uniquement le bénéfice personnel. La loi du repos hebdomadaire imposait de chômer le septième jour « afin que se reposent ton bœuf et ton âne et que reprennent souffle le fils de ta servante ainsi que l'étranger » (Ex 23, 12). En effet, le repos est un élargissement du regard qui permet de reconnaître à nouveau les droits des autres. Ainsi, le jour du repos, dont l'Eucharistie est le centre, répand sa lumière sur la semaine tout entière et il nous pousse à intérioriser la protection de la nature et des pauvres » (LS 237).

Christine Gautier formule cette même idée de façon provocatrice : « une schizophrénie de l'humanité qui dédouble en son sein deux dimensions de telle sorte que l'une combatte l'autre³⁹⁹ ». En commentant Thomas d'Aquin, elle décrit le travail dans sa qualité *extérieure* (rentabilité, productivité, processus), qui ne doit pas se dissocier de sa qualité *intérieure* (contemplation, recherche de vérité, liberté), sous peine d'être abrutissant et aliénant. Si bien qu'organiser une société en opposant *otium* et *nec-otium* (le travail comme négation de la contemplation comme Pieper tout à l'heure) conduit nécessairement à « rejeter sur quelques-uns le fardeau de la nécessité inhérente à la vie physique⁴⁰⁰ ». En reprenant l'exemple de la règle monastique de saint Benoît, elle précise que la particularité de l'*otium* chrétien, en contraste avec celui des Grecs, est qu'il fait partie intégrante de la vie concrète, puisque le but de la vie d'un moine (l'union à Dieu) « ne peut se résoudre dans la seule intériorité, fût-elle une intériorité habitée par la présence de Dieu⁴⁰¹ ». C'est pourquoi, en alignement avec les recommandations de toutes les traditions chrétiennes, Christine Gautier préconise elle aussi une séparation horizontale (jours travaillés – jours chômés) entre l'intériorité et l'extériorité du travail, plutôt qu'une séparation verticale entre *otium* et *negotium*⁴⁰².

³⁹⁹ Christine Gautier, *op. cit.*, p. 238.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 243.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 245.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 246.

En somme, il nous semble qu'il est bon de chercher à résorber l'opposition entre vie active et vie contemplative, ou en tout cas, de réhabiliter une philosophie pratique de l'action qui permette de penser ensemble *praxis* et *poiesis*, mais aussi intérieur et extérieur⁴⁰³.

Pour clore cette sous-partie, et préparer ce que nous dirons plus bas sur l'attention dans le travail (chapitre 4), il importe de préciser que la vie « active contemplative » suppose une activité menée avec une certaine marge de liberté et d'autonomie, et dans le but de répondre à des besoins humains. La critique de Hannah Arendt sur les méthodes de l'*animal laborans* se révèle ici primordiale : un travail trop automatisé parcellise les tâches, et réduit l'humain à assembler, affiner, ou même seulement surveiller ce que fait la machine. C'est toute la différence qu'elle trace entre l'outil et la machine : « l'outil le plus raffiné reste au service de la main, qu'il ne peut guider ni remplacer. La machine la plus primitive guide le travail corporel et éventuellement le remplace tout à fait⁴⁰⁴ ». Qui plus est, les objets produits grâce aux nouvelles technologies et nouvelles énergies sont conçus à partir des capacités de la machine, et non plus des besoins humains : « Au lieu d'utilité et de beauté, normes du monde, on en arrive à concevoir des produits qui remplissent encore certaines "fonctions de base", mais dont la forme sera déterminée avant tout par les opérations de la machine⁴⁰⁵ ». La recherche-action TTE a ainsi abouti sur une demande de temps et d'autonomie dans le travail, pour permettre un « travail bien fait », et intégrer dans l'action la dimension contemplative :

« La qualité du travail est une notion subjective qui requiert l'attention de chaque travailleur, parce qu'elle n'est pas mesurable. En particulier, elle souligne l'importance de la ressource "temps" nécessaire à faire un "bon travail", et pour équilibrer la vie professionnelle et la vie personnelle. »

⁴⁰³ Contre Kant donc, qui privatise (et même subjective) la sphère de la pratique : seul ce qui est moral appartient à l'objet propre de la philosophie pratique, or les valeurs morales ne concernent inconditionnellement que la décision du vouloir. L'action comme telle disparaît de son champ de vision philosophique. Il s'agit ici de revenir à une définition plus large de l'action que celle de Kant (le moyen en vue d'un effet qui est son but), qui l'assimile en fait à la *poiesis*. L'oubli de la *praxis* rend inévitable la privatisation de la moralité.

⁴⁰⁴ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op.cit.*, p. 200.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 201.

2.3. Vers une éthique de la non-puissance et de la sobriété

Si le travail se définit par la reconnaissance sociale qu'il reçoit, comme nous l'avons vu en introduction, la résorption de l'opposition vie active - vie contemplative implique de sortir de la reconnaissance unique des activités productives comme faisant partie du travail. Le manifeste issu de la recherche-action TTE contient par exemple :

« Les activités "utiles" devraient être socialement et économiquement promues, même si elles ne sont pas incluses dans la catégorie des emplois rémunérés. Pour ce faire, nous devons viser le plein emploi, mais pas en toute circonstance, comme si avoir un emploi, même un *bullshit job*, avait une valeur en soi. Nous devons trouver un chemin de création d'emplois selon les besoins et promouvoir les activités qui ne sont pas des emplois mais qui ont une plus-value sociale et/ou environnementale. »

Il est donc question de définir l'utilité d'une activité de travail en tenant compte de son impact sur le monde (aspect objectif) mais sans se limiter à son résultat produit.

À l'inverse, c'est le processus de transformation (de l'objet et du sujet ensemble) qui devient central, plutôt que le résultat du travail. En conséquence, le prisme productif des sociétés capitalistes n'est pas compatible avec la conceptualisation élaborée plus haut. D'autres prismes sociaux peuvent servir d'alternatives : celui de la sobriété heureuse, ou frugalité joyeuse, en particulier (LS 126). Nous la définissons avec Pierre Rabhi comme « autolimitation volontaire⁴⁰⁶ ».

Cet appel à la frugalité dans le discours du Magistère catholique n'est pas neuf : il s'inscrit en continuité avec un discours critique à l'égard de la société de consommation (CA 36). Nous trouvons dans le *Compendium* par exemple un lien explicite entre nos modes de vie consuméristes et la question écologique : « Les graves problèmes écologiques requièrent un changement effectif de mentalité qui induise à adopter un nouveau style de vie » (n° 486). Et ces nouveaux « styles de vie doivent s'inspirer de la sobriété, de la tempérance, de l'autodiscipline, sur le plan personnel et social ». D'une vertu morale, la sobriété devient vertu sociale, dans le sens donné par le *Compendium* (n° 193) : une vertu qui contribue au développement de la communauté humaine. Le pape François poursuit cette réflexion en dénonçant un modèle dévié : « Le style de vie actuel parce qu'il est insoutenable, peut

⁴⁰⁶ Pierre Rabhi, *Vers la sobriété heureuse*, Aix-en-Provence, Actes Sud, 2013, p. 105.

seulement conduire à des catastrophes, comme, de fait, cela arrive déjà périodiquement dans diverses régions » (LS 161)⁴⁰⁷.

Comme nous le verrons dans la partie 2, le choix de la frugalité personnelle et collective est lié à la fois à l'insistance posée sur la qualité des relations entre les êtres, et au sens du travail. Le pape François écrit : « si nous nous sentons intimement unis à tout ce qui existe, la sobriété et le souci de protection jailliront spontanément. La pauvreté et l'austérité de saint François n'étaient pas un ascétisme purement extérieur, mais quelque chose de plus radical : un renoncement à transformer la réalité en pur objet d'usage et de domination » (LS 11). La sobriété est donc proposée comme un contrepied à la démesure (*hybris*) et la domination. Au milieu des années 1980, le théologien calviniste Jürgen Moltmann avait déjà affirmé que l'aspiration humaine au progrès perpétuel n'était qu'une dérive de sa volonté de puissance et de domination, par frustration d'avoir perdu les droits sur la nature lors du péché originel⁴⁰⁸.

Dans la pensée du pape François, si le travail n'est pas d'abord défini par sa productivité, cela suppose que la sobriété qui en découle est synonyme d'épanouissement et de paix. La « conviction que "moins est plus" [implique] d'être sereinement présent à chaque réalité, aussi petite soit-elle, [ce qui] nous ouvre beaucoup plus de possibilités de compréhension et d'épanouissement personnel » (LS 222). Plus encore :

« [La] sobriété, qui est vécue avec liberté et de manière consciente, est libératrice. Ce n'est pas moins de vie, ce n'est pas une basse intensité de vie mais tout le contraire ; car, en réalité ceux qui jouissent plus et vivent mieux chaque moment, sont ceux qui cessent de picorer ici et là en cherchant toujours ce qu'ils n'ont pas, et qui font l'expérience de ce qu'est valoriser chaque personne et chaque chose, en apprenant à entrer en contact et en sachant jouir des choses les plus simples. [...] Le bonheur requiert de savoir limiter certains besoins qui nous abrutissent, en nous rendant ainsi disponibles aux multiples possibilités qu'offre la vie » (LS 223).

L'affinité entre contemplation et action dans le travail a donc partie liée avec une forme de liberté. Nous retrouvons la pensée du philosophe protestant Jacques Ellul, pour qui l'éthique chrétienne est autant une éthique de la liberté que de la non-puissance. Il rappelle⁴⁰⁹ par exemple que le Christ, pourtant tout-puissant, n'a pas fait usage de sa toute-puissance lorsqu'il a été tenté par le diable (Mt 4, 1-11 ; Lc 4, 1-13), ou lorsqu'il a renoncé à faire appel aux légions

⁴⁰⁷ Loïc Laîné, « Pour une éthique de la sobriété », *Revue d'éthique et de théologie morale*, hors-série, 2018, pp. 117-131.

⁴⁰⁸ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, *op.cit.*

⁴⁰⁹ Voir Jacques Ellul, « Si tu es le fils de Dieu. Souffrances et tentations de Jésus », in Jacques Ellul, *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques*, Paris, La Table Ronde, 2007, pp. 937-1016.

d'anges au moment de son arrestation (Mt 26, 53). Ellul critique la démesure technique, qui absolutise l'efficacité et éloigne l'humanité de cette éthique de la non-puissance⁴¹⁰. Il commente en particulier la troisième doxologie⁴¹¹ de l'Apocalypse (Ap 5, 8-14), dans laquelle l'apôtre Jean préfigure les créatures rendant gloire à Dieu :

« Et toute créature au ciel, sur terre, sous terre et sur mer, tous les êtres vivants qui s'y trouvent, je les entendis proclamer : "À celui qui siège sur le trône et à l'agneau, louange, honneur, gloire et pouvoir pour les siècles des siècles !" Et les quatre animaux disaient : "Amen !" » (Ap 5, 13-14a).

À partir de ce passage, Jacques Ellul déplore la décadence de l'humain, qui devient un être parmi d'autres. Nous préférons lire ces deux phrases comme une insertion de l'humain dans la « communauté créaturelle », mais les raisons qu'Ellul mentionne pour justifier que l'homme est un « roi déchu », qui ne mérite pas d'être séparé des autres créatures parce qu'il n'a pas su honorer sa vocation, nous intéressent :

« Certains disent que l'homme n'y est pas mentionné, que "la nature devance l'homme dans l'adoration, en ce sens qu'elle reconnaît et loue l'Agneau déjà". Il me semble que la mention de toutes les créatures indique au contraire manifestement que l'homme y est compris. Mais sans être différent. Il n'est pas ici la créature d'élection : le Salut acquis par Jésus-Christ s'adresse à toutes les créatures et pas seulement à l'homme qui se prend pour roi. Et je crois même, au contraire, que du fait de son attitude envers la création, de son abus, de son exploitation impitoyable des choses et des animaux, il n'est plus le roi de la création devant Dieu ; dans son histoire il n'accomplit nullement ce qui était annoncé dans Genèse II et le Psaume VIII⁴¹². Il est un roi déchu, ramené au niveau des autres créatures, et sa louange adressée à Dieu n'est pas plus que celle du dernier être vivant⁴¹³. »

Ici, la sobriété est réellement une vertu nécessaire, qui fait risquer une chute collective si elle n'est pas suivie. Nous voyons comme l'éthique de la frugalité se lie à la fois avec la qualité de la vie, celle des relations, mais aussi avec une forme de résistance à toutes tendances à la domination et l'exploitation. Elle se rapproche du « sacrifice de soi » de Gandhi, en tant qu'elle met en parallèle les changements institutionnels souhaitables et le travail sur soi. La non-

⁴¹⁰ Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica, 2008, pp. 18-19 ; Jacques Ellul, *Le système technicien*, Paris, Le Cherche Midi, 2012, pp. 37-38.

⁴¹¹ En théologie chrétienne, une doxologie est une prière de louange, une parole qui professe la gloire de Dieu.

⁴¹² On lit dans le psaume VIII : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui, le fils d'un homme, que tu en prennes souci ? / Tu l'as voulu un peu moindre qu'un dieu, le couronnant de gloire et d'honneur ; / tu l'établis sur les œuvres de tes mains, tu mets toute chose à ses pieds : / les troupeaux de bœufs et de brebis, et même les bêtes sauvages, / les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, tout ce qui va son chemin dans les eaux ».

⁴¹³ Jacques Ellul, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 293.

puissance de Gandhi est une non-violence radicale, et répond à l'oppression politique, l'exploitation économique et l'injustice systémique. Le choix de la non-coopération est une option radicale de l'amour souffrant.

« Je prétends être un idéaliste pratique. [...] La non-violence est la loi de notre espèce comme la violence est la loi de la brute. L'esprit sommeille dans la brute, et elle ne connaît d'autre loi que celle de la force physique. La dignité de l'homme exige l'obéissance à une loi supérieure – à la force de l'esprit. J'ai donc osé présenter à l'Inde l'ancienne la loi du sacrifice de soi. Car le Satyagraha et ses dérivés, la non-coopération et la résistance civile, ne sont que de nouveaux noms pour la loi de la souffrance. Les Rishis, [ayant] eux-mêmes connu l'usage des armes, se sont rendu compte de leur inutilité, et ont enseigné à un monde fatigué que son salut ne passait pas par la violence mais par la non-violence. La non-violence, dans sa condition dynamique, signifie une souffrance consciente. Elle ne signifie pas une soumission docile à la volonté du malfaiteur, mais la mise en œuvre de toute son âme contre la volonté du tyran⁴¹⁴. »

Puisant dans les sources chrétiennes, Lanza del Vasto traduit cet élan par une humilité, une pauvreté et une douceur dans l'ordre international⁴¹⁵. Pour le pape François, la frugalité est une condition à l'épanouissement personnel et social, si bien qu'il ne la lie pas avec la souffrance ou le sacrifice, mais avec la capacité à « apprécier profondément les choses » (LS 222).

L'idée n'est pas pour autant d'abolir le travail pour retourner à un supposé « état de nature » — cet état n'existe pas, puisque l'humain est un « être d'activité » et se définit par la façon dont il transforme son milieu. Comme le rappelle Canguilhem :

« Le philosophe anglais Hume a soutenu, dans son *Traité de la nature humaine*, que l'homme est une espèce inventive, dont la nature consiste en pratiques artificielles, ce qui ne veut pas dire arbitraires. Après lui, Franklin a défini l'homme comme un fabricant d'outils. Si, à la même époque, qui est celle de la première révolution agronomique, la Nature est invoquée comme antidote des poisons de la civilisation, il faut voir dans ces nouvelles *Bucoliques* et *Géorgiques*, dans cette défense et illustration des villages, des champs et des prés, le regret entêté de modes archaïques de culture, face aux innovations tentées et testées en Angleterre. [...] Où qu'ils soient, les paysans ne cultivent pas la terre mais des champs, objets aussi artificiels que les maisons, les canaux et les routes. [...] En dépit des assimilations contemporaines entre conduites humaines et comportements animaux, l'homme n'est pas installé sur ses terres

⁴¹⁴ Mahatma Gandhi, *Young India (1919-1922)*, Ganesan, Madras, 1924, pp. 260-262 (notre traduction).

⁴¹⁵ Lanza del Vasto, *Techniques de la non-violence*, Paris, Denoël, 1971, pp. 224-225.

comme un animal sur son “territoire”. Sur les lignes d’un paysage, il faut savoir lire l’effet des techniques de l’homme autant que la spontanéité de la nature⁴¹⁶ ».

L’éthique de la non-puissance qui sous-tend la sobriété n’est donc pas une absence de puissance au sens d’une absence d’action, et donc de travail. Au contraire, avec l’analyse ergologique nous avons porté le regard sur un sujet humain qui recrée perpétuellement un univers dont il est le centre et dans lequel il tente de déployer son activité comme élan de vie, repoussant les marges qui encadrent sa « puissance d’agir⁴¹⁷ » pour vivre en santé. L’éthique évoquée par Ellul, et que nous avons rapprochée de la sobriété, révoque la puissance au sens de la domination (« avoir quelque chose en sa puissance », « être sous la puissance de »).

⁴¹⁶ Georges Canguilhem, « La question de l’écologie : la technique ou la vie ? », *Œuvres complètes* t. 5, Paris, Vrin, 2018, pp. 635-636 (article originellement publié dans la revue *Dialogue*, Cahier n°22, mars 1974, p. 37-44).

⁴¹⁷ Baruch Spinoza, *L’Éthique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 347.

CHAPITRE 3. Finalité du travail et fin des temps

« Nous sommes encore loin des buts, ils ne s'approchent pas, nous ne les voyons même pas, nous nous tromperons encore souvent de route, nous devons changer de chevaux souvent encore ; mais un jour, après-demain ou dans deux mille ans, l'horizon commencera à couler et se ruera sur nous en mugissant !⁴¹⁸ »

Ce chapitre vise à tirer les fils de la découverte faite au chapitre précédent : avec la prise en compte des enjeux écologiques, la doctrine catholique sur le travail réactive l'importance de la finalité, du sens et du contenu du travail. Notre objectif ici sera de situer cette découverte dans un cadre théologico-politique plus large : le travail a (devrait avoir) pour contenu une collaboration avec Dieu, une co-création du monde, dans l'objectif final du salut. Puisque là se trouve la tension téléologique du travail, sa finalité doit être mise en lien, dans le corpus qui nous intéresse, avec la fin des temps.

Dans une première étape, nous explorerons comment le travail dans le contexte écologique se présente comme une mission en ligne de crête dans ce « temps de la fin » avant la fin des temps : si le salut ne viendra pas du travail humain uniquement (dans une attitude que nous définirons comme millénariste, ou parousiste), il répond malgré tout à une responsabilité réelle pour le salut à venir (car tout n'est pas déjà joué). C'est le sens de l'expression déjà évoquée de « collaboration avec Dieu », plutôt que l'idée de travailler au salut du monde. Nous verrons que cette ligne de crête va de pair avec un rapport au temps particulier, centré sur l'instant présent, mais un présent compris comme « entre-temps » (1.2). Nous verrons également (1.3 et 1.4) que cette inscription dans un « temps de la fin » n'entraîne pas une préservation de la vie pour elle-même, mais donne au contraire l'occasion d'une « conversion écologique » (LS

⁴¹⁸ Robert Musil, *L'homme sans qualités*, t. 1, Paris, Seuil, 1957, p. 283.

5, LS 217), c'est-à-dire d'un lien vivant et renforcé avec les êtres vivants humains et non-humains, dans ce que nous appellerons avec Bruno Latour un « Nouveau Régime climatique ». Dans ce programme, le travail joue un rôle clé, puisqu'il est perçu non seulement comme participation à l'œuvre de salut, mais aussi comme lieu de rencontre avec la matière et avec le vivant.

La deuxième étape nous permettra de préciser que le travail ne peut être conçu de la sorte que dans le cadre posé par la théologie de la création continuée : Dieu crée dans un processus « inarrêté », il maintient sa création dans l'être, et il laisse une place pour la liberté des créatures (humaines en particulier). Cette théorisation permet de clarifier la finalité du travail : elle est certes dans l'accomplissement d'une œuvre qui subsiste, mais réside surtout en un mouvement de service. C'est pourquoi nous parlerons de finalité éthique non-téléologique du travail, et que nous ouvrirons la question de la pertinence de la distinction entre travail, œuvre et action (2.3).

1. Le travail dans la doctrine sociale de l'Église du pape François : temps messianique et sacralisation de l'alliance

« Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui⁴¹⁹ »

1.1. Co-crée n'est pas sauver

Dans l'encyclique *Laudato si'*, le pape François propose une écologie qui n'est pas une sauvegarde de la vie biologique (que nous appellerons plus loin « vie nue »), mais plutôt une insistance sur la qualité des relations. Aucune créature ne se suffit à elle-même, mais toutes sont dépendantes des autres. « L'ensemble de l'univers, avec ses relations multiples, révèle mieux l'inépuisable richesse de Dieu » (LS 86). Tout ce qui est créé forme une communauté créaturelle, si bien que nous pouvons nous lamenter sur l'extinction d'une espèce comme si elle était une mutilation de notre propre corps (LS 89). Il propose parallèlement un travail qui,

⁴¹⁹ Stéphane Mallarmé, *Poésies*, Paris, Nouvelle Revue française, 1914 (8^e éd.), p. 124.

même s'il est participation à l'œuvre divine, n'est pas une hâte du Royaume. Le travail dans le contexte écologique se présente ainsi comme un rôle à jouer par l'humanité dans ce « temps qui reste » avant la fin des temps.

Il ne s'agit donc pas d'affirmer que la mort et la résurrection du Christ ont déjà accompli le salut de l'humanité, si bien que l'Homme pourrait ne pas y travailler, dans une attitude de détachement à l'égard des choses terrestres et de quiétisme face à la crise écologique. Premièrement, rappelons que le salut est aussi celui des non-humains, puisque l'apôtre Paul précise :

« Dieu a jugé bon qu'habite en lui toute plénitude et que tout, par le Christ, lui soit enfin réconcilié, faisant la paix par le sang de sa Croix, la paix pour tous les êtres sur la terre et dans le ciel » (Col 1, 19-20).

Deuxièmement, le salut (des humains et des non-humains) est présenté dans *Laudato si'*, à la suite de toute la théologie, comme une réalité à la fois accomplie et à accomplir. Cette posture se place en opposition, par exemple, au silence face aux catastrophes possibles dès le XVIII^e siècle : devant les alertes données sur les dangers du développement scientifique, de la prise de terre coloniale, ou d'une action industrielle. Dans une attitude de « désinhibition⁴²⁰ », la décision politique a souvent été d'aller quand même de l'avant. En opposition, aussi, au silence d'une partie des peuples juif et chrétien face à l'Apocalypse à venir, quand la crainte devant l'impossibilité que les temps puissent finir et le Mal être vaincu a peu à peu disparu. De fait, dès les premiers siècles de notre ère, l'eschatologie a été tentée par une certitude que la fin *des* temps était à venir — sorte de fin historicisable du monde, qui n'a plus grand-chose à voir avec le « temps de la fin » — mais aussi que l'Apocalypse était déjà passée, ce qui justifiait toutes les volontés d'aller *de l'avant*⁴²¹. Plutôt qu'une transformation radicale de chacun, dans la conscience que l'Apocalypse est à la fois dans l'instant présent et dans un futur lointain, accomplie et incertaine, salvatrice et effrayante, l'attente de la « fin des temps » a pour conséquence une volonté de faire advenir *par nous-mêmes* les conditions de retour du Christ, *ici-bas*, et *maintenant* (c'est-à-dire dans le temps et dans l'Histoire). Dans une Histoire à

⁴²⁰ L'expression est reprise à Jean-Baptiste Fressoz, dans *L'Apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, 2012.

⁴²¹ Cette forme d'historicité, celle de la fin du temps accomplie dans le temps et grâce à lui, est développée dans Karl Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, traduit de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Paris, Gallimard, 2002. La transformation d'une fin *dans* le temps en une fin *des* temps est décrite par Eric Voegelin, dans *La nouvelle science du politique*, traduit par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2000 (glissement gnostique de la modernité dont il attribue la paternité à Joachim de Flore, 1130-1202).

laquelle la transcendance mettra fin, si l'on est persuadé que le Royaume sera accompli ici-bas de manière prévisible⁴²², la volonté de *réaliser* dès maintenant les conditions du retour du Christ constitue en soi un programme politique. C'est tout l'attrait du millénarisme, dans les phases chiliastiques⁴²³ du Moyen-Âge et de la Renaissance⁴²⁴, que Voegelin définit comme « l'attitude intellectuelle qui espère la délivrance des maux de l'époque de la venue, de l'avent, dans sa plénitude, de l'être compris comme immanent⁴²⁵ ». Ces élans, l'Église catholique les a plus ou moins étouffés au cours de l'Histoire, même si l'on peut retrouver des velléités similaires au sein même de l'institution — par exemple lors de la « réforme grégorienne », ou « révolution papale⁴²⁶ » des XI^e et XIII^e siècles, au cours de laquelle la science grecque et le droit romain sont envisagés pour réaliser les fins eschatologiques de la Bible dans le monde séculier. Mais ces élans peuvent également s'exprimer sous la forme d'attentes sécularisées : comme nous l'avons vu, l'époque moderne peut être considérée comme soumise aux attentes millénaristes, sous le joug de la pensée d'auteurs qui expriment leur parousisme dans des systèmes spéculatifs⁴²⁷. Eric Voegelin considère même que le refus de reconnaître les expériences vécues telles que l'amour (*philia*, *agape* et *eros*), la foi, ou encore l'espoir, comme initiatrices de symbolique sociale est aussi une fermeture à la transcendance, tout comme il est une confiance en la faculté humaine à réaliser ici et maintenant un Paradis. Nous reconnaissons là une tranche du militantisme écologiste : quand la promesse d'au-delà est transformée en exaltation de l'instant, quand le monde n'est pas compris comme étant « donné » à l'Homme, mais comme étant soumis à son propre travail de salut, l'attitude qui en découle peut être celle

⁴²² Joachim de Flore utilise par exemple les prophéties de l'Ancien Testament et le message du Christ dans les Évangiles pour prévoir le jour de l'avènement du Royaume. La postérité de Joachim de Flore est de tous les âges du christianisme, de la franc-maçonnerie, et de la philosophie, en particulier dans le romantisme allemand (voir Henri de Lubac sj, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1, *De Joachim à Schelling*, Paris, Éditions Lethielleux, et Namur, Culture et Vérité, 1979), mais aussi du socialisme moderne (voir Henri de Lubac sj, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 2, *De Saint-Simon à nos jours*, Paris, Éditions Lethielleux, et Namur, Culture et Vérité, 1981).

⁴²³ « Chiliastique » est synonyme de millénariste. Le chiliarisme est la doctrine religieuse selon laquelle les élus vivraient mille ans de paradis, après le jugement dernier.

⁴²⁴ L'ouvrage très complet de Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse. Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen-Âge*, traduit de l'anglais par Simone Clémendot, Paris, Payot, 1983, développe ce thème.

⁴²⁵ Eric Voegelin, *Science, politique et gnose*, traduit par M. de Launay, Paris, Bayard, 2004. Pour une introduction critique à la théologie politique de Voegelin, voir Bernard Reber, « Théorie politique et représentation. Une autre histoire du progrès », *Raisons politiques*, 2001/4 (n° 4), pp. 188-198.

⁴²⁶ L'expression est prise à Harold J. Berman, *Law and Revolution. The formation of the western legal tradition*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983.

⁴²⁷ Des auteurs tels que Marx, Comte, Hegel, Heidegger ou Nietzsche sont ainsi considérés par Voegelin comme des « parousistes spéculatifs », qui exercent leur philosophie comme une révolte prométhéenne contre les dieux, une fermeture de l'immanence à la transcendance (Voegelin, 2004, *op.cit.*).

d'un certain millénarisme écologiste⁴²⁸. Que l'on pense à Yves Cochet, ancien ministre de l'Environnement, qui s'est construit un bunker pour survivre à la fin du monde (qu'il prévoit vers 2050)⁴²⁹. À Pablo Servigne, qui a popularisé en France la collapsologie⁴³⁰, et pour qui la crise systémique — finances, emplois, énergie, tensions sociales, pandémies... — mènera prochainement à une « fin ». Les discours « effondristes » sont nombreux : l'idée d'un choc étalé dans le temps et auquel il s'agirait de s'adapter ; ou encore l'idée collatérale selon laquelle des expériences (permaculture, agroécologie, mouvements écoféministes, villages en transition) permettraient d'adoucir la chute et de préparer « l'après ». Catherine et Raphaël Larrère, dans leur ouvrage critique de la collapsologie, dénoncent ce

« grand récit intégrateur qui, dans l'horizon d'une catastrophe unique et globale, absorbe toute une variété de luttes et de façons de s'organiser collectivement pour “vivre autrement”. Une telle assimilation n'est possible qu'en privant ces luttes de toute dimension politique, en réduisant ces expériences à une adaptation accompagnée de soutien psychologique⁴³¹ ».

Si la catastrophe est conçue comme inévitable en effet, l'action (politique en particulier) n'a plus de raison d'être. Notons que l'argument de la nécessité n'est pas nouveau : « c'est celui du laisser-faire du libéralisme, du matérialisme marxiste, du catastrophisme ontologique... D'ailleurs, si, en apparence, le récit collapsologique s'oppose au récit du progrès, en réalité les deux naturalisent l'histoire⁴³² » et proposent une compréhension linéaire du temps, avec l'arrivée certaine d'un événement qui agira comme une bascule. C'est pourquoi les Larrère appellent à l'action politique, à se mobiliser contre la crise environnementale, pour trouver collectivement des solutions adaptées. Contre le catastrophisme totalisant de la collapsologie, les Larrère souhaitent revenir au « catastrophisme éclairé » de Jean-Pierre Dupuy, et de Hans Jonas avant lui :

« faire de la catastrophe non pas une certitude (ontologique) mais un principe méthodologique, faire “comme si” elle était une réalité. Car la catastrophe n'est pas l'avenir inévitable, mais

⁴²⁸ Ou, comme semble le démontrer paradoxalement Cécile Renouard dans son article « Vie spirituelle et transition écologique », *Études*, juillet-août 2016 (7), pp. 31-42, à une forme de quiétisme.

⁴²⁹ Benjamin Jérôme, « Yves Cochet : “L'humanité pourrait avoir disparu en 2050” », *Le Parisien*, 7 juin 2019.

⁴³⁰ Voir notamment Pablo Servigne et Raphaël Stevens, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil, 2015 ; et Pablo Servigne, Gauthier Chapelle et Raphaël Stevens, *Une autre fin du monde est possible. Vivre l'effondrement (et pas seulement y survivre)*, Paris, Seuil, 2018.

⁴³¹ Catherine et Raphaël Larrère, *Le pire n'est pas certain. Essai sur l'aveuglement catastrophiste*, Paris, Premier Parallèle, 2020.

⁴³² Louise Roblin, « Les collapsologues ont-ils raison ? », *Revue Projet*, vol. 381, n° 2, 2021, pp. 94-96.

l'avenir dont on ne veut pas. À cette condition, le politique peut émaner d'une liberté, d'un choix collectif, et non d'une nécessité absolue⁴³³ ».

Il nous semble donc que certaines attitudes religieuses et certaines attitudes écologistes ont ceci en commun qu'elles cherchent à anticiper (et parfois à retarder, ou au contraire à hâter) une bascule temporelle inévitable. Dans le cas de l'écologie, cela s'accompagne parfois d'une préservation de la vie comme valeur en soi.

Laudato si' se place en opposition à ces attitudes, et met en avant la responsabilité humaine dans le salut, et le besoin d'autolimitation. Pour citer à nouveau Paul de Tarse, rappelons que le salut de la création, bien que déjà accompli par la mort et la résurrection du Christ, ne lui évite pas des gémissements dans les « douleurs de l'enfantement » (Rm 8, 22 ; passage rappelé par le pape dans LS 53). Or cet état blessé semble ne pouvoir trouver de fin que lorsque l'humanité tout entière aura accueilli ce même salut (Rm 8, 21). De cette fin, les textes bibliques assurent que la création en a une attente impatiente (Rm 8, 19), comme si elle pouvait très bien aussi ne pas avoir lieu. La responsabilité est tout entière sur l'humanité. C'est tout le sens d'ailleurs du sacrement de l'eucharistie, dans lequel les offrandes au Créateur sont les fruits du travail transformatif et technique de l'homme autant que de la terre et de la vigne : ce sont du pain et du vin qui sont consacrés, et non du grain et du raisin.

Le pape François (à la suite de toute la tradition catholique) trace ainsi une ligne de crête entre les deux approches. Le salut est en même temps réalisé et à réaliser, et nous sommes dans la situation eschatologique d'un « délai » entre l'annonce de la parousie et la parousie elle-même (un « temps de la fin »). Il écrit à la fois :

« À la fin, nous nous trouverons face à face avec la beauté infinie de Dieu (cf. 1 Co 13, 12) et nous pourrons lire, avec une heureuse admiration, le mystère de l'univers qui participera avec nous à la plénitude sans fin. Oui, nous voyageons vers le sabbat de l'éternité, vers la nouvelle Jérusalem, vers la maison commune du ciel. Jésus nous dit : « Voici, je fais l'univers nouveau » (Ap 21,5). La vie éternelle sera un émerveillement partagé, où chaque créature, transformée d'une manière lumineuse, occupera sa place et aura quelque chose à apporter aux pauvres définitivement libérés » (LS 243, nous soulignons).

C'est-à-dire que le salut nous est donné, il est déjà certain, et, en un sens, déjà accompli ; et :

« *Entre-temps*, nous nous unissons pour prendre en charge cette maison qui nous a été confiée, en sachant que tout ce qui est bon en elle sera assumé dans la fête céleste. Ensemble, avec toutes

⁴³³ *Idem.*

les créatures, nous marchons sur cette terre en cherchant Dieu, parce que “si le monde a un principe et a été créé, il cherche celui qui l’a créé, il cherche celui qui lui a donné un commencement, celui qui est son Créateur⁴³⁴”. Marchons en chantant ! Que nos luttes et notre préoccupation pour cette planète ne nous enlèvent pas la joie de l’espérance » (LS 244, nous soulignons).

Autrement dit, la contemplation du Salut donné aux hommes ne doit pas être instigatrice de détachement vis-à-vis des choses terrestres et de la crise écologique, ou d’un parousisme sécularisé. C’est une croyance qui peut au contraire pousser à l’action, si le croyant prend conscience qu’il a une responsabilité dans sa réalisation. Contre la conception abusément augustinienne de la grâce (tordue par les Jansénistes par exemple), qui ne sauverait qu’en *se substituant à la nature* — l’homme ne prenant alors part à son propre salut qu’en s’en remettant au surnaturel —, François suit Thomas d’Aquin en affirmant que la grâce divine agit en *guérissant la nature*. Ainsi, selon cette conception, la création est bonne en soi mais détruite par la Chute, et l’homme ne pouvait plus ni la connaître ni actualiser les potentialités que Dieu y avait mises. La grâce, la Révélation, et la Résurrection l’ont restaurée, et permettent à l’homme d’y travailler, de la faire tendre à nouveau vers le bien qu’elle possède déjà en elle. En d’autres termes, la grâce permet à l’homme d’accomplir les virtualités de sa nature propre, qui est de faire le bien, et par là de « faire advenir » la Création. Ce processus n’est pas appelé à suivre les voies violentes et immédiates du millénarisme, mais à mettre en place des actions sociales, juridiques et politiques prudentes mais radicales. Dans la deuxième partie (sur trois) de sa *Somme théologique*, Thomas d’Aquin affirme que c’est le « droit naturel » qui doit servir de guide pour un programme politique juste. L’enjeu se trouve, à son époque, dans les coutumes féodales qu’il voit comme injustes, et qu’au même moment le roi Louis IX commence à abolir. L’enjeu chrétien contemporain est celui de la sauvegarde de la Terre, ou plutôt, comme on l’a vu, du salut de la création, dans une collaboration à l’action de Dieu (dans le travail en particulier).

⁴³⁴ « Basile le Grand, *Sur l’Hexaemeron*, 1, 2, 6 : PG 29, 8. »

1.2. *Le présent comme nouveau régime temporel ? « Le temps de l'histoire est autre que celui de la mécanique ».*

La sécularisation, qui n'est ni rupture historique ni continuité (comme nous l'avons exposé dans l'introduction), se présente comme l'une des caractéristiques de la modernité. Plus encore, nous avançons que la modernité s'ancre sur une conception du temps tournée vers le présent et l'avenir. Dans son ouvrage sur la modernité et le temps, Aleida Assman⁴³⁵ décrit un virage : dans la modernité, l'on passe de « l'ancien comme principe » au « nouveau comme projet ». Plus précisément :

« [Alors que] les régimes temporels antérieurs concordaient sur le fait de mettre l'accent sur le passé, dont le présent et le futur tiraient leurs principes normatifs, [...] le régime temporel de la modernité rompit avec cette forme traditionnelle d'ordre du temps, déplaçant radicalement son orientation du passé vers le futur ».

Cette réorientation du passé vers le futur et le présent inaugure une nouvelle manière pour l'humain de se définir. Cela se fait à travers l'exaltation de l'instant, de l'expérience vécue, de l'immédiateté, des émotions exprimées en *live* ou écrites sans réflexion préalable (gage de leur « authenticité »), ou encore les revendications démocratiques de transparence. Cela implique également une illusion que le progrès est continu, que le présent permet toujours de « prendre un nouveau départ », avec l'idée que le capitalisme, la production ou la reconstruction sont gages d'avenir. La vitesse, l'efficacité, la précision, les modes, l'obsolescence programmée, toutes ces accélérations rapprochent l'espace-temps, et l'on peut faire en une vie l'expérience de changements socioculturels. Assman précise que ces derniers aspects sont ternis à partir des années 1980, lorsque le futur se fait de plus en plus incertain et n'est plus associé au progrès. Parallèlement, le passé perd son écart avec le présent, y fait irruption, et se laisse atteindre par le phénomène nouveau de la « mémoire », qui prend le pas sur l'Histoire. La mémoire collective rend poreuse la frontière entre le passé historique et le présent vécu. Malgré cela, il nous semble que la perception moderne de l'instant vécu comme étant sans cesse renouvelé et imprévisible reste une analyse valide.

Chez des utopistes messianistes, en particulier des auteurs de l'entre-deux-guerres comme Rosenzweig, Benjamin, ou Scholem, l'on trouve en prémisses cette impression que le temps

⁴³⁵ Aleida Assmann, *Le temps est-il sorti de ses gonds ? Ascension et déclin du régime temporel de la modernité*, traduit de l'allemand par Clotilde Coueille, Paris, Éditions Petra, 2019.

n'est plus une flèche (un sens de l'histoire), et qu'au contraire, c'est dans l'instant présent ouvert à l'irruption imprévisible du nouveau que se joue la rédemption⁴³⁶. Par exemple, l'utopie n'est plus un programme d'avenir, une croyance en l'avènement nécessaire d'un idéal au terme mythique de l'Histoire ; elle devient une rédemption possible à chaque instant du temps.

L'exaltation de l'instant présent comme temps de la rédemption implique que le salut n'est plus un horizon qui transcende la condition historique. Dans le progressisme post-chrétien, le salut est déplacé au sein de l'Histoire, les fins dernières sont immanentisées, mouvement que Löwith⁴³⁷ (entre autres, et lui-même influencé par son maître, Max Weber) définit comme l'essence même de la sécularisation. Ce mouvement entraîne avec lui le déclin de la notion d'au-delà, ainsi que de la conception religieuse de la Providence.

Löwith avance des thèses clairement continuistes, et nous les avons déjà critiquées. Nous ne suivons pas non plus le continuisme de Marcel Gauchet sur cette immanentisation de la fin de l'Histoire et ce centrage sur l'ici-bas :

« La sortie de la religion c'est, au plus profond, la transmutation de la religion en autre chose que la religion, quelque chose de beaucoup plus profond qu'une simple autonomisation du monde par rapport au religieux se joue ici : une recomposition du monde humain par réabsorption, refonte et réélaboration de ce qui revêtait en lui, des millénaires durant, le visage de l'altérité religieuse⁴³⁸ ».

Il ne nous semble pas fallacieux de garder l'idée d'une exaltation de l'instant et de « l'ici-bas » dans la modernité sécularisée, sans en garder la justification continuiste (« transmutation », « réabsorption »), pour la bonne raison que ce centrage existe au sein même de l'Église catholique, et non en résultat d'un passage du théologique au politique. En particulier, au travers des questions de « bioéthique », la biopolitique ecclésiale cherche à protéger « la vie ». Finalement, pour s'opposer à une vision purement biologique (scientifique) de la vie humaine, l'Église a à son tour repris les catégories et le langage des sciences biomédicales – surtout Jean-Paul II. En d'autres termes, la mondanité moderne, « re-terrestrialisation » contemporaine, touche la religion elle-même.

À ce sujet, Karel Dobbelaere, dans son œuvre sur la sécularisation⁴³⁹, reprend la théorie des systèmes de Niklas Luhmann, et observe que la sécularisation a lieu à trois niveaux :

⁴³⁶ Stéphane Mosès, *L'Ange de l'Histoire : Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992.

⁴³⁷ Karl Löwith, *Histoire et Salut*, op. cit.

⁴³⁸ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, op.cit.

⁴³⁹ Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Bruxelles, Peter Lang Verlag, 2002.

microsocial (niveau individuel), mésocial (niveau institutionnel), macrosocial (niveau politique). Le niveau microsocial se définit par la fin des grands appareils de sens : les individus se réfèrent de moins en moins à une appartenance religieuse. Les chiffres sont ici parlants : en 1872, 93% des Français se déclaraient catholiques ; 92% en 1952 ; 85% en 1971, et environ 50% en 2010. À ce déclin s'allie une adhésion réduite des catholiques aux croyances et dogmes fondateurs : seuls 20% de la population croient ainsi en l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ. À l'autre extrémité de l'échelle, le niveau macrosocial donne à voir la perte de la capacité d'influence des Églises⁴⁴⁰. Par nature, ce phénomène s'observe principalement dans les systèmes ayant connu une séparation entre les Églises et l'État : les premières, hors du système politique, ne pèsent plus sur les décisions. Il semble d'ailleurs que même les systèmes politiques de confessionnalité maintenue (Royaume-Uni, Danemark, Suède, Norvège, etc.) ne donnent naissance qu'à des confessionnalités « faibles », qui n'atteignent en rien la souveraineté de l'État. Dans tous les cas, le schéma est celui d'une dissociation apparente entre politique et religieux. Enfin, le niveau mésosocial est celui qui nous intéresse tout particulièrement. Il concerne les phénomènes de sécularisation internes aux institutions religieuses, sorte d'adaptation forcée au monde. Dans le christianisme tout particulièrement, cette adaptation semble avoir pris corps dans un accommodement plutôt qu'une résistance — nous ne faisons pas ici référence à un quelconque changement dogmatique, ou à un vulgaire effet de mode, mais à un recours plus ou moins appuyé à des références internes. Dans le catholicisme, cela peut s'observer de manière prégnante dans les années 1960-1970, particulièrement au niveau de l'organisation interne de l'Église : on observe par exemple l'émergence d'un modèle qui reconnaît la validité propre du peuple de Dieu (avec entre autres la constitution *Lumen Gentium*, qui affirme au paragraphe 7 que l'Église est le corps mystique du Christ : « en communiquant son Esprit à ses frères, qu'il rassemblait de toutes les nations, il les a constitués, mystiquement, comme son corps »). Encore une fois, il ne s'agit pas d'une remise en cause de la hiérarchie ecclésiastique, mais de la valorisation marquée du laïc, simple fidèle, en tant qu'il dispose aussi du sacerdoce universel. C'est-à-dire que l'Église parle davantage du « monde » (la doctrine sociale catholique est un exemple de cet intérêt pour la vie concrète des individus), et se reconnaît elle-même comme faite dans le monde. Par ailleurs, alors que l'Église a longtemps été marquée par la théologie de « l'État catholique » (le principe de l'unité de la foi encouragé par l'État, et uniquement pour l'Église catholique, dans l'idée que l'État ne peut pas donner les mêmes droits à la vérité et à l'erreur), cette imbrication est

⁴⁴⁰ Voir par exemple Steve Bruce, *God is Dead, Secularization in the West*, Oxford, Blackwell, 2002.

largement remise en question, jusqu'à ce qu'en 1962, le concile Vatican II entende donner au catholicisme une nouvelle théologie politique, dans la déclaration *Dignitatis Humanae* : c'est la fin officielle de l'État catholique, et l'avènement de la liberté religieuse. L'État ne doit plus faire intervenir un quelconque principe de contrainte, dans un modèle de séparation de fait entre vérité et politique. Il ne s'agit pas de tolérer un relativisme quel qu'il soit, mais plutôt de permettre une certaine pluralité.

C'est donc d'une réorientation interne, du fait du contexte extérieur, dont il s'agit. Yves Lambert donne de ces changements simultanés sur trois plans une illustration éclairante, dans son étude de cas d'un petit village du Morbihan⁴⁴¹, dans une région acquise au général De Gaulle (pour 95%), et sûrement la plus catholique de France, où l'on ne trouve presque pas d'écoles publiques, en « terre de prêtres ». Pour l'auteur, c'est l'endroit parfait pour percevoir le choc de la sécularisation. Le premier moment de ce processus s'étend jusqu'aux années 1950 : jusqu'à cette date, 98% de la population assiste aux messes dominicales, à égalité entre hommes et femmes. Il règne un « catholicisme de peur » : l'enfer, la punition, sont au premier plan des homélies. Le recteur gère les consciences jusque dans la vie privée. Pour preuve tangible, il n'y a pour ainsi dire aucun enfant né hors mariage à Limerzel. Les bals sont interdits, le prêtre oriente les votes pour les candidats de l'aristocratie. La majorité électorale est d'ailleurs clairement en faveur de la droite monarchiste, puis pour des indépendants républicains affiliés à l'Église. En 1925 seulement, les enfants peuvent passer le certificat d'études public. La laïcité naissante est celle d'Aristide Briand, contre Émile Combe : l'État est libre, et l'Église aussi. Le deuxième temps du processus de sécularisation, qui suit la deuxième guerre mondiale, met fin au fidéisme accentué par la peur de l'enfer. La diminution du nombre de pratiquants est drastique : 40% de pratiquants en 1975, 20% en 1985, sans compter la suppression des fêtes et rituels parallèles, tels que les vêpres du dimanche. Dans les années 1960, la plupart des pardons sont supprimés (ils seront réinstaurés dans les années 1980). Les travaux du sociologue Yann Raison du Cleuziou permettent d'actualiser ces chiffres : alors que 53,8% des Français se disent catholiques en 2016, seuls 1,8% de la population française sont pratiquants hebdomadaires⁴⁴². Du point de vue des représentations, Lambert montre que la crainte de l'enfer quasi-janséniste est remplacée par un discours sur la grâce, l'incarnation, les relations intramondaines, l'amour du prochain, le bien-être. On assiste bien à un recentrement spatial sur l'ici-bas et temporel sur le présent au sein du discours

⁴⁴¹ Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel*, Paris, Cerf, 2007.

⁴⁴² Yann Raison du Cleuziou et Céline Hoyeau, « Quelles sont les six familles de catholiques en France ? », *La Croix*, 11 janvier 2017.

religieux lui-même. Le prêtre est moins présent dans la vie quotidienne des habitants, parce que les moments de rencontres sont plus rares. Dans les discours, les termes d'« enfer » et de « purgatoire » disparaissent. Du point de vue de la norme, enfin, on observe une rupture dans les années 2000, lorsque les enfants élevés hors de la foi atteignent l'âge adulte : l'exculturation est alors complète. Finies les injonctions politiques, et même morales : la religion offre plutôt un accompagnement au cours de la vie. Politiquement, la population passe massivement à gauche. Le profane s'autonomise, les rites et prières se raréfient, le fidéisme est complètement rejeté, au nom du principe d'autonomie du sujet. Cette analyse est à relativiser : l'enquête de Yann Raison du Cleuziou déjà mentionnée montre malgré tout un lien important entre l'attachement politique (à droite ou à l'extrême droite) et la tradition religieuse. Mais noter, comme nous l'avons fait, les trois couches d'expression de la sécularisation nous paraît crucial : elle se définit par une perte d'influence de la religion au niveau individuel et politique, mais aussi par une redéfinition interne, et en l'occurrence une re-terrestrialisation (on insiste plus volontiers sur la grâce et l'amour que sur la peur du jugement dernier) et une conception de l'Histoire davantage centrée sur le présent.

Le centrage sur l'ici-bas instillé par la politique sécularisée s'accompagne d'une conception du temps comme *kairos* (temps créativité), et (donc) de la religion comme voie de libération maintenant, plutôt que d'une peur de la fin.

Cette première approximation doit cependant être approfondie. Dans le corpus qui nous intéresse, celui de la doctrine sociale de l'Église, nous avons compris que le présent est compris comme « entre-temps » : nous voulons ici développer cette idée, et lier l'attente chrétienne (et juive dans une certaine mesure) de la fin des temps à un rapport au présent tout particulier.

L'Histoire est certes marquée par une rupture après laquelle il y a décadence (la chute d'Adam et Ève), mais contrairement à ce que Walter Benjamin décrit de l'époque baroque allemande par exemple, l'Histoire est téléologique, et le présent importe dans la mesure où il est lieu d'alliance, tandis que la vie n'est pas nue ni sacralisée en elle-même, mais en tant qu'elle permet des relations, et en tant que les deux cités ont partie liée. Et le rôle du travail tel qu'il est esquissé dans *Laudato si'* est précisément de lier les deux cités (transformation de la matière, occasion de relations avec d'autres êtres, et participation à l'œuvre divine).

Les livres de l'Ancien Testament mentionnent un « messie », littéralement « celui qui est oint », qui viendra comme un roi juste (dans les psaumes), ou comme un prêtre (Lv 4). Le prêtre et le roi, une fois oints d'huile, deviennent des chefs institués – l'un dans le temple, l'autre dans le

royaume. Le roi David et le prêtre Salomon en sont deux figures archétypales, et sont tous deux appelés « oints ». C'est surtout à partir du livre de Daniel (chapitre 9, 25-26) que l'attente « d'un messie, un chef » s'est conçue comme une attente du sauveur de la fin des temps. Cette conception-là s'est développée tardivement dans le judaïsme, vers le IIe siècle avant notre ère, et s'accompagne d'une foi en une fin des temps qui permettra la victoire divine contre les ténèbres. L'attente juive est d'ailleurs sans doute plus pour des « temps messianiques » que pour un messie, puisque les descriptions prophétiques de cette victoire finale (chez Jérémie, Isaïe ou Ézéchiel par exemple) ne s'accompagnent que rarement de la mention d'un messie en chair et en os. Dans les douze derniers livres de l'Ancien Testament, ceux des prophètes dits « mineurs », il est surtout mention d'un « jour du Seigneur » : un temps d'harmonie et de paix. Pour les chrétiens, Jésus répond aux attentes messianiques de façon surprenante : il est prêtre dans le sens qu'il offre un sacrifice (mais celui de sa vie, et non d'un animal), et il est roi car il descend du roi David (mais il ne prétend à aucun trône et aucune responsabilité politique). Le messie étant déjà venu pour les chrétiens, l'attente se transforme : la fin des temps est autant à venir qu'elle est déjà accomplie, par la mort et la résurrection du Christ ; à la fois événement futur et expérience présente. Pour donner un exemple d'un texte spirituel chrétien sur ce thème, quand le prêtre Maurice Zundel prêchait une retraite spirituelle à des oblates bénédictines en 1973, il disait :

« Pour mettre ses disciples en demeure de choisir, Jésus, le soir du Jeudi saint, leur lave les pieds. Geste scandaleux qui provoque d'abord le refus de Pierre, mais qui condense le message de Jésus Christ : le Royaume de Dieu, c'est l'homme. Ce Royaume est insondable, car l'homme peut seul prendre l'initiative du don auquel il est appelé. Dieu ne peut violer la liberté, puisque c'est Lui qui la suscite et la rend inviolable⁴⁴³. »

Formulé plus trivialement, le royaume de Dieu sera pleinement accessible à la fin des temps, mais il est déjà pleinement donné en la personne du Christ (accessible par l'eucharistie et la prière en particulier).

L'attente des « temps messianiques » est présente de façon différente dans la pensée juive, puisque Jésus n'est pas reconnu comme messie. Cette attente est centrale, par exemple, chez les penseurs romantiques juifs allemands d'Europe centrale, qui la lient à leurs préoccupations politiques. C'est ainsi qu'à partir des années révolutionnaires 1905-1923⁴⁴⁴, Gershom Scholem,

⁴⁴³ Maurice Zundel, *Émerveillement et pauvreté*, Saint-Maurice, éditions Saint-Augustin, 2009, p. 14.

⁴⁴⁴ Ces dates encadrent approximativement les premières révolutions russes, les révolutions communistes (en URSS et ailleurs, comme en Allemagne par exemple), les contre-révolutions contre l'URSS et leurs réponses étatiques.

Walter Benjamin, Ernst Bloch, Erich Fromm et d'autres créent un lien d'affinité élective entre la tradition messianique et les utopies révolutionnaires. Ce messianisme judéo-allemand tente de penser l'historicité « en rupture avec les paradigmes dominants : l'idéologie du progrès inévitable, l'évolutionnisme, la vision linéaire du temps historique⁴⁴⁵ ». Comme l'attente chrétienne, le messianisme juif perçoit qu'une dimension extra-historique serait « à la fois l'au-dehors de toute histoire et la présence à l'histoire d'une altérité qui assignerait des limites : un monde à venir au travail dans ce monde-ci, une éternité vivante logée au cœur du temps, une vérité des choses transperçant secrètement leur réalité⁴⁴⁶ ». Franz Rosenzweig écrit : « ce que nous cherchons n'est pas encore là, [...] plus exactement il est là comme n'étant pas encore là⁴⁴⁷ ». Le terme de messianisme est certes polysémique, et sert à décrire un temps téléologique dans une philosophie sécularisée de l'histoire⁴⁴⁸, autant que le temps eschatologique propre à la tradition juive⁴⁴⁹. Nous sommes peut-être, comme l'écrit Ricœur dans son dernier ouvrage, « les enfants bâtards de la mémoire juive et de l'historiographie sécularisée du XIX^e siècle⁴⁵⁰ ». Les philosophes allemands que nous avons cités, auxquels Nietzsche sert de précurseurs, sont des agents actifs de cette sécularisation moderne de la théologie juive et chrétienne. Toujours est-il que, même « bâtard », le messianisme juif éclaire un lien possible entre l'attente de la fin et une conception sociale et politique du travail, pour ce qui nous intéresse ici. Quelles sont les particularités de ce rapport au temps ? Comment comprendre que le temps historique soit compris comme du temps messianique, « rempli » ? « Le temps de l'histoire est autre que celui de la mécanique⁴⁵¹ » nous dit Benjamin.

Si le matérialisme historique se définit généralement en termes d'attentes révolutionnaires pour le futur, Walter Benjamin renverse cette perspective en définissant le matérialisme historique par une certaine relation au passé – une relation salvatrice⁴⁵². Pour l'historiciste, le passé est

⁴⁴⁵ Michael Löwy, « Temps messianique et historicité révolutionnaire chez Walter Benjamin », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, Presses de Sciences Po, 2013/1, n°117, p. 107.

⁴⁴⁶ Gérard Bensussan, *Le Temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, 2001, pp. 19-20.

⁴⁴⁷ Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la rédemption*, traduit par Jean-Louis Schlegel et Alexandre Derjanski, Paris, Seuil, 1982, p. 264.

⁴⁴⁸ Le progrès peut alors être interprété comme la sécularisation du lieu de la rédemption. Adorno par exemple conçoit Augustin d'Hippone comme le point de départ (religieux, donc) de toutes les philosophies de l'histoire : Augustin serait le premier à transformer la doctrine païenne de l'éternel retour du Même dans les cycles naturels en la promesse d'une rédemption messianique. Voir Theodor Adorno, « Le progrès », dans *Modèles critiques*, traduit par Marc Jimenez, Paris, Payot, 1984, pp. 154-172.

⁴⁴⁹ Gérard Bensussan, *Le Temps messianique*, op.cit.

⁴⁵⁰ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 52.

⁴⁵¹ Walter Benjamin, « *Trauerspiel* et tragédie », in *Romantisme et critique de la civilisation*, textes choisis et présentés par Michael Löwy, traduit de l'allemand par Christophe David et Alexandra Richter, Paris, Payot, 2010, p. 60.

⁴⁵² Ronald Beiner, "Walter Benjamin's Philosophy of History", *Political Theory*, vol.12, n°3 (Aug. 1984), p. 424.

éternel, car le temps est homogène, vide et linéaire (« mécanique »), tandis que le matérialiste historique considère l'histoire comme vivante et palpitante de possibilités révolutionnaires, et s'efforce d'établir une relation messianique avec le passé⁴⁵³. C'est l'instant présent (le *Jetztzeit*) qui seul permet cette rencontre messianique entre le passé et le présent, et l'histoire n'est faite que de ces instants d'arrêts – et non pas d'une chaîne ininterrompue d'événements⁴⁵⁴.

Il nous semble que nous retrouvons la « créativité continue » évoquée dans le premier chapitre (point 3.2) : le temps, en théologie catholique, est « rempli », et n'est pas une progression mécanique. L'interruption messianique du progrès est certes chez Benjamin l'unique réponse à l'imminence des catastrophes, et cette interruption se doit d'être révolutionnaire. Dans la doctrine chrétienne, il n'est pas question de cela, mais bien d'une irruption dans le présent d'un autre-chose que l'Histoire comme progrès : une conversion, la rencontre avec Dieu. Cette rencontre est ici d'un intérêt premier, puisque nous avons vu que le travail en est un lieu privilégié. L'attention dans le travail telle que développée par Simone Weil constitue en soi un autre-chose que l'histoire mécanique, un temps « plein ». L'interruption, si elle n'est pas révolution comme chez Benjamin, n'est pas sans lien avec une forme de lutte, mais non pas une lutte pour l'avènement du Royaume et de la fin des temps : une lutte pour l'entre-temps.

⁴⁵³ Ronald Beiner, *op.cit.*, p. 427.

⁴⁵⁴ Dans cette conception, chaque génération (passée ou présente) a pour mission de *sauver le passé* plutôt que de faire l'avenir. Et ce passé n'est pas un processus ordonné vers un but, mais une réalité fondamentalement fragmentée. En contraste, la neuvième de ses thèses de 1940 esquisse le rapport entre temporalité messianique et historicité révolutionnaire : « *THÈSE IX / Mon aile est prête à prendre son essor / Je voudrais bien revenir en arrière, / Car en restant même autant que le temps vivant / Je n'aurais guère de bonheur. / Gerhard Scholem, Salutation de l'Ange. Il existe un tableau de Klee qui s'intitule "Angelus Novus". Il représente un ange qui semble sur le point de s'éloigner de quelque chose qu'il fixe de son regard. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées. C'est à cela que doit ressembler l'Ange de l'Histoire. Son visage est tourné vers le passé. Là où nous apparaît une chaîne d'événements, il ne voit, lui, qu'une seule et unique catastrophe, qui sans cesse amoncelle ruines sur ruines et les précipite à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler ce qui a été démembré. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si violemment que l'ange ne peut plus les refermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, tandis que le monceau de ruines devant lui s'élève jusqu'au ciel. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès.* » (Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres III*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000, p. 434). Le visage tourné vers le passé, celui que Benjamin appelle « l'ange de l'histoire » y resterait, mais il n'était pas propulsé vers l'avant par une *progression* historique folle. Ce serait donc la fonction salvatrice de l'histoire que de sauvegarder par la mémoire ce qui est passé – plutôt que de se diriger vers un futur rédempteur. Mais il n'y a pas d'urgence à contempler le passé pour les historicistes, puisque la vérité de l'histoire, les faits, seront toujours « là », tandis que cette urgence existe pour le matérialiste historique car le passé peut disparaître irrémédiablement.

1.3. L'importance de la vie biologique

L'exaltation de l'instant s'ancre en une sensation d'être dans la temporalité de la « fin »⁴⁵⁵, renforcée par « l'impression que quelque chose de très fondamental s'est produit dans l'histoire du monde⁴⁵⁶ » selon les mots de Fukuyama. Pour ce dernier, ce « quelque chose » est lié à l'avènement du libéralisme mondial, et la fin de la dernière grande utopie libératrice que fut le communisme révolutionnaire. L'époque sans grands récits du futur, comme mentionné précédemment. Et pourtant, Fukuyama décèle un espoir et une attente, derrière le désir de l'*homo economicus* : « une pulsion totalement non-économique [qu'il nomme] le désir de reconnaissance⁴⁵⁷ ».

Fukuyama n'est qu'une des nombreuses figures qui réhabilitent le thème du temps de la fin. Nous en avons mentionné plusieurs dans la partie précédente, auxquels il faut bien sûr ajouter la dénonciation des dangers de l'armement nucléaire⁴⁵⁸, mais aussi et surtout ceux parmi les écologistes⁴⁵⁹ qui prévoient la fin du monde et de l'humanité⁴⁶⁰. Comme nous l'avons vu, cette inquiétude sur le futur centre paradoxalement l'attention sur une ontologie du présent, de l'actualité, plutôt que sur un questionnement sur le sens de l'Histoire et le progrès. Foucault donne un exemple de ce mouvement vers l'aujourd'hui, dans son commentaire de « Qu'est-ce que les Lumières ? » de Kant⁴⁶¹. Son but est clairement d'interroger « le présent pour essayer

⁴⁵⁵ Nous différencions « temps de la fin », qui sépare l'aujourd'hui de la fin et ouvre à la question de l'attente et du messianisme (chapitre 3, point 1.3), et « fin des temps ». Nous différencions également « fin des temps » et « fin de l'Histoire », cette dernière locution supposant toujours l'achèvement, l'apothéose, de « l'Histoire », comprise comme un processus de progrès. Sur la fin de l'Histoire, nous renvoyons à la très complète thèse de doctorat de Florian Larminach, « Histoire de la "fin de l'Histoire" », soutenue à l'Université de Lorraine le 26 novembre 2021.

⁴⁵⁶ Francis Fukuyama, « La fin de l'histoire ? », *Commentaire*, vol. 12, n° 47, 1989, p. 457.

⁴⁵⁷ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992, p. 165.

⁴⁵⁸ Parmi lesquels nous retenons Günther Anders, Karl Jaspers et Bertrand Russell.

⁴⁵⁹ Dès 1948, Fairfield Osborn (*Our Plundered Planet*, Londres, Faber and Faber) et William Vogt (*Road to survival*, New York, William Sloane Associates) s'inquiètent du processus de destruction massive des ressources. Il faut ajouter *Silent Spring*, de Rachel Carson (Boston, Houghton Mifflin, 1962), *Population Bomb* des époux Paul et Anne Ehrlich (San Francisco, Sierra Club/Ballantine Books, 1968), et le rapport du club de Rome *Halte à la croissance ?* (Paris, Fayard, 1972). Au-delà de ces ouvrages très connus, il existe une littérature écologique très vaste (tant philosophique que scientifique, journalistique et littéraire) d'inspiration apocalyptique, avant et pendant les années du courant de l'éthique environnementale, jusqu'en 1989 avec la publication de Bill McKibben, *The End of Nature* (New York, Random House).

⁴⁶⁰ Hicham-Stéphane Afeissa, *La fin du monde et de l'humanité. Essai de généalogie du discours écologiste*, Paris, Presses universitaires de France, 2014.

⁴⁶¹ Michel Foucault, "What is Enlightenment?"; *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50 ; Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Le Magazine littéraire* 207, mai 1984, pp. 35-39. Ces deux textes sont présents dans *Dits et écrits*, t. 4, Paris, Gallimard, 1994, respectivement pp. 562-578 et pp. 681-688.

de déchiffrer en lui les signes annonciateurs d'un événement prochain⁴⁶² », pour aller à l'encontre d'une philosophie de l'histoire au présupposé eschatologique hérité de la théologie. Pour Foucault, à partir de Kant et des Lumières, la question philosophique est et doit être une « ontologie de nous-mêmes⁴⁶³ », aujourd'hui.

Or, il nous semble que la focalisation sur le présent (qu'elle soit héritée de la théologie comme chez Löwith, ou au contraire qu'elle s'en démarque consciemment comme chez Foucault⁴⁶⁴) a pour conséquence une préservation de la vie pour elle-même. La modernité sécularisée telle que nous l'avons décrite se ferait donc le théâtre de ces deux phénomènes concomitants et inséparables : un centrage sur le présent, et une focalisation sur la vie biologique. Nous voulons ici développer cette deuxième idée, avant de décrire en quoi la doctrine sociale (celle du pape François en particulier) postule précisément l'antidote à cette conception : une vie relationnelle, dans l'*entre-temps* qui nous sépare de la fin, et dans laquelle le travail humain est création et soin.

Walter Benjamin, un représentant (avec Weber, Freud, Adorno ou encore Horkheimer) du *Kulturpessimismus*, est l'un des thuriféraires de l'annonce de la décadence, du « temps qui reste » comme une descente vers la fin⁴⁶⁵. Dans sa *Critique de la violence*⁴⁶⁶, il concentre tout ce qui reste de sacré dans le politique après la sécularisation dans le fait que les hommes modernes considèrent toute vie comme sacrée (toute vie humaine, animale, végétale). L'existence elle-même est sacrée, la « vie nue », qui devient supérieure à la vie politique ou religieuse. Il reprend la distinction aristotélicienne⁴⁶⁷ entre la *zôê* (le fait de vivre, commun aux animaux, aux hommes et aux dieux) et la *bios* (la forme ou façon de vivre propre à un individu ou groupe). La première est exclue de la *polis*, confinée, comme simple vie reproductive, à la sphère de l'*oïkos*. La deuxième se décline en la vie contemplative du philosophe (*bios theôrêtikos*), la vie ayant le plaisir pour objet (*bios apaustikos*), et la vie politique (*bios politikos*). Le règne de la vie nue (le simple fait de vivre) se substitue pour Benjamin au règne de la religion, et c'est une spécificité moderne. Le sacré est transféré tout entier dans la vie nue,

⁴⁶² Michel Foucault, "What is Enlightenment?", *Dits et écrits*, t. 4, *op.cit.*, p. 563.

⁴⁶³ *Ibid.*, pp. 687-688.

⁴⁶⁴ Philippe Büttgen, « Eschatologie, fin de l'histoire, ontologie de l'actualité. Sur quelques déplacements historiques et religieux chez Luther et Fichte », in Jocelyn Benoist et Fabio Merlini (dir.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, pp. 61-90.

⁴⁶⁵ Voir Oliver Bennett, *Cultural Pessimism. Narratives of Decline in the Postmodern World*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2001.

⁴⁶⁶ Walter Benjamin, *Pour une critique de la violence*, traduit de l'allemand par Antonin Wiser, Paris, Éditions Allia, 2019.

⁴⁶⁷ Aristote, « Les Politiques », *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2022, 1252a 26-35.

autonome du politique et du religieux – alors qu'elle était auparavant empreinte de culpabilité. Dans *Origine du drame baroque allemand*⁴⁶⁸, livre étonnant (que l'université de Francfort refusa d'ailleurs comme thèse d'habilitation), Benjamin propose une vision originale de l'art dans la modernité. Il y explique que l'époque baroque (XVII^e siècle) a eu pour spécificité de glorifier cette « vie nue », qu'il appelle ici « vie profane ». Pour lui, il n'y a pas d'eschatologie baroque, mais une focalisation sur la vie en elle-même, à une époque de crises religieuses, marquée par la mélancolie et le tragique d'un monde déserté par la grâce. Benjamin y insiste pour proposer cette même époque baroque comme l'origine de la modernité.

Giorgio Agamben reprend à Benjamin ce thème de la vie nue⁴⁶⁹, à travers la notion d'*homo sacer*, qu'il identifie à ce qui, dans l'Antiquité romaine, désignait l'homme condamné pour homicide, qui peut donc être tué en raison de sa faute, mais dont la condamnation à mort au sein d'un rite religieux n'aurait aucune valeur. L'*homo sacer* est celui qui est mis à l'écart, exclu, qui ne dispose d'aucun droit civique, et qui peut être légalement mais non religieusement tué. Pour l'auteur, la *sacratio*, qui se situe en un lieu précédant la distinction entre sacré et profane, religieux et juridique, constitue une figure pouvant éclairer une structure politique originaire. L'*homo sacer* est biologiquement vivant, politiquement et religieusement mort et déshumanisé, mais politiquement et religieusement existant malgré tout (sous le statut d'exclu, précisément). C'est donc la prérogative du pouvoir politique de définir qui est vivant et qui ne dispose que d'une « vie nue » (uniquement biologique). La vie nue est cette vie vide de tout sens politique et religieux⁴⁷⁰. Le pas franchi par Giorgio Agamben dans la pensée sur la

⁴⁶⁸ Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, traduit par Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 2009.

⁴⁶⁹ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, t.1 *Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1997.

⁴⁷⁰ L'intuition que le sacré (*sacer*) est tout à la fois « saint » et « maudit », René Girard l'a eue également. La condition de l'*homo sacer* est ainsi soustraite aux formes sanctionnées du droit humain tout autant que du droit divin : les actions qui le concernent ne sont ni sacrées ni profanes. Agamben contemple alors la sphère d'exception, qui est celle de la décision souveraine, comme la sphère qui suspend la loi dans l'état d'exception et qui implique la « vie nue », c'est-à-dire la vie sacrée, l'*homo sacer*. « De même que, dans l'exception souveraine, la loi s'applique au cas exceptionnel en se dés-applicant et en se retirant de lui, de même l'*homo sacer* appartient au Dieu dans la forme de l'insacriable et se trouve inclus dans la communauté dans la forme du meurtre licite. [...] On dira souveraine la sphère dans laquelle on peut tuer sans commettre d'homicide et sans célébrer un sacrifice ; et sacrée, c'est-à-dire exposée au meurtre et insacriable, la vie qui a été capturée dans cette sphère. » (Agamben, *op.cit.*, pp. 92-93.) Cette analogie structurelle établie entre l'exception souveraine et la *sacratio* se fait dans un élan similaire à celui de Carl Schmitt. Le souverain est celui par rapport à qui tous les hommes sont potentiellement *homines sacri* (le souverain est celui qui décide qui peut être réduit à la vie nue), tandis que l'*homo sacer* est celui par rapport à qui tous les hommes agissent en tant que souverains. Ce n'est cependant pas d'une simple analogie qu'il s'agit : « La proximité entre la sphère de la souveraineté et celle du sacré, qui a été si souvent soulignée et diversement justifiée, n'est pas simplement le résidu sécularisé du caractère religieux originaire de tout pouvoir politique, ni une simple tentative visant à lui garantir le prestige d'une sanction théologique. Elle n'est pas davantage la conséquence d'un caractère « sacré », c'est-à-dire à la fois auguste et maudit, qui serait inexplicablement inhérent à la vie comme telle. Si notre hypothèse est juste, la *sacertas* est plutôt la forme originaire de l'implication de la vie nue dans l'ordre juridico-politique. Le syntagme *homo sacer* nomme quelque

sécularisation réside donc en ceci que le pouvoir est souverain car il a sécularisé la possibilité transcendante de réduire quiconque à une existence biologique (la « vie nue ») et non plus politique.

La lecture de Benjamin et d'Agamben nous permet donc d'envisager la modernité sécularisée comme l'époque de l'individu réduit à sa vie biologique, et centré uniquement sur le présent. Nous ne souhaitons pas en faire une philosophie systématique de l'histoire, mais il nous importe de rappeler que le souci écologique de la préservation de la vie, à partir de la conception américaine de la *wilderness*⁴⁷¹ et de la création des premiers parcs naturels à la fin du XIX^e siècle, est une négation des dynamiques naturelles, et de l'écologie au sens de la science des relations⁴⁷². De façon similaire, l'écologie technique offre un récit sotériologique qui est aussi un centrage sur les capacités humaines aujourd'hui, pour bâtir le salut de demain⁴⁷³. Et parallèlement, quand le travail est conçu comme possédant une valeur en soi, il n'est pas une réalité dont on cherche à se libérer, et n'est pas non plus une activité libératrice. Il nous semble que les conceptions modernes de l'écologie autant que du travail risquent ce contre quoi Benjamin met en garde : « le présent comme l'intemporalité paradisiaque⁴⁷⁴ ».

Quand l'Église catholique se concentre sur les questions dites « bioéthiques », elle valorise d'une façon ressemblante la vie des personnes⁴⁷⁵. Mais c'est d'abord la vie humaine que les encycliques cherchent à protéger, et donc le fait que le corps soit lié à une âme, et une vie comprise comme relationnelle. Le prédicat est une relation directe et étroite entre le substrat biologique de la vie humaine et son origine divine. Surtout, nous verrons que lorsque François

chose comme la relation « politique » originaire, c'est-à-dire la vie en tant que, dans l'exclusion inclusive, elle sert de référent à la décision souveraine » (pp. 94-95). Ainsi, on peut considérer que la vie est sacrée en tant qu'elle est prise dans l'exception souveraine — conception qui permet de dépasser l'analogisme théologie-politique de Schmitt et la critique qu'en fait Peterson. D'après Agamben, l'origine de toutes les équivoques qui ont marqué tant les études sur le sacré que celles sur la souveraineté réside dans la confusion entre un phénomène juridico-politique (*l'homo sacer*, en tant qu'il est insacriable et exposé au meurtre) et un phénomène proprement religieux. En effet, le *sacer esto* n'est pas une malédiction religieuse, mais plutôt la formulation politique de l'imposition du lien souverain. « Considérons la signification du terme *sacer*, telle qu'elle en résulte de notre analyse. [Elle...] indique plutôt une vie que l'on peut tuer impunément, objet d'une violence qui excède autant la sphère du droit que celle du sacrifice. Cette double soustraction ouvre, entre le profane et le religieux et bien au-delà d'eux, un seuil d'indifférence dont nous avons essayé de préciser la signification. Dans cette perspective, nombre de contradictions apparentes du terme "sacré" se résolvent » (*op.cit.*, pp. 95-96).

⁴⁷¹ Max Oelschlaeger, *The Wilderness Condition: Essays of Environment and Civilization*, Washington D.C., Island Press, 1992.

⁴⁷² Jean-Pierre Raffin, « De la protection de la nature à la gouvernance de la biodiversité », *Écologie & politique*, vol. 30, n° 1, 2005, pp. 97-109.

⁴⁷³ Voir James Rodger Fleming, *Fixing the Sky. The checkered history of weather and climate control*, New York, Columbia University Press, 2011. Le film satirique *Don't look up* (2021) est également très parlant.

⁴⁷⁴ Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, *op.cit.*, p. 94.

⁴⁷⁵ Isacco Turina, « *Laudato si'* : continuité et changement dans le magistère catholique sur l'écologie, l'économie et la vie humaine », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 51(1), 2022, pp. 26-41.

développe sa conception du travail et de l'écologie, il propose précisément un remède à cette conception de l'histoire, du temps et de la vie humaine. Si la possibilité de la catastrophe est « à la fois joyeuse et dramatique » (LS 246), c'est en effet parce qu'elle nous permet de nous replacer dans la perspective du salut qui est déjà donné, un *temps de la fin* qui n'exclut pas la responsabilité personnelle. Le présent est créatif et politique, et contient une dimension potentielle de libération (point 1.2), non pas pour hâter la fin (qui est déjà à l'œuvre et ne dépend pas de nous), mais pour éviter malgré tout la catastrophe. Cela n'est pas sans rapport avec une forme de catastrophisme éclairé⁴⁷⁶ : ainsi lorsque Karl Jaspers interpelle sur le risque nucléaire, il met en œuvre une logique du pire pour révéler la valeur et la vulnérabilité de l'existence :

« La grande peur de l'humanité peut être une angoisse créatrice. Elle fait alors l'effet d'un catalyseur qui stimule la liberté à partir d'une autre origine⁴⁷⁷ ».

Jaspers met d'ailleurs en garde contre la volonté de préserver *la vie en soi*. Il faut s'opposer à la marche à la catastrophe, mais pas à tout prix : si on n'arme pas lorsqu'on est attaqué, si l'on se soumet à l'adversaire et l'on accepte la servitude, l'on agit dans un esprit de préservation de la sainteté de la vie, en renonçant à ce qui fait tout le prix de la vie humaine :

« Ce respect de la vie en soi aboutit facilement à ne rien désirer que la vie et à trouver un plaisir veule à proclamer le caractère sacré de la vie en soi. [...] La question, c'est de savoir à quel prix la vie est digne d'être vécue. Qu'est-ce que je veux vivre avant toute chose ? Qu'est-ce que je veux faire et être, comment vivre dans le sentiment de ma condition humaine et de ce qui la menace ?⁴⁷⁸ »

Dans la doctrine catholique (du pape François en particulier), il s'agit aussi de développer une conception du *temps de la fin* qui soit politique, créatif, « plein », jusqu'à la *fin des temps* (qui est l'avènement du salut) – mais il ne s'agit pas pour autant de vouloir éviter la fin des temps, en contraste avec les mises en garde de Jaspers par exemple. C'est le sens des paragraphes qui suivent, qui situent l'activité humaine de travail au sein de cette temporalité particulière.

⁴⁷⁶ L'expression est prise à Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, 2004.

⁴⁷⁷ Karl Jaspers, *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme*, traduit de l'allemand par Edmond Saget, Paris, Buchet-Chastel, 1963, p. 656.

⁴⁷⁸ Karl Jaspers, *op.cit.*, p. 664.

1.4. Plutôt qu'une fuite hors du monde, le travail comme rencontre, dans un « nouveau régime climatique »

Les critiques contre une philosophie de l'Histoire focalisée sur le présent et contre la préservation de la vie nue sont monnaie courante dans les écrits réactionnaires. Lorsque Mark Lilla décrit les mille et un visages de l'idolâtrie du passé⁴⁷⁹, il cite nombre de penseurs nostalgiques d'un âge d'or perdu dans un monde en décadence. Des contre-révolutionnaires des XVIII^e et XIX^e siècles (Bonald, Lammenais, Maistre, Donoso Cortès), mais aussi des philosophes plus récents comme Franz Rosenzweig ou Leo Strauss (sans compter, dans un autre registre, les contemporains que Lilla mentionne, comme Zemmour⁴⁸⁰ et autres « néo-croisés ») sont présentés comme antithèses de l'Histoire telle que prophétisée par Hegel, parce que l'Histoire a ici passé un point de rupture après lequel toute téléologie est devenue impossible. Notons d'ailleurs que Walter Benjamin, que nous avons mobilisé dans la partie précédente, entre dans cette catégorie des penseurs d'un pivot à partir duquel l'Histoire bascule, si bien que nous prenons ses propos avec précaution : la tradition catholique ne peut pas se concevoir ainsi, surtout pas chez le pape François.

Ce que nous avons présenté sur la sécularisation comme bascule de l'Histoire se rapproche de la philosophie historique d'Eric Voegelin. Pour lui, la décadence a débuté lorsque la « cité de Dieu » et la « cité terrestre » des hommes ont été distinguées et rendues indépendantes l'une de l'autre. C'est, pour l'auteur, l'origine de la tentation de se gouverner en libérant le politique de Dieu, et ainsi de sacraliser nos propres accomplissements : c'est le rôle des religions politiques (marxisme, fascisme, nationalisme), avec leurs prêtres, prophètes et temples, qui rendent inutiles les dialogues avec le divin. Le centrage sur « l'ici-bas » est pour Voegelin une dynamique prométhéenne. Il nomme le pivot de l'Histoire « gnosticisme » : la croyance selon laquelle le monde est corrompu en son fondement, créé par un démiurge mauvais. L'accès au paradis est réservé aux quelques-uns qui ont la connaissance secrète (*gnosis*), et la rédemption pour ceux-là viendra après une Apocalypse violente, peut-être menée par ceux qui possèdent la gnose. À nouveau, nous lisons l'écologie effondriste comme l'un des nombreux visages de cette immanentisation de l'*eschaton* chrétien, ce processus de construction du paradis sur Terre, par des moyens humains. Notons que Voegelin n'appelle pas pour autant à un retour à une

⁴⁷⁹ Mark Lilla, *L'esprit de réaction*, Paris, Desclée de Brouwer, 2019.

⁴⁸⁰ Éric Zemmour, *Le suicide français*, Paris, Albin Michel, 2014.

quelconque « vraie foi », mais à redonner de l'importance aux religions comme forces de façonnement des sociétés humaines.

À l'inverse de ces lectures d'une « Histoire à bascule », le pape François propose une mise en garde contre des dangers possibles. Son unique prescription est celle d'un changement d'état d'esprit : une « conversion écologique » (LS 5, LS 217), « révolution culturelle courageuse » (LS 114), « éducation à la responsabilité environnementale » (LS 211). Il invite à reconnaître les éléments naturels (la terre, le sol, l'eau, etc.) comme nos « frères », nos « sœurs », ou notre « mère » : « Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur notre mère la Terre, qui nous soutient et nous gouverne » (LS 1), écrit-il dès la première phrase de *Laudato si'*. Nous sommes ici proches de la théorie Gaïa, développée par Lovelock⁴⁸¹, où « Gaïa » ne désigne pas de manière simplificatrice une « terre mère », et encore moins l'effrayante déesse grecque, mais un « système terre »⁴⁸². Ce dernier rassemble une multitude de puissances d'agir, humaines et non-humaines, interdépendantes. Il s'agit d'une relecture de la Bible et de la théologie, pour reconfigurer la place de l'humain parmi les autres créatures, comme évoqué au chapitre 1. C'est aussi ce que font d'autres auteurs contemporains : Paul Claudel, par exemple, remarque que le texte latin du livre biblique de l'Exode évoque des « *cuncta animantia* » et non des « *cuncta animalia* » : des *animants*, non des animaux. Ce sont donc ceux qui sont soumis (dans le sens de domestiqués) mais aussi ceux qui font partie de notre âme, qui l'aident à « passer à l'acte et à l'expression et lui donne[nt] mouvement, figure et vie⁴⁸³ ». Ces tentatives d'ancrage parmi les autres êtres vivants se démarquent de l'archétype de la « religion secondaire » décrite par Jan Assmann, dans laquelle seul le texte est sacré, par opposition aux cosmothéismes où le sacré se trouve d'abord dans le monde :

« En dernière instance, le texte canonisé remplace l'art, la vie publique, le monde. Le monde est stigmatisé comme objet d'idolâtrie. L'adoration vouée au créateur ne doit pas se perdre dans l'adoration de la créature. A l'extramondanéité radicale de Dieu correspond le caractère radicalement scriptural de sa révélation⁴⁸⁴ »

Dans *Laudato si'*, la marche à suivre face à ce problème politique d'un nouvel ordre est alors de transformer le principat despotique de l'humain sur la création en un principat politique. La création, sans forcément se voir accorder une personnalité civile, doit malgré tout avoir droit

⁴⁸¹ Voir par exemple James Lovelock, *La revanche de Gaïa. Pourquoi la Terre riposte-t-elle et comment pouvons-nous encore sauver l'humanité ?*, traduit par Thierry Piélat, Paris, Flammarion, 2007.

⁴⁸² Bruno Latour, *Face à Gaïa, op. cit.*

⁴⁸³ Paul Claudel, *Conversations écologiques*, textes réunis par Jean Bastaire, Bazas, Ed. Le Temps qu'il fait, 2000, p. 51, « Les animaux malades de l'homme ».

⁴⁸⁴ Jan Assmann, *Le prix du monothéisme, op.cit.*, p. 175.

de cité parmi les hommes, passer de l'esclavage à la citoyenneté. Comme l'exprime l'environnementaliste Aldo Leopold :

« l'individu est membre d'une communauté de parties interdépendantes. Son instinct le pousse à concourir pour prendre sa place dans cette communauté, mais son éthique le pousse aussi à coopérer (peut-être afin qu'il y ait une place en vue de laquelle concourir). L'éthique de la terre (*land ethics*) élargit simplement les frontières de la communauté de manière à y inclure le sol, l'eau, les plantes et les animaux ou, collectivement, la terre⁴⁸⁵ »

Il faut donc faire face à une création habitée de puissances d'agir, à une nature qui s'exprime parfois par des réactions violentes à la présence humaine ; en un mot, faire « face à Gaïa ». Voilà en quoi consiste le nécessaire retour au politique. Ce Nouveau Régime Climatique, concept que Bruno Latour développe dans des conférences publiées sous le titre *Face à Gaïa*, est ancré sur Terre — contrairement à l'Ancien Régime Climatique, westphalien. C'est, en d'autres termes, l'ère de l'Anthropocène. Pour Latour, la lutte politique n'est plus celle des États westphaliens entre eux, mais celle des humains de l'Holocène contre les « terrestres » de l'Anthropocène.

Cette reterrestrialisation, et le lien entre le divin et les actions humaines concrètes, passe par la façon dont le travail est conçu. Dès les premières encycliques sociales, le travail est conçu comme une rencontre concrète avec la matière, un lien avec le Dieu créateur, et une occasion de communion avec les autres travailleurs. Ainsi dans *Populorum progressio* (Paul VI, 1967) :

« De même, si parfois peut régner une mystique exagérée du travail, il n'en reste pas moins que celui-ci est voulu et béni de Dieu. Créé à son image, "l'homme doit coopérer avec le Créateur à l'achèvement de la création, et marquer à son tour la terre de l'empreinte spirituelle qu'il a lui-même reçue"⁴⁸⁶. Dieu qui a doté l'homme d'intelligence, d'imagination et de sensibilité, lui a donné ainsi le moyen de parachever en quelque sorte son œuvre : qu'il soit artiste ou artisan, entrepreneur, ouvrier ou paysan, tout travailleur est un créateur. Penché sur une matière qui lui résiste, le travailleur lui imprime sa marque, cependant qu'il acquiert ténacité, ingéniosité et esprit d'invention. Bien plus, vécu en commun, dans l'espoir, la souffrance, l'ambition et la joie partagés, le travail unit les volontés, rapproche les esprits, et soude les cœurs : en l'accomplissant, les hommes se découvrent frères⁴⁸⁷. » (PP 27)

⁴⁸⁵ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, traduit de l'anglais par Anna Gibson, Paris, Flammarion, 2000, p. 259.

⁴⁸⁶ « Lettre à la Semaine sociale de Lyon, dans le Travail et les travailleurs dans la société contemporaine, Lyon, *Chronique sociale*, 1965, p. 6 ».

⁴⁸⁷ « Cf., par exemple, M.-D. Chenu, O. P., *Pour une théologie du travail*, Paris, Éditions du Seuil, 1955 ».

2. Finalité non-téléologique du travail

« L'instant de la catastrophe est celui de l'émancipation⁴⁸⁸ »

2.1. L'évolution créatrice, terre du milieu entre mystique de la nature et matérialisme réductionniste

Henri Bergson, dans son ouvrage *L'évolution créatrice*, renvoie dos à dos ce qu'il appelle les conceptions mécaniste et finaliste de l'évolution. La première, mécaniste, chère à Darwin, se réfère exclusivement à la causalité efficiente pour rendre compte du phénomène évolutif. Bergson refuse cette position : si l'on connaissait les conditions initiales et toutes les lois, l'on pourrait toujours prévoir l'état du monde à n'importe quel moment. C'est une conception faible du temps, puisque « la durée apparente des choses exprime simplement l'infirmité d'un esprit qui ne peut pas connaître tout à la fois⁴⁸⁹ ». La deuxième conception, finaliste, chère à Leibniz, recourt à l'inverse à la cause finale pour expliquer l'évolution des espèces ou du cosmos. Bergson refuse cela également : cela voudrait dire aussi qu'il n'y a rien d'imprévu. « Mais, s'il n'y a rien d'imprévu, point d'invention ni de création dans l'univers, le temps devient encore inutile. Comme dans l'hypothèse mécanistique, on suppose ici que *tout est donné*. Le finalisme ainsi entendu n'est qu'un mécanisme à rebours⁴⁹⁰ ».

Bergson rejette donc l'une et l'autre conceptions de l'évolution (sans pour autant rejeter la possibilité d'une finalité ultime). « Dès que nous sortons des cadres où le mécanisme et le finalisme radical enferment notre pensée, la réalité nous apparaît comme un *jaillissement*

⁴⁸⁸ Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck* (De l'impression sensorielle à l'expression symbolique), cité dans Stefan Müller-Doohm, *Habermas. Une biographie*, traduit par Frédéric Joly, Paris, Gallimard, 2018.

⁴⁸⁹ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Quadrige/PUF, 2007, p. 39.

⁴⁹⁰ *Idem.*

*ininterrompu de nouveautés*⁴⁹¹ ». Sortir de ce dualisme permet donc de concevoir l'imprévisibilité du processus évolutif – ce que Bergson traduit en proposant d'envisager le temps comme *durée*.

La philosophie bergsonienne a porté ses fruits chez les théologiens et les philosophes, qui ont pu concevoir la créativité comme l'essence du réel et source de son évolution perpétuelle. Le philosophe Alfred North Whitehead, en particulier, voit le changement comme fait métaphysique fondamental⁴⁹² — contre une métaphysique de la substance. Il nomme « procès » (traduction maladroite de *process*) le caractère évolutif de l'organisme-monde, dans une cosmologie où le changement est l'événement majeur. La pensée d'A. N. Whitehead diverge pourtant d'avec celle Bergson dans la mesure où, pour le premier, le futur n'est jamais complètement imprévisible, puisqu'il existe toujours des potentialités plus ou moins fortes qu'un événement arrive. Le présent détermine d'une certaine manière le futur en ce qu'il est marqué par un nombre fini de potentialités.

Mais pour comprendre la pensée du pape François, nous souhaitons mentionner une étude plus directement théologique de cette notion de créativité du temps et de la nature. Nous renvoyons ici à la thèse de Fabien Revol, *Le Concept de création continuée*⁴⁹³, qui vise à une exhaustivité sur le sujet qui n'a pas lieu d'être ici. On peut y lire qu'à partir de Francisco Suarez (1597), le concept de création continuée est attribué à Thomas d'Aquin et marque le courant scholastique, qui à son tour influencera à la fois (et séparément) Descartes et sa doctrine de la conservation, et les conciles de l'Église catholique (en particulier Vatican I, où il est affirmé dans le premier chapitre de la constitution *Dei filius* que Dieu « garde et gouverne » l'ensemble du créé).

Fabien Revol ne le mentionne pas, mais il nous semble que la conceptualisation de la « création continuée » doit également beaucoup à la théorie trinitaire de l'École de Chartres, qu'il nous paraît important d'évoquer succinctement ici. Aux XI^e et XII^e siècles en effet, une École platonicienne se développe à Chartres, sous l'impulsion de Fulbert de Chartres, et devient l'un des centres intellectuels majeurs en Europe. Alors qu'Aristote est encore considéré comme incompatible avec l'Église (sa doctrine devra d'abord subir, par les soins de Thomas d'Aquin, une profonde transformation), le contact avec la philosophie grecque se fait principalement par

⁴⁹¹ *Ibid.* p. 45.

⁴⁹² Voir Isabelle Stengers, *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*, Paris, Seuil, 2002, en particulier pp. 287-310.

⁴⁹³ Fabien Revol, *Le concept de création continuée*, thèse conjointe en philosophie (Université catholique de Lyon) et de théologie (Centre Sèvres, Facultés Jésuites de Paris) soutenue au Centre Sèvres le 19 novembre 2013. La thèse est reproduite en partie dans son ouvrage *Le concept de création continuée dans l'Histoire de la pensée occidentale*, Publication de l'Institut Interdisciplinaire d'Études épistémologiques, Paris, Vrin, 2017.

Platon, lui-même transmis par Augustin et Boèce, et permet aux chartrains de mettre au point une doctrine de la création, et donc à une grande partie du platonisme d'entrer dans le patrimoine chrétien. La traduction chrétienne de Platon a supposé quatre étapes : le transfert au Dieu chrétien des prérogatives du D miurge, qui se trouvent du fait de cette promotion fort étendues ; l'identification de l'exemplaire divin du monde avec la sagesse de Dieu ou son verbe ; l'expansion créatrice du Bien platonicien, devenue en régime chrétien l'Amour divin désireux de se communiquer aux créatures ; et enfin l'explication rationnelle de la Trinité vue dans son rapport à la création. Or, première particularité de cette  cole, le désir de trouver Platon en accord avec la révélation a entraîné Abelard et Guillaume de Conches à identifier l' me du monde avec le Saint-Esprit. Guillaume de Conches, en particulier, attribue à l' me du monde un rôle beaucoup plus cosmique que mystique, même quand il l'identifie au Saint-Esprit⁴⁹⁴. Cette  me est définie comme une force sise à l'intérieur des choses, leur conférant l'être, la vie, le mouvement et même l'intelligence lorsqu'il s'agit des créatures raisonnables. J.-M. Parent le formule ainsi :

« Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils selon que la volonté ou la bonté divine incline et pourvoit à la manifestation de la puissance [du Père] et de la sagesse [du Fils]. La procession du Saint-Esprit, c'est donc la volonté divine s'étendant à l'exécution de la création et au gouvernement du monde, avec le concours de la puissance et de la sagesse. [...] Une telle conception suppose la raison naturelle capable de découvrir la Trinité dans l'œuvre du Cr ateur⁴⁹⁵ ».

Parce que l'Esprit,  me du monde, habite ainsi les choses cr ees, les Chartrains s'inspirent de Jean Scot  rig ne et de sa hiérarchie du réel, dans laquelle le deuxième rang est occupé par la Nature « cr ee » et « créatrice » — *Natura que et creatur et creat* — ce qu'il appelle aussi les « causes primordiales ». Elles sont appelées ainsi « parce qu'elles ont été cr ees les premières par la cause créatrice de tout, et qu'elles créent à leur tour ce qui existe en dessous d'elles⁴⁹⁶ », sortes de *natura naturans*⁴⁹⁷. L'épisode historique relativement rapide de l' cole de Chartres apporte donc un son de cloche d'un ordre nouveau dans la théologie chrétienne, puisqu'elle entre en opposition avec l'argument qu'avancera plus tard l'aristotélicien Thomas d'Aquin, reprenant une phrase d'une  p tre de Paul : « Dieu ne se soucie pas des bœufs » (1 Co 9,9).

⁴⁹⁴ Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, Paris, Vrin, 1965.

⁴⁹⁵ Joseph-Marie Parent o.p., *La doctrine de la création dans l' cole de Chartres.  tude et Textes*, Paris, Vrin, 1938, pp. 73-75.

⁴⁹⁶ Jean Scot  rig ne, *De Divisione Naturae*, Lib. II, c. 15 ; PL 122, 547d-548a (cité par Joseph-Marie Parent, *La doctrine de la création dans l' cole de Chartres*, op. cit., p. 47).

⁴⁹⁷ Le concept médiéval de *natura naturans* désigne la nature en tant qu'activité qui trouve sa cause en elle-même. En contraste, la *natura naturata* renvoie au « résultat » passif d'une nature produite par une chaîne causale infinie.

Thomas consent à ce que le monde créé (les êtres non-humains) soit conduit par Dieu vers sa fin providentielle, mais le gouvernement de Dieu sur ces créatures se fait directement : « elles sont seulement menées par lui, et n'agissent pas » (ST I, 103, 5, ad 2). Il nous semble donc que l'école de Chartres, platonicienne, malgré sa fugacité, a été précurseur de la théologie de la création continuée, et de la philosophie bergsonienne d'une réalité qui soit « jaillissement ininterrompu de nouveautés⁴⁹⁸ ».

L'école de Chartres a également ceci d'intéressant qu'elle évite toujours deux pièges qui peuvent survenir dans l'insistance sur la création créatrice : celui de l'immanence et celui du panthéisme. L'évolution naturelle, en effet, ne doit pas nécessairement donner lieu à une interprétation spirituelle, sous la forme d'une religion de la nature, ou à l'inverse à une interprétation réductionniste⁴⁹⁹. Le premier piège est celui de l'évolution comme « dogme » d'une nouvelle mystique de la nature. Les mouvements néo-gnostiques (et « *new age* ») reprennent aisément à leur compte les idées du panthéisme moderne (Giordano Bruno, Jakob Böhme, Baruch Spinoza), pour les articuler avec les acquis scientifiques. Dieu et le monde ont une même nature, immanente ; tout est de substance divine.

« Pour fournir un contrepoids humain en quelque sorte au niveau de réflexion hautement formalisé au sein des sciences de la nature, on veut offrir ainsi à l'homme moderne (et en particulier au scientifique lui-même) la possibilité d'accéder à une vision du monde spirituelle unifiée qui embrasse la totalité⁵⁰⁰ »

Le deuxième piège, plus largement répandu, est celui de l'évolution comme paradigme d'une vision du monde matérialiste réductionniste. Il s'agit de « la tendance qui consiste à réduire la totalité de la réalité à "rien d'autre" qu'un pur développement de soi de la matière, lequel doit être compris de manière physique, biologique, biochimique ou biogénétique »⁵⁰¹.

Ces deux écueils laissent à la théologie de la création l'espace d'une ligne de crête. Il s'agit d'ouvrir les sciences de la nature à une perspective religieuse, en articulant ces deux points de vue de façon méthodique et soignée (c'est le rôle de la philosophie de la nature, en particulier). Il s'agit également de prendre en compte l'image évolutive du monde dans la foi dans la création, de façon à la rendre intelligible à notre temps. Teilhard de Chardin (*Christus*

⁴⁹⁸ Bergson, 2007, *op.cit.*, p. 45.

⁴⁹⁹ Les deux pièges évoqués ici sont relevés par Medard Kehl, « *Et Dieu vit que cela était bon* », *op. cit.*, pp. 17-19.

⁵⁰⁰ Kehl, *ibid.*, p. 17.

⁵⁰¹ Kehl, *ibid.*, p. 19.

Evolutor)⁵⁰², Karl Rahner (« autotranscendance du créé »⁵⁰³) et différents théologiens du *process* à la suite d'Alfred N. Whitehead ont repris cette préoccupation. Le concile Vatican II l'a confirmée de façon implicite :

« Le genre humain passe d'une notion plutôt statique de l'ordre des choses à une conception plus dynamique et évolutive » (GS 5).

Cette ligne de crête se traduit en une théologie de la création qui, pour relever ce défi, place au centre de son argumentation l'aspect de *liberté* dans l'agir créateur de Dieu et dans la réalité créée par l'humain (dont le travail). Pour revenir au XII^e siècle platonicien, il semble que les chartrains empruntent cette ligne de crête par leur effort d'unir la transcendance à l'immanence, la créature et le créateur,

« au point de ne plus voir en elle que lui-même. [...] L'affirmation que Dieu fait toutes choses doit selon Scot s'entendre ainsi : que Dieu est en tout, qu'Il subsiste en tout comme l'essence de tout. [...] Dieu est donc tout et tout est Dieu. [...] En résumé Dieu et la créature ne font qu'un parce que Dieu est l'essence même des êtres créés⁵⁰⁴ ».

Dieu est la *forma essendi* de toutes choses, parce que toutes les essences sont modelées sur la sienne, et de toute éternité les formes des choses sont en Dieu, puisque c'est la sagesse éternelle qui les détermine – même si chaque chose possède une essence en propre, distincte de celle du Créateur. « De même qu'une chose est lumineuse par la lumière et chaude par la chaleur, ainsi toutes choses tirent leur être de la divinité⁵⁰⁵ », écrit Thierry de Chartres. Dieu agit dans et par ses créatures, puisqu'elles lui doivent d'être et d'être causes. Mais justement parce qu'Il leur accorde l'être et le pouvoir d'être causes, ce sont elles-mêmes qui agissent. « Il y a donc lieu de distinguer parmi les opérations divines celles que Dieu accomplit sans le concours d'aucun autre être, comme la création, et celles auxquelles Il associe la nature⁵⁰⁶ ». La ligne de crête, finalement, est trouvée dans l'insistance sur la collaboration possible entre Dieu et ses créatures, ce qui ouvre la question du travail humain.

⁵⁰² Pierre Teilhard de Chardin, « Le Christ Évoluteur », *Comment je crois, Œuvres*, t. 10, Paris, Seuil, 1969, p. 172. Jürgen Moltmann insiste pour joindre à ce *Christus Evolutor* le *Christus Redemptor*... (Jürgen Moltmann, *Jésus, le Messie de Dieu*, traduit par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 1993, p. 402).

⁵⁰³ Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, traduit par G. Jarczyk, Paris, Le Centurion, 1983, p. 212.

⁵⁰⁴ J. M. Parent, *La doctrine de la création, op. cit.*, p. 83.

⁵⁰⁵ Thierry de Chartres, *De sex die rum operibus*, éd. Jansen, p. 108, cité par J.-M. Parent, *La doctrine de la création, op. cit.*, p. 86.

⁵⁰⁶ J.-M. Parent, *La doctrine de la création, op. cit.*, p. 92.

2.2. Une création dynamique, un travail créateur

Pour que cette collaboration soit possible, on l'a vu, il faut concevoir un Dieu qui laisse de l'autonomie à chaque être (tout en les rassemblant vers un accomplissement de communion). Le pape François traduit ainsi cette idée : « Comme si l'artisan constructeur de navires pouvait accorder au bois de pouvoir se modifier de lui-même pour prendre la forme du navire » (LS 80, qui reprend *Sur la physique d'Aristote*, II, 14, de Thomas d'Aquin). Chaque créature, loin d'être un instrument passif, est comprise comme possédant une capacité d'agir, une « puissance d'agir » dirait Bruno Latour⁵⁰⁷. Cela est justifié d'une part par une théologie de l'autolimitation (c'est à nouveau le thème de la kénose), et par une théologie trinitaire insistant sur l'essence relationnelle de Dieu, qui n'agit jamais comme agent unique. Le Père est à l'initiative de l'action créatrice, mais il agit *par* le Fils, la Parole, par laquelle Dieu appelle les choses à exister. Les choses sont ensuite *en* l'Esprit, présence divine au sein du monde, qui l'anime vers son accomplissement. Dieu n'est pas seulement Père (avec une maîtrise sur le monde, un maintien d'un ordre cosmique), ni même seulement Père et Fils (avec une autonomie de la personne humaine). Comme c'était le cas dans l'école de Chartres déjà mentionnée, l'Esprit permet de reconnaître la présence divine dans l'ensemble des composantes du monde – ce qui est de bon aloi à l'ère de l'Anthropocène, qui pense la fin du dualisme des temps modernes.

Dans cette conception, Dieu crée et continue sans cesse de créer, mais il ne fabrique pas dans le sens d'une extériorité d'un Créateur face à des créatures passives. C'est ici qu'entre la possibilité d'un travail collaborateur – qui d'ailleurs n'est pas non plus une extériorité face à des créatures passives. Le travail peut être conçu théologiquement comme une co-création avec Dieu, mais aussi avec ce qui est créé par le travail conjoint de l'Homme et de Dieu.

Nous avons évoqué (chapitre 2, point 2.2.) la possibilité d'une « vie active contemplative », c'est-à-dire d'un dépassement de la séparation entre faire, agir, et contempler. En particulier, la contemplation et la pensée sont nécessaires à l'action, à la fois avant la conception d'un objet, mais aussi dans le faire (l'*habitus* intellectuel, la *technè*). Que le travail soit créateur ne peut donc pas nous étonner. Parle-t-on de la création d'un *monde* au sens heideggérien, comme le suggère Hannah Arendt ? En réalité, pour Aristote (qui est la source première de la distinction

⁵⁰⁷ Bruno Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*

entre faire, agir et contempler qu’Arendt reprend à son compte), la *næsis*, activité divine et sommet de la vie humaine, est en effet créatrice d’un monde dans le cas de Dieu. Mais pour ce qui est de l’activité humaine, l’intelligence contemplative se fait poésie ou travail, c’est-à-dire toujours création d’un objet en particulier, qui n’est qu’une contribution à un monde constitué. Et c’est ainsi qu’Adolphe Gesché affirme que le Créateur est affecté par la création, qui pourtant dépend entièrement de Lui. L’acte créateur premier est une entrée en relation : « Il y aurait dans le geste créateur, non simplement position de l’autre, mais “contre-position” de soi : Dieu accepte d’être atteint par ce qu’il crée⁵⁰⁸ ». Cela est la traduction de l’idée selon laquelle Dieu ouvre un espace d’autonomie. Adolphe Gesché reprend la formule attribuée à l’évêque Frederick Temple et que l’on retrouve aussi couramment sous la plume de Teilhard de Chardin : « Dieu ne fait pas tant les choses qu’il fait les choses se faire » :

« Dieu, si l’on peut dire, n’a créé qu’en germe, *in principio, in semine*, en structures de capacité. Il a lancé le monde par un “simple” commandement (*fiat lux*), il l’a ordonné à la fois par cet ordre d’intelligence qu’est le Logos et par cet ordre d’invitation qu’est son commandement. Au monde et à nous de faire le reste⁵⁰⁹ ».

Cette théologie du « retrait de Dieu », Jürgen Moltmann l’exploite à foison également, arguant que c’est précisément cela qui rend possible la création humaine : Dieu « “crée” en laissant être, en mettant en place et en se retirant⁵¹⁰ ». Cela serait à rapprocher de la notion cabalistique de *tsimtsoum* chère Hans Jonas et Giorgio Agamben, c’est-à-dire apparente inaction de Dieu face au mal absolu. Cela serait également à rapprocher du modèle de non-puissance développé par Jacques Ellul (voir le chapitre 2, point 2.3).

Quand le pape François, dans son encyclique *Laudato si’*, évoque la « valeur propre » de toutes créatures (LS 33, LS 69, LS 76, etc.), même si ce n’est pas le même terme qui est employé pour les humains (« dignité infinie », LS 65), il s’agit malgré tout d’une valeur qui dépasse ce que peut conférer l’humanité à un être (valeur utilitaire, esthétique, etc.). C’est là quasiment reconnaître, pour chaque créature, sa capacité d’action et de participation à l’œuvre créatrice. La création aussi a « une capacité fondamentale, “élémentale” de liberté, un devoir constitutif d’invention⁵¹¹ ». Cet aspect est crucial, car s’il y a liberté, il y a aussi une *histoire* du cosmos – ce qui dévie de la possibilité d’un retour au panthéisme ou au cosmocentrisme (qui permet la

⁵⁰⁸ Adolphe Gesché, *op. cit.*, p. 40.

⁵⁰⁹ Adolphe Gesché, *op. cit.*, p. 189.

⁵¹⁰ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création, op. cit.*, p. 123.

⁵¹¹ Adolphe Gesché, *Le cosmos, op. cit.*, p. 64.

contemplation des principes permanents de l'être). Cette position intellectuelle met fin au dualisme moderne, qui ne permet qu'aux humains d'avoir une histoire. « Le rôle propre de l'humanité serait alors de préserver les capacités d'action des autres créatures contre ce qui pourrait les menacer⁵¹² ». Cela est d'une importance capitale pour comprendre les nouveautés dans la pensée chrétienne sur le travail. Adolphe Gesché résume :

« Préserver cette terre, c'est maintenant sauvegarder *d'avance* la *destinée* de cette terre. Très concrètement, c'est y préserver ce que j'appelle les *structures de capacité* qui y sont déposées en germe et dont la présence en elle, dès maintenant, va bien au-delà de la figure qui passe⁵¹³ ».

Le pape François développe exactement la même idée, dans les termes suivants : « l'intervention humaine qui vise le développement prudent du créé est la forme la plus adéquate d'en prendre soin, parce qu'elle implique de se considérer comme instrument de Dieu pour aider à faire apparaître les potentialités qu'il a lui-même mises dans les choses » (LS 124).

La citation d'Adolphe Gesché apporte cela dit un élément supplémentaire, par rapport à celle de *Laudato si'* : il s'agit non seulement de développer les capacités des autres êtres (en prendre soin « activement », pourrait-on dire), mais aussi de le faire dans un but final, qui est celui de l'accomplissement de la « destinée de cette terre ». Nous reviendrons largement sur ce thème dans la partie suivante, mais notons d'ores et déjà l'articulation entre le travail humain et la terre nouvelle promise. Ce thème était déjà présent dans la doctrine sociale de l'Église, comme ici au paragraphe 39 de la constitution *Gaudium et spes* (nous soulignons) :

« Nous ignorons le temps de l'achèvement de la terre et de l'humanité, nous ne connaissons pas le mode de transformation du cosmos. Elle passe, certes, la figure de ce monde déformée par le péché ; mais, nous l'avons appris, Dieu nous prépare une nouvelle demeure et une nouvelle terre où régnera la justice et dont la béatitude comblera et dépassera tous les désirs de paix qui montent au cœur de l'homme [...]. La charité et ses œuvres demeureront et toute cette création que Dieu a faite pour l'homme sera délivrée de l'esclavage de la vanité. [...L']attente de la nouvelle terre, loin d'affaiblir en nous le souci de cultiver cette terre, doit plutôt le réveiller : le corps de la nouvelle famille humaine y grandit, qui offre déjà quelque ébauche du siècle à venir. C'est pourquoi, s'il faut soigneusement distinguer le progrès terrestre de la croissance du Règne du Christ, *ce progrès a cependant beaucoup d'importance pour le Royaume de Dieu*, dans la mesure où il peut contribuer à une meilleure organisation de la société humaine. Car ces valeurs de dignité, de communion fraternelle et de liberté, tous ces fruits excellents de notre nature et de notre industrie, que nous aurons propagés sur terre selon le commandement du Seigneur et

⁵¹² François Euvé, « Un tournant cosmologique dans la théologie de la création », *op. cit.*, p. 672.

⁵¹³ Adolphe Gesché, *Le cosmos*, p. 106.

dans son Esprit, nous les retrouverons plus tard, mais purifiés de toute souillure, illuminés, transfigurés, lorsque le Christ remettra à son Père « un Royaume éternel et universel : royaume de vérité et de vie, royaume de sainteté et de grâce, royaume de justice, d'amour et de paix ». Mystérieusement, *le Royaume est déjà présent sur cette terre* ; il atteindra sa perfection quand le Seigneur reviendra. »

Mais nous verrons que *Laudato si'*, tout en reprenant cette idée du travail pour un monde plus juste en lien avec l'avènement d'une terre nouvelle, l'évoque avec une nuance inédite qui est celle du « développement prudent du créé » et de la « contemplation », plutôt que du « progrès terrestre ». Avant d'aborder cette nuance, il nous faut donc d'abord développer le surgissement de ces nouvelles « puissances d'agir » dans la doctrine sociale de l'Église. La vertu de charité et l'attention au soin des autres (par exemple dans le travail) sont-elles donc étendues au-delà de l'humanité, aux autres êtres de cette planète ? Comment décrire cette sortie de l'anthropocentrisme dans le travail ?

2.3. Un travail-œuvre-action à finalité éthique

L'union du couple *praxis/poiesis* discutée au chapitre 2 (point 2.1) permet de considérer que, dans le corpus de la doctrine sociale de l'Église, le travail est toujours espéré comme travail-œuvre. Mais nous avons également compris que la finalité du travail n'est pas, après *Laudato si'*, son produit fini, mais le fait de collaborer à la créativité divine, et de se placer dans un mouvement de service, ou de soin – en un mot, dans le fait de contribuer au salut du monde. Ce mouvement de service et de soin sera l'objet du chapitre 3. Pour l'heure, notons que cette finalité éthique permet de l'envisager comme travail-œuvre-action – dans la mesure où l'action au sens arendtien est une *praxis* éthique et politique libérée de la mentalité utilitariste (qui fait passer le « bien agir » au rang des activités productives).

Hannah Arendt exprime ainsi la dégradation habituelle de l'action :

« On devine toute la dégradation de l'action et de la parole dans la manière dont Adam Smith classe les professions qui reposent essentiellement sur l'exécution comme le métier d'armes, “les gens d'Église, les hommes de loi, les médecins et les chanteurs d'opéra” avec les besoins domestiques, les “travaux” les plus bas et les moins productifs. Ce sont précisément ces

occupations, celles du guérisseur, de l'acteur, du joueur de flûte, qui fournissaient à la pensée des Anciens les exemples des plus hautes et des plus nobles activités de l'homme⁵¹⁴ ».

Dans son origine aristotélicienne, l'action n'est pas sans finalité : elle découle d'une intention (*archein*) – comme un équivalent au projet inspiré pour le *faire*. L'action, comme le travail ou l'œuvre, implique une gestion quotidienne (*prattein*), qui équivaut, pour le *faire*, à la réalisation de l'œuvre. Ce *prattein* est réellement orienté vers une finalité, même si cette finalité n'a pas de fin temporelle prévue. Christian Trottman prend l'exemple d'une ONG comme Médecins sans frontières : dans la gestion quotidienne est compris l'objectif de réparation de l'injustice qui voudrait que les pays pauvres ou en guerre aient moins accès aux médicaments.

Ainsi, si pour Aristote comme pour Arendt, la plus haute des vertus intellectuelles, celle de la sagesse théorique (*sophia*) conduit à l'accomplissement de la vie la plus parfaite qui soit (la vie contemplative du philosophe), il existe aussi un bonheur (*eudaimonia*) de l'homme d'action qui gouverne sa vie par une autre sagesse, une sagesse pratique cette fois : la prudence (*phronesis*). La prudence, et non pas l'héroïsme, car l'action (et la parole) n'ont pas leur fin en elles-mêmes, comme le suggère pourtant Arendt. Pour elle, « c'est l'acte qui est l'œuvre, *energeia*⁵¹⁵ ». Nous suivons Trottman (p. 143 sq) pour la contredire, car l'on ne parle pas pour parler, et l'on n'agit pas pour agir. Même le travail, lorsqu'il est digne comme nous l'avons vu au chapitre 2 (point 2.1), ne trouve pas sa fin en lui-même mais en celui qui l'accomplit. Pour le cas de l'action au sens d'Arendt, elle n'est ni une activité transitive poursuivant une fin-effet (comme le sont le travail et l'œuvre, ou, si l'on veut, comme l'est le travail-œuvre), ni une activité purement immanente (comme la pensée).

Aristote évoque bien trois exemples d'actions voulues pour elles-mêmes : ceux de la vision, de l'intellection et du joueur de flûte⁵¹⁶. Ces exemples sont marquants, puisqu'ils permettent d'envisager des actions qui ne sont pas voulues pour un effet qui leur serait supérieur : celui qui regarde veut voir (et rien d'autre), et celui qui pense ne cherche aucune autre fin que l'actualisation de son être par le fait même de cette pensée. Pour ce qui est de la musique, bien qu'elle suppose une œuvre (la partition écrite) et un faire technique, son évanescence implique qu'elle n'existe que pour elle-même. Mais il importe ici de noter qu'Arendt ne veut pas considérer la pensée comme fin ultime de l'homme, comme c'est le cas pour Aristote (*Éthique à Nicomaque*, I, 7, 1094a1-5). Elle situe plutôt cette fin dans la parole et l'acte politique,

⁵¹⁴ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op.cit.*, p. 268.

⁵¹⁵ Hannah Arendt, *Condition*, *op.cit.*, p. 267.

⁵¹⁶ Mentionnés par Trottman, *op.cit.*, p. 144.

précisément parce qu'elle considère la parole et l'action comme ayant leurs fins en elles-mêmes (comme la pensée chez Aristote). Nous répétons pourtant notre conviction : si l'on peut voir pour voir ou penser pour penser, l'on n'agit pas pour agir, et l'on ne parle pas pour parler. L'on agit avec (ou pour) autrui, et on parle avec autrui : il y a là un horizon éthique, auquel l'action est subordonnée.

Cela nous permet d'affirmer que l'action n'est pas une fin en soi, mais s'accomplit en vue du bonheur, lui-même permis par une vie éthique. Ce bonheur ne se construit pas comme une œuvre d'art, mais s'édifie à force d'actes vertueux (au sens aristotélicien) et bienveillants. Si bien qu'à partir de *Laudato si'*, l'on peut employer le mot « travail » pour recouvrir un concept large qui englobe le sens arendtien du terme travail (c'est le processus de l'activité qui importe), mais aussi de l'œuvre (la fierté du « travail bien fait » espère toujours s'ancrer sur une durée), et de l'action (du fait de la finalité éthique de contribution au salut collectif). L'on reviendra largement sur cette idée de travail-œuvre-action dans le chapitre 3, puisqu'il nous semble que la finalité éthique du travail (le soin des autres êtres) proposée par le pape François renforce cela. Cette finalité de soin permet de voir le travail comme une co-création d'un monde toujours en train d'être créé (chapitre 1, point 3), et comme un lieu de grâce. Rappelons pour autant, en écho à ce qui a été développé au chapitre 3 (premier point), que le Royaume n'est pas le *telos* de la dynamique historique, et donc pas le *telos* du travail, mais il en est le terme. Le « entre temps » mentionné au chapitre 1 (point 1.4) indique bien que la co-création et le soin ne sont pas la même chose que la construction du Royaume.

PARTIE 2. LE TRAVAIL DIGNE :

UNE RELATION DE SOIN

Après avoir développé, dans la première partie, les contours et les conséquences de l'inclusion des enjeux écologiques dans la doctrine catholique sur le travail, nous voulons dans cette seconde partie nous concentrer sur la façon dont cette inclusion a modifié les critères de la dignité du et au travail. Comme nous l'avons compris, l'insistance sur l'unité entre travail objectif et travail subjectif chez le pape François rend caduque une restriction de la dignité des travailleurs aux conditions du travail : la question du sens, de la finalité et du contenu du travail devient centrale. Quel monde construisons-nous ? Comment est-ce que l'activité humaine pourrait être moins polluante, moins prédatrice, ou dans une position moins tyrannique vis-à-vis du reste du « créé » ? Est-ce qu'un travail est plus ou moins digne en fonction de la durabilité qu'il permet ?

Nous détaillons dans cette deuxième partie deux pistes proposées par la recherche-action TTE pour actualiser les critères de la dignité du travail : la qualité relationnelle, dans les chapitres 4 et 5, et la possibilité d'un prendre-soin dans le chapitre 6.

D'abord, donc, alors que Jürgen Habermas arrête sa théorie communicationnelle à la porte du lieu de travail (chapitre 4, 1.1), la recherche-action TTE a abouti à une première conclusion majeure : le travail est au contraire un espace privilégié de relation. Il a semblé collectivement au groupe TTE que le pape François ne dit pas autre chose : le travail n'est pas source de dignité parce qu'il est d'abord une production ou une transformation, mais en tant que relation aux autres, d'une part, et d'autre part en tant que relation au milieu. Plus encore : cet « espace privilégié » n'existe qu'en tant qu'il est inscription dans une société et dans un milieu naturel et culturel, et n'est vivable qu'à la condition de l'existence d'un dialogue (chapitre 4, 1.2). Que cette communication existe et soit vitale implique de placer le travail dans une autre catégorie que celle de l'agir stratégique ; nous verrons que cela implique également de le reconnaître comme pleinement public *et* pleinement privé (chapitre 4, 1.3).

La théologie de la « création continuée » pourra nous encourager sur cette piste relationnelle en plaçant le travail humain comme développement et maintien dans l'être d'une chose ou d'un être, et rencontre avec Dieu agissant dans cet être ou cette chose (chapitre 4, 2.1). Ce développement est un *dialogue opératif*, permis par ce que nous appellerons « l'attention », à la suite de Simone Weil en particulier (chapitre 4, 2.2). L'essence de ce dialogue n'est pas d'abord une transformation réciproque de l'objet et du sujet, mais une sorte de révélation esthétique d'un toujours-déjà-là, qui nous permettra de rapprocher la *poiesis* du travail poétique (chapitre 4, 2.3). À ce stade, nous pourrions asseoir la relation à la fois comme la finalité du travail et la substance d'un travail réellement digne (chapitre 4, 2.4).

Dans cette optique, l'ergonomie et l'ergologie apportent un éclairage précieux, puisqu'elles décrivent le travail, non pas comme l'accomplissement de finalités prédéterminées, mais comme une activité, c'est-à-dire comme *usage de soi*. Cette activité s'insère dans un milieu, que nous décrirons comme « multiplicité acentrée » (chapitre 5, 1.1), et n'est pas déterminée entièrement par l'environnement qui lui préexiste, et n'est humaine qu'à partir du moment où le travailleur se place (plus ou moins) à distance de ce qui est attendu de lui. Dit autrement, un travail humain digne est un travail qui permet la fabrication d'un *milieu* propre au travailleur (chapitre 5, 1.2 et 1.3). Or, concevoir le travail comme fabrication d'un milieu nous permettra d'envisager un monde commun autre que le modèle du monde globalisé (chapitre 5, 2.1). C'est ainsi que nous ferons aboutir notre enquête sur la nature de « la relation » dans le travail : le travail comme création d'un monde commun a pour essence une relation qui relève de l'appartenance (chapitre 5, 2.2) et de la fraternité, et vient mettre à mal les conclusions lockéennes sur les origines de la propriété privée (chapitre 5, 2.3).

Enfin, le chapitre 6 sera l'occasion d'explorer la deuxième conclusion de la recherche-action TTE quant aux critères d'un travail digne (chapitre 6, point 1) : « la relation » dans le travail doit être fondée sur une sollicitude, un prendre-soin. Cette approche normative de ce que devrait être le travail a été sous-tendue par un accord sur des principes directeurs, issus de la doctrine sociale de l'Église, et d'une mobilisation des éthiques du *care*. Dans cette ligne, nous tenterons de tracer les contours de la valeur du travail, lorsqu'elle dépend de l'attitude que ce dernier permet et de la qualité de la relation qui en fait le centre. Nous verrons que cette valeur dépend d'un don gratuit (non-marchand) et spontané (non-prescrit) de la part du travailleur (chapitre 6, point 2.1), mais aussi d'une forme d'attention à ce qui est fait, au sens de Simone Weil (chapitre 6, point 2.2). En d'autres termes, le prendre-soin dans le travail dépend de la capacité du travailleur à ce don et cette attention - et cette capacité, dans la ligne de Martha

Nussbaum, peut être ou non facilitée par le contexte social, économique et politique. Nous concluons donc sur une proposition d'évaluation de la valeur du travail, à l'aide d'un index de capacité (ou capabilité) relationnelle (chapitre 6, point 2.3).

CHAPITRE 4. Travail, relation, communication

« Objets inanimés avez-vous donc une âme,
qui s'attache à notre âme et la force
d'aimer ?⁵¹⁷ »

« Entre moi et moi-même, il y a la Terre⁵¹⁸ »

Si la qualité relationnelle du travail est érigée au rang de critère de sa dignité, il importe d'enquêter pour dessiner les contours de ce que nous appellerons désormais « la relation ». Notre première hypothèse sera de l'identifier à une communication au sens de Habermas (1.1). Nous réfuterons cette hypothèse en montrant que les habermassiens considèrent que le travail est un agir instrumental (le travail organise le social), mais que l'interaction, qui peut permettre une société émancipée, se situe hors du travail. À la suite d'Yves Schwartz, l'ergologie nous permettra de concevoir le travail comme *activité* (1.2), c'est-à-dire comme rencontre entre un milieu empli de normes et d'attentes spécifiques et un travailleur (ou une travailleuse). En particulier, le travail compris comme activité est plus - ou autre chose - qu'une production ou une transformation. Dans ce cadre, le travail n'est vivable que s'il suscite des interactions, s'il est mis en mots, et s'il provoque ce que nous appellerons des « débats de normes ». Plus fondamentalement, nous verrons que si les échanges langagiers sur les lieux de travail ne suivent pas le pragmatisme de Habermas, c'est peut-être parce qu'il repose sur une philosophie du langage restreinte à une philosophie de la communication (1.3). Avec Axel Honneth nous pourrions justifier l'utilisation du dialogue langagier au travail par le fait que le travail est un lieu traversé d'exigences normatives, et non seulement un agir instrumental et technique. Plus largement, nous nous placerons dans le sillage d'une anthropologie relationnelle qui ne soit pas seulement langagière.

Après cette première exploration, nous pourrions tenter d'asseoir la relation au centre de l'activité de travail, en priorité par rapport à ses qualités transformatives et productives (2.1). En reprenant l'idée que la finalité du travail ne réside pas d'abord dans la réalisation d'une fin

⁵¹⁷ Alphonse de Lamartine, « Milly ou la terre natale (I) ».

⁵¹⁸ Jean-Marc Besse, « Philosophie et géographie », in Jean-François Mattéi (dir.), *Encyclopédie universelle*, vol. IV, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 2555.

indépendante (2.2), nous développerons avec Simone Weil le thème de l'attention, comme un « dialogue opératif » avec ce qui est transformé par le travail (2.3). Accorder la place centrale à l'attention dans le travail réduit la distance entre ce dernier et les processus créatifs artistiques tels que la poésie : il nous faudra explorer ce qui unit et distingue ces deux types d'activité (2.4). Pour finir, nous défendrons que le travail nous rappelle à notre matérialité, réduisant ainsi la distance qui sépare les sujets et les objets, et que les « choses » que nous travaillons nous travaillent en retour, et possèdent par là une forme de puissance d'agir (2.5).

1. Relation ou communication ?

« La grandeur d'un métier est peut-être, avant tout, d'unir les hommes⁵¹⁹. »

1.1. Chez Habermas, le travail n'est pas un lieu d'agir communicationnel

Ce que nous avons appelé « la relation » dans le travail ne trouve pas d'ancrage dans les philosophies sur la communication interpersonnelle. Cela est vrai chez Jürgen Habermas en particulier, lui pourtant qui reformule la procédure kantienne de justification des normes (test d'universabilité de la faculté de juger pratique) dans une théorie intersubjective de la morale. Pour Habermas, tout sujet porteur de la raison pratique est également un individu socialement intégré, qui peut attribuer un contenu erroné à la loi morale, si bien que Habermas recherche une fondation intersubjective des normes morales.

Comme Niklas Luhmann, Habermas appelle « communication » l'usage du langage lors d'interactions entre sujets, mais aussi l'activité des médias de diffusion, et les échanges propres aux systèmes sociaux (*via* des « médias de communication symboliquement généralisés » non linguistiques⁵²⁰). Mais Habermas et Luhmann diffèrent en ce qui concerne la désignation du

⁵¹⁹ Antoine de Saint-Exupéry, *Terre des hommes*, Paris, Gallimard, 1952, p. 40.

⁵²⁰ Niklas Luhmann, *Systèmes sociaux. Esquisse d'une théorie générale*, traduit de l'allemand par Lukas K. Sosoe, Québec, Presses de l'université de Laval, 2010, p. 206 ; Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, traduit par Marc Buhot de Launay, Paris, Payot,

type de communication constitutif du social qui produit les réserves de sens d'une société⁵²¹. Chez Habermas, il n'y a pas de communication spécifique à chaque sous-système (où chacun prendrait une forme non-linguistique spécifique : argent, pouvoir, etc.)⁵²² – par exemple, il réfute la possibilité d'une communication unilatérale des médias (qui permettrait une culture de masse)⁵²³. Parce que, dans son œuvre, le fait social élémentaire est une intersubjectivité « toujours déjà là⁵²⁴ », qui génère une activité communicationnelle : les sujets se socialisent et s'individualisent à travers le médium du langage, en se reconnaissant comme les partenaires irremplaçables d'actes de parole pouvant déboucher sur des ressources normatives et des réserves de sens partagées.

Habermas réfute la description de Luhmann de la reproduction de la société : il restreint l'utilisation du concept de « système » à l'explication de la reproduction *matérielle* de la société. Alors que pour Luhmann, les systèmes permettent également d'appréhender la réalité *symbolique* de la société, puisque chacun de ces systèmes autopoïétiques finit par se détacher de son environnement par le type de communication spécifique qu'il développe (communication orientée vers la vérité pour le système de la science, centrée sur l'information pour les médias, sur la propriété pour l'économie, etc.). Chez Luhmann donc, la communication est un processus qui caractérise un système de façon élémentaire et constitutive – et même, toute communication génère, avec le temps, un système⁵²⁵. Mais pour Habermas, chacune des dimensions de la société (reproduction culturelle, intégration sociale et socialisation) repose de façon primordiale et irremplaçable sur l'activité communicationnelle de sujets socialisés.

Nous suivons Habermas dans sa critique de la théorie des systèmes de Luhmann, puisqu'il nous semble que « la relation » sur laquelle nous enquêtons ici dans le travail n'est pas d'une autre nature que « la relation » en-dehors de la sphère du travail. Nous avançons plutôt l'hypothèse selon laquelle l'activité de travail est un *lieu privilégié* pour l'expression de cette relation. L'on trouve par exemple dans le *Manifeste* issu de la recherche-action TTE :

1993 ; Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, *Critique de la raison fonctionnaliste*, traduit par Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard, 1987, pp. 125-218.

⁵²¹ Isabelle Aubert, « Désaccord et consensus : Luhmann versus Habermas », in Loïc Nicolas et al., *La valeur du désaccord*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020, pp. 25-44.

⁵²² Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel t.2*, *op. cit.*, pp. 200 sq.

⁵²³ Jürgen Habermas, *L'espace public*, *op. cit.*, pp. 196 sq.

⁵²⁴ Il s'agit là d'une occurrence fréquente chez Jürgen Habermas, depuis sa critique de la V^e Méditation de Husserl concernant l'intersubjectivité dans *Sociologie et théorie du langage*, *op. cit.*, pp. 46-53 en particulier.

⁵²⁵ Niklas Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, p. 224 : « Quand la communication est en mouvement, un système émerge qui entretient un genre particulier de rapport à l'environnement ».

« Le travail devrait être le lieu de relations enrichissantes avec les autres êtres (humains ou pas). Le travail est un dialogue en ce sens qu'il transforme le monde, les autres et le travailleur lui-même. La qualité des relations doit donc être valorisée et mise en exergue parmi les employés, les clients et les ressources dans les stratégies de développement des organisations. »

De façon plus générale, nous suivons la lecture latourienne de la modernité : si « nous n'avons jamais été modernes⁵²⁶ », c'est précisément parce que cette séparation théorique entre les sous-systèmes (en particulier la nature et la culture, la science et la politique) ne nous semble pas avoir de réalité pratique.

Mais pour préciser ce que nous avons jusqu'à maintenant appelé « la relation » dans le travail, la théorie communicationnelle de Habermas pose au moins deux problèmes. Premièrement, si Habermas inclut dans son œuvre une réflexion sur le désaccord, c'est dans une approche qui fait du consensus – ou tout du moins « l'intercompréhension⁵²⁷ » – l'horizon de tout acte de communication réussi (même s'il reconnaît que le pluralisme est une condition de la démocratie⁵²⁸). Parallèlement, l'intercompréhension comme horizon communicationnel implique que Habermas présuppose l'existence d'arguments plus ou moins valables *objectivement*, et que l'on peut tous se mettre d'accord sur la définition d'un *bon argument*, un argument rationnel. Or cet horizon et cette hypothèse nous paraissent réducteurs, quel que soit le type de relation considéré : « la relation » que l'on cherche à définir dans cette thèse a la relation elle-même pour but, elle est son propre *telos* (et non pas un accord, ou même une intercompréhension).

Deuxièmement, et plus fondamentalement, Habermas arrête sa théorie communicationnelle à la porte du travail. Il est en cela l'héritier de la première génération de l'École de Francfort, qui récuse le travail comme terrain d'exercice de la critique sociale contenue dans ses théories. Cette première génération se fonde dans le sillage laissé par la critique de Marx et Engels : en particulier, l'inachevée *Dialectique de la nature* de ce dernier pose la question d'une compréhension universelle de la « nature », par une méthode de dialectique hégélienne. Avec

⁵²⁶ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 2006.

⁵²⁷ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, traduit par Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 297. Également : « [l'agir communicationnel est] un agir orienté vers l'intercompréhension », Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel t.1, op. cit.*, p. 122.

⁵²⁸ Isabelle Aubert écrit ainsi : « L'un des enjeux de la théorie critique habermassienne consiste à montrer comment une société reste démocratique si elle rend possibles les conditions du désaccord entre ses membres et fait du consensus social minimal un projet dont l'objet est à renouveler sans cesse à la manière dont la Constitution demeure un "projet inachevé", selon *Droit et démocratie*. » (« Désaccord et consensus », *op.cit.*).

*Histoire et conscience de classe*⁵²⁹, Georg Lukács critique la « réification » comme phénomène fondamental du capitalisme moderne, et ouvre la voie à la critique de la technique de l'École de Francfort après lui. Le travail est donc d'abord appréhendé comme domination de la nature, et critiqué comme telle. Max Weber condamne la rationalisation et la bureaucratisation⁵³⁰, ainsi qu'un général « désenchantement du monde⁵³¹ ». Or, la rationalisation de Weber suppose une domination : le travail est conçu comme facteur d'organisation de la société, mais pas comme activité. C'est sur ce terrain que vient se greffer Habermas : le travail est d'abord un organisateur social. Si bien que l'éthique de la discussion, qui nous intéresse particulièrement dans cette partie sur la relation, se heurte à une conception du travail comme un hybride entre public et privé, plutôt que de s'étendre naturellement au travail perçu comme activité. En somme, le travail, qui n'est ni un espace public ni un espace privé, n'est pas un lieu de raison communicationnelle⁵³². En héritier de Kant, Habermas sépare la sphère de la pratique de la sphère publique : elle est plutôt subjective (c'est-à-dire privée), tout en étant collective. Pour le Kant des *Critiques* en effet, seul ce qui est moral appartient à l'objet propre de la philosophie pratique, et les valeurs morales ne concernent inconditionnellement que la décision du vouloir, si bien l'action comme telle (« le moyen en vue d'un effet qui est son but ») disparaît du champ de vision de la philosophie.

Pour Habermas, le travail est un agir instrumental, en lien avec les sphères de l'argent et de l'administration : il constitue un « système », antithèse de ce qu'il appelle « monde vécu » (lui-même régi par les normes morales de l'agir communicationnel). Nous lions ces considérations à celle de Hannah Arendt : l'avènement moderne du social redéfinit le public et le privé, et s'immisce entre ces deux catégories (pour devenir une « gigantesque administration ménagère⁵³³ »). La *société* repose entre autres sur l'apparition de l'économie comme science⁵³⁴, ce qui nous permet d'inclure le travail dans ce domaine. Elle décrit la dynamique économique d'accumulation et d'accroissement perpétuel de richesses comme un cycle infini, qui fonde la société. Il a d'emblée semblé aux rédacteurs du *Manifeste pour un travail décent et durable*

⁵²⁹ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, traduit par K. Axelos et J. Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1960.

⁵³⁰ Max Weber, *Économie et société*, t. 1, *Les catégories de la sociologie*, traduit par Julien Freund, Paris, Plon, 1971 ; Max Weber, *Le Savant et le politique*, traduit par Julien Freund, Paris, Plon, 1990.

⁵³¹ Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit de l'allemand par Jacques Chavy, Paris, Plon, 1985.

⁵³² Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, *op. cit.*

⁵³³ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, *op.cit.*, p. 65.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 77.

que l'aspect relationnel du travail est précisément un antidote clé contre ce processus d'accumulation :

« Des relations épanouissantes (les uns avec les autres, avec la nature, avec soi-même, avec une transcendance) sont un antidote à l'accumulation de biens et de pouvoir, qui est l'une des racines de la crise sociale et économique. »

Comme nous le développerons dans cette deuxième partie de thèse, l'intuition du groupe TTE était ici que la qualité relationnelle implique une considération de l'autre — que cet autre soit humain ou non-humain — et donc une certaine sympathie, voire une forme de tendresse. En conséquence, un regard dominateur, réifiant, source d'un accaparement devient impossible.

Notons qu'Arendt ne remet pas en cause la propriété, qui peut fonder un monde commun et durable, mais bien le mouvement d'appropriation qui sous-tend la logique économique. Mais elle critique la conception du travail comme source de la propriété privée (depuis Locke), qui en fait un objet privé : « Si cet effort douloureux de la vie et de la fécondité était la véritable origine de la propriété, cette propriété serait certes aussi privée, aussi étrangère-au-monde que le fait éminemment privé d'avoir un corps et de connaître la souffrance⁵³⁵ ». Or, selon nous, on ne peut pas dire que le travail, en tant que faisant partie du domaine social, n'est « ni privé ni public ». Le travail en tant qu'activité est plutôt *à la fois* public et privé : privé car il mobilise les fonctions corporelles propres à chacun, et public en tant que « communauté d'objets qui rassemble les hommes et les relie les uns aux autres⁵³⁶ ».

Habermas considère donc que le travail n'est pas un espace public et intersubjectif, mais qu'il se trouve plutôt du côté de la passivité stratégique, et ne permet pas de déployer les potentialités de la rencontre dialogique. Dans un texte de 1967 en particulier, il reprend à Hegel⁵³⁷ une « systématique de l'esprit⁵³⁸ » articulée autour de trois catégories distinctes : le langage, le travail, et l'interaction. Habermas insiste sur l'idée selon laquelle le travail (en tant que processus d'objectivation et activité instrumentale de transformation de la nature pour satisfaire des besoins) est irréductible à la communication. « Il n'est pas possible de faire remonter l'interaction au travail ni de faire dériver le travail de l'interaction⁵³⁹ ».

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 163.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 95.

⁵³⁷ En particulier les cours que Hegel a donnés à Iéna en 1803-1804 et 1805-1806 (*La philosophie de l'Esprit*).

⁵³⁸ Louis Carré, « Travail et reconnaissance dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Retour sur un épisode de philosophie sociale allemande », *Mosaïque. Revue de jeunes chercheurs en SHS*, Lille, n° 8, juin 2013.

⁵³⁹ Jürgen Habermas, « Travail et interaction. Remarques sur la *Philosophie de l'esprit* de Hegel à Iéna », dans *La science et la technique comme « idéologie »*, traduit de l'allemand par Jean-René Ladmiral, Paris, Gallimard, 1990, p. 194.

En faisant cela, il donne raison à Marx, puisqu'il reconnaît que l'entreprise capitaliste n'est pas un lieu de débat « démocratique » (on ne s'y dispute pas à armes égales, l'acte langagier n'y est pas égalitaire), *tout en* lui tournant le dos, puisque sa théorie abandonne ce terrain. Il nous semble ainsi qu'il s'agit là d'une lecture trop rapide de Marx, qui nous fait voir l'entreprise comme ne pouvant pas être un lieu où la condition commune d'hommes de langage nous met à égalité. Et cette situation se trouve protégée par le fait que l'entreprise passe pour l'espace privé qu'elle pourrait ne pas être.

D'ailleurs, les autres héritiers de la théorie clinique de Francfort (Axel Honneth et Herbert Marcuse en particulier) récusent également le travail comme terrain d'exercice de leur critique sociale. L'on retrouve chez Honneth une réticence à parler du travail comme d'une activité, tandis que pour Marcuse, le travail ne peut pas être une source d'investissement libidinal. Même le psychologue Christophe Dejours, qui a un cadre de pensée habermassien lorsqu'il analyse le monde du travail (en particulier lorsqu'il évoque la « distorsion communicationnelle⁵⁴⁰ ») reste dans cette ligne. Il faut, selon lui, un « espace de discussion, des conditions d'intercompréhension et une mobilisation subjective des opérateurs dans cette confrontation ». Des « espaces de discussion », plutôt que qu'un « espace public », parce que l'entreprise est juridiquement une personne privée. Or, critique-t-il, on constate dans ces espaces les mêmes distorsions que celles qu'évoque généralement Habermas : mensonge, langue de bois, et surtout déni du réel du travail en tant que stratégie. C'est-à-dire que la discussion sur le lieu de travail ne relève pas de l'agir communicationnel, mais plutôt de l'agir stratégique.

Le fait, pour Habermas et les habermassiens, de considérer le travail comme un agir instrumental implique que pour eux le travail organise le social, mais que seule l'interaction (hors du travail) peut permettre une société émancipée. À ce sujet, le marxien Moishe Postone soutient que Habermas n'a pas plus compris que les marxistes traditionnels la différence entre le travail « en soi » et le travail comme catégorie historique :

« [Habermas] est conduit à attribuer au travail en soi, à une activité supposée technique, des propriétés que le travail sous le capitalisme possède, selon Marx, du fait de sa fonction sociale historiquement spécifique et qui ne sont pas toujours et partout des propriétés de l'activité de travail. En d'autres termes, Habermas hypostasie de façon transhistorique le caractère aliéné du travail sous le capitalisme comme un attribut du travail en soi⁵⁴¹ »

⁵⁴⁰ Christophe Dejours, *Souffrance en France*, Paris, Seuil, 1998, p. 72.

⁵⁴¹ Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, *op. cit.*, pp. 351-352.

Pourrait-on parler du travail « en soi » (plus largement que sa forme contingente dans le capitalisme) comme lieu d’agir communicationnel ? Cela reviendrait à considérer que le travail n’a pas « en soi » un caractère instrumental, mais peut se définir largement comme « l’activité finalisée qui transforme la matière afin de satisfaire les besoins humains ». Postone indique à ce sujet :

« Le travail sous le capitalisme peut bien être une forme d’agir instrumental, comme le pense Habermas, mais non parce qu’il est une activité productive [...]. Il n’existe aucune corrélation nécessaire entre le degré de perfection technique atteint dans diverses sociétés et l’existence et le pouvoir de ce que l’on appelle la raison instrumentale. Le caractère du travail n’est pas donné transhistoriquement, il dépend des rapports sociaux dans lesquels le travail est enchâssé⁵⁴² »

Si bien que l’exclusion du travail de la sphère publique (c’est-à-dire le fait que le travail soit un agir instrumental) ne serait pas un attribut substantiel de celui-ci, mais plutôt un caractère acquis sous le capitalisme : « c’est la qualité automédiatisante du travail sous le capitalisme qui confère un caractère instrumental au travail⁵⁴³ ».

Dès lors, il est possible d’échapper au pessimisme de la théorie critique⁵⁴⁴ :

« si la régulation automatique de la production et de la société critiquée par Marx et Habermas ne s’enracine pas dans la production en soi ou le travail, alors ceux-ci peuvent en quelque sorte être “sauvés”, puisqu’ils ne sont pas ce par quoi le mal et la rationalisation arrivent dans le monde⁵⁴⁵. »

L’enjeu d’avoir établi le travail comme *praxis* et comme *poiesis* permet de dépasser cette vision de l’action kantienne (« le moyen en vue d’un effet qui est son but »), qui oublie la *praxis* – ce qui conduit inévitablement à la privatisation et l’intériorisation de la moralité.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 351.

⁵⁴³ *Idem.*

⁵⁴⁴ Celui de Habermas, mais aussi celui de Max Horkheimer et Theodor Adorno (dans la *Dialectique de la Raison*, traduit par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983).

⁵⁴⁵ Dominique Méda, « Est-il possible de libérer le travail ? », *Le Philosophoire*, vol. 34, n° 2, 2010, pp. 55-69.

1.2. Discuter et échanger au travail

Comme nous allons le détailler ici, les ergonomes nous aident à voir qu'en réalité la communication au travail n'est pas seulement instrumentale. C'est donc que le travail est *plus* que sa version contingente sous le capitalisme⁵⁴⁶ : il porte en lui (quelle que soit sa forme historique) un lien avec l'activité, et donc la relation⁵⁴⁷.

Nous avons compris que le travail a des fonctions sociales, en tant qu'il est facteur d'identité sociale, qu'il est le paradigme à partir duquel l'ensemble des rapports sociaux peuvent être appréhendés et mis en ordre, qu'il est l'un des principaux vecteurs de reconnaissance des capacités des individus, et donc d'inscription de ces individus dans un collectif, et enfin en tant qu'il est un facteur d'ordonnement des affects, valeurs et pratiques dans les relations sociales. Mais nous pouvons également intégrer le travail dans l'espace public : il porte une dimension commune évidente, comme Alexis Cukier par exemple le rappelle⁵⁴⁸. Premièrement, les institutions politiques (le marché, l'entreprise⁵⁴⁹, l'État, etc.) fixent les conditions sous lesquelles une activité sera considérée comme du travail ou non, et répartissent les fonctions des travailleurs dans la division sociale du travail. Deuxièmement, pour ce qui est du travail sous le capitalisme, le travailleur vend l'usage de son travail à un employeur, afin d'en obtenir un salaire lui permettant d'acheter d'autres marchandises dont il a besoin pour vivre. Le droit du travail permet là (en théorie) de restreindre l'aliénation qui résulte de la dépossession des travailleurs de la maîtrise de leur activité dans l'entreprise.

Plus encore : dans son ouvrage introductif précédemment cité, Cukier poursuit en appelant à dépasser l'opposition entre deux visions du rôle social du travail, l'une comme émancipation et l'autre comme aliénation. Il propose à ce sujet de trouver l'émancipation *dans* le travail aliéné, qui peut toujours comporter une expérience de contrôle du milieu de travail et des normes qui le régissent. Nous rejoignons là les intuitions ergonomiques et ergologiques : il peut exister un travail « vivable » dans sa contingence de travail-sous-le-capitalisme, mais la condition est de continuer à faire exister le travail *comme activité humaine* (et non seulement

⁵⁴⁶ *Plus*, c'est-à-dire que le « travail réel » ne peut pas être subsumé dans le « travail prescrit » (le vécu du travailleur ne peut se résumer à sa fiche de poste). Pour autant, la plupart des ergonomes s'intéressent avant tout au travail au sein d'un emploi.

⁵⁴⁷ Voir aussi Franck Fischback, *Après la production. Travail, nature et capital*, Paris, Vrin, 2019

⁵⁴⁸ Alexis Cukier, *Qu'est-ce que le travail ?*, Paris, Vrin, 2018.

⁵⁴⁹ À la suite de Cécile Renouard et Swann Bommier (*L'entreprise comme commun. Au-delà de la RSE*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 2018), nous considérons l'entreprise comme une institution politique, dont les responsabilités sont sociétales, sociales et environnementales.

comme production ou transformation). L'ergonomie a en effet pour objectif d'établir le lien entre les résultats du travail et son contenu humain. La postface du livre phare d'Yves Schwartz (*Expérience et connaissance du travail*⁵⁵⁰), écrite par Bernard Bourgeois, défend ainsi une « anthropologie intégrale » — qui prend l'humain dans son intégralité et non seulement dans sa capacité productive. Une lecture qui entend marquer la fin du marxisme classique, dans lequel les rapports de production (statiques) sont plus forts que les forces de production (dynamiques). Plus précisément, Yves Schwartz approfondit le prisme de Marx, au sens où il critique le travail-sous-le-capitalisme qui réduit les travailleurs à des rouages ; mais à la différence de Marx, il propose de voir au sein des forces productives *l'activité* (et non pas seulement une aliénation). L'ergologie se donne alors pour mission de faire jour à la résistance existante chez chaque travailleur, puisque son prédicat (à la suite de Canguilhem) est que chacun veut être sujet de ses propres normes. Pour clarifier cet aspect, Schwartz remplace le concept de « sujet » par celui de « corps-soi⁵⁵¹ », dans l'optique de rappeler que *nous sommes tous des êtres d'activité* — et que l'activité met en branle tout ensemble le corps, la conscience, l'esprit, la volonté, etc. Le « corps-soi » est donc une entité complexe qu'il propose d'aborder sous l'angle du mystère, plutôt que de façon analytique en fractionnant la personne en un corps et un esprit.

« Le corps-soi en tant que matrice de l'activité rend possible la dimension spécifiquement humaine du vivre, qu'on ne retrouve pas dans l'intériorité corporelle, mais dans la réalisation relationnelle de notre corporalité⁵⁵² ».

Ainsi, affirmer que *nous sommes tous des êtres d'activité* permet d'insister sur l'aspect relationnel du travail, et non seulement sur son aspect productif et transformatif. Relationnel, car *l'activité* au sens ergonomique (et ergologique) est une rencontre entre les normes du contexte culturel, social, professionnel et les normes propres du travailleur. C'est pourquoi Schwartz, dès sa thèse de doctorat, présente *l'activité* comme une synthèse de « l'usage de soi par soi » et « l'usage de soi par les autres »⁵⁵³, avec l'idée que chacun est toujours en train d'essayer de ne pas se laisser réduire à un usage de soi par les autres. De fait, il serait « impossible et invivable » que le travail, bien qu'il n'existât pas sans normes antécédentes,

⁵⁵⁰ Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, Paris, Éditions sociales, 2012, ouvrage issu de son doctorat.

⁵⁵¹ Yves Schwartz, *Le Paradigme ergologique ou un métier de philosophie*, Toulouse, Octarès, 2000 ; Yves Schwartz, « Un bref aperçu de l'histoire culturelle du concept d'activité », *@ctivités*, 2007, vol. 4, n° 2, pp. 122-133.

⁵⁵² Yves Schwartz et Eliza Echternacht, « Le corps-soi dans les milieux de travail : comment se spécifie sa compétence à vivre ? », *Corps*, vol. 6, n° 1, 2009, pp. 31-37.

⁵⁵³ Voir aussi Yves Schwartz et Louis Durrive (dir.), *Travail et Ergologie*, Toulouse, Octarès, 2003, p. 185 sq.

« puisse s'approcher et donc se faire connaître comme pur produit de ces normes antécédentes⁵⁵⁴ ». Yves Schwartz résume ainsi :

« Du plus enfoui dans le corps, du quasi-inconscient, au plan le plus explicite et revendiqué, toute activité de travail est toujours une sorte de *dramatique*. Entre les normes antécédentes⁵⁵⁵, propres à toute organisation humaine et la mise à distance technique et humaine de *l'impossible/invivable*, toute activité industrielle suppose des *débats de normes* ; pour trancher jour après jour ces débats, il faut la présence opérante en nous de *valeurs* ; arbitrages qui mènent à des *essais de renormalisations* guidant notre agir industriels »⁵⁵⁶.

En d'autres termes, le travail n'est vivable que s'il s'accompagne d'une discussion, en particulier d'un dialogue entre normes antécédentes (le travail prescrit) et normes propres (le travail réel) – c'est-à-dire sur les critères de ce qu'est un « travail bien fait ». Yves Schwartz appelle cette discussion « débat de normes », tandis qu'Yves Clot la nomme « conflit de critères ». Ces discussions, qui peuvent prendre la forme de ce que les ergologues appellent généralement « Groupes de Rencontre du Travail (GRT) », ne sont pas des lieux de communication au sens d'Habermas, mais des lieux de discussion, de mise en langage... et donc de transformation. Il n'est en effet jamais question de consensus en ergologie, mais de paroles sur l'activité : pour la comprendre, lui donner du sens, mais aussi l'améliorer, et la rendre plus vivable.

Par exemple, dans son analyse sociologique de la modernisation de La Poste, Fabienne Hanique⁵⁵⁷ décrit la formation reçue par les guichetiers (en l'occurrence, les guichetières). Le formateur décrit ce que doit être « un vrai professionnel » : « un vrai professionnel est quelqu'un qui connaît ses produits ». Cela place les guichetières devant un miroir dans lequel elles ne se voient pas : elles savent d'expérience que d'autres critères existent pour être un « vrai professionnel », comme le fait de savoir réparer les machines, de gérer les personnes dans la file d'attente ou de savoir réagir à la colère des usagers. Ce qui devient alors primordial est la possibilité d'un dialogue entre les échelons de la hiérarchie, sur les critères du « travail bien fait ». C'est pourquoi Yves Clot⁵⁵⁸ refuse le terme de « risques psychosociaux » : ce n'est pas le travail en lui-même qui fait souffrir psychologiquement le travailleur, mais l'absence de discussion. Ainsi, la formation des guichetières donnée ici en exemple fait passer leur réel pour

⁵⁵⁴ Yves Schwartz, « Connaître et étudier le travail », *Le Philosophoire*, 2010/2, n° 34, pp. 71-78.

⁵⁵⁵ « Normes antécédentes » : les normes productives, gestionnaires, certes, mais aussi familiales, les coutumes et usages, les normes de sociabilité, nationales, locales, les normes politiques, juridiques, de santé...

⁵⁵⁶ Yves Schwartz, « Connaître et étudier le travail », *Le Philosophoire*, 2010/2, n°34, p. 71-78.

⁵⁵⁷ Fabienne Hanique, *Le sens du travail. Chronique de la modernisation au guichet*, Toulouse, Érès, 2004.

⁵⁵⁸ Yves Clot, *Le travail à cœur. Pour en finir avec les risques psychosociaux*, Paris, La Découverte, 2010.

non-conflictuel, et nie la « dramatique de l'activité » (la rencontre entre les normes personnelles et les normes antécédentes). À l'inverse, Yves Clot explique que la seule manière de s'équiper pour se mesurer aux conflits de critères est d'en discuter. Il ne doit donc pas s'agir de rassembler des travailleurs ou des opérateurs autour de règles communes, mais de la possibilité d'installer la dispute entre collègues de travail. Sans ce collectif en discussion, l'activité de chacun est contrariée, car elle est réduite à du travail prescrit, et le pouvoir d'agir propre à chacun est amputé. C'est pourquoi il est primordial de distinguer deux fatigues liées au travail. Une « bonne fatigue » liée à effort qui atteint son but – un but dans lequel le travailleur peut se reconnaître, et qu'il trouve défendable. Et une « mauvaise fatigue », liée à l'activité que l'on sait être mal faite, et qu'il faudra refaire – ce qu'Yves Clot appelle « le travail ni fait ni à faire ». Cette fatigue-là devient une psychopathologie de la vie quotidienne (nervosité, stress, insomnies, etc.), qui de plus ruine la dignité du travailleur, puisque l'activité n'est plus défendable (elle n'est plus source de fierté).

Le *Manifeste* issu de la recherche-action TTE a largement repris cette approche du travail comme activité, c'est-à-dire comme rencontre entre les normes propres et les normes antécédentes. En particulier, les participants ont développé le lien entre la dignité du travail et la fierté du « travail bien fait » (un travail dont on parle à ses proches par exemple). Plus encore, cette fierté peut augmenter la dignité du travailleur – ce que nous avons appelé un travail « dignifiant ». En effet, comme l'explique la juriste Muriel Fabre-Magnan, la dignité humaine comporte deux volets, et est à ce titre inaliénable et aliénable :

« il est des situations où un être humain peut se voir dégradé, humilié, ou encore asservi [...]. Il n'est ainsi pas contradictoire de dire que la dignité de la personne humaine peut, en fait, subir des attaques ou des atteintes, et qu'elle peut donc vaciller, mais que, en droit, en tant précisément qu'elle indique la valeur intangible de tout être humain, elle ne peut se perdre ni même être diminuée. Il n'est donc pas contradictoire de dire par exemple qu'un esclave est atteint dans sa dignité mais que, en tant qu'il est un être humain, sa dignité est intacte et vaut celle de tous les autres hommes⁵⁵⁹ ».

On peut lire par exemple dans le *Manifeste* :

« Le lieu de travail doit être décent (des conditions justes, la possibilité d'être responsable et créatif). Mais il doit également être un lieu où la dignité humaine peut s'accroître. Pour cela,

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 179.

chaque travailleur doit avoir la possibilité de bien faire son travail ; en d'autres termes, le travailleur doit pouvoir être fier de son travail. »

Cette approche du travail suppose une définition de la santé qui n'est pas seulement l'absence de maladies, et qui n'est pas non plus une auscultation d'un individu isolé et atomisé. La santé ici inclut la possibilité de s'extérioriser dans le travail, de porter des responsabilités, et d'être à l'origine de *quelque chose*. Georges Canguilhem formule cela ainsi :

« Je me porte bien, dans la mesure où je me sens capable de porter la responsabilité de mes actes, de porter des choses à l'existence et de créer entre les choses des rapports qui ne viendraient pas sans moi, mais qui ne seraient pas ce qu'ils sont sans elles⁵⁶⁰. »

D'ailleurs, lorsque Marx décrit le travail libéré de l'aliénation capitaliste, il donne une place centrale à la discussion et la décision collective. Dans sa *Critique du programme de Gotha* en effet, il décrit les différentes phases du passage au communisme : la suppression du salariat, c'est-à-dire de l'exploitation du travail-vivant par le capital en vue de son indéfinie accumulation ; l'instauration d'une phase transitoire ou « socialiste » (« à chacun selon ses capacités ») puis l'accomplissement du processus d'émancipation dans la phase supérieure du communisme (« à chacun selon ses besoins »)⁵⁶¹. Or, une fois qu'elle est là, la liberté découle de l'organisation collective de la sphère économique.

1.3. « La relation » dans le travail est autre chose qu'une communication

Si la dignité dans le travail peut se définir par une « qualité relationnelle », malgré l'absence de la théorie communicationnelle sur ce terrain, c'est peut-être que la relation dont il s'agit est autre chose qu'une communication.

Premièrement, il nous semble que les échanges langagiers sur le lieu de travail ne suivent pas le pragmatisme de Habermas, qui repose sur une philosophie du langage restreinte à une philosophie de la communication. Or, si nous suivons les travaux des ergonomes sur les terrains de travail, il semble que l'importance du débat sur les critères d'un « travail bien fait » ne repose pas seulement sur l'existence et les conditions de ce débat, mais sur ce que les

⁵⁶⁰ Georges Canguilhem, *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2002.

⁵⁶¹ Richard Sobel, « “Le règne de la nécessité” borne-t-il l'émancipation sociale ? Deux lectures croisées de l'utopie communiste chez Marx », *Revue économique*, vol. 62, n° 2, 2011, pp. 187-214.

interlocuteurs *ont à dire*. L'utilisation du langage sur le lieu de travail rencontre des questions de sens, de désespoir, de violence, d'aliénation et de dignité (voire de vie et de mort) : il ne peut pas seulement être question de faire exister une discussion, mais aussi de satisfaire le besoin de dire *quelque chose* (« comment est-ce que je travaille ? » mais aussi et surtout « pourquoi est-ce que je travaille de *cette* façon ? »). Le débat doit donc d'abord permettre de prendre conscience des raisons qui animent les travailleurs. Contre Habermas, qui voit dans l'activité langagière consciente d'elle-même la route à suivre pour construire un monde dans lequel tous les conflits pourront se régler de façon pacifique, et toutes les questions que se pose l'humanité se résoudre dans et par le débat, l'ergonome Christine Castejon écrit :

« Le langage chez Habermas, philosophe pragmatique, ne nous sert qu'à communiquer, à nous ajuster les uns aux autres. Habermas a un ennemi philosophique qui a pour nom la Vérité. Pour un philosophe de cette obédience, car le pragmatisme en est une, on ne prend la parole ni pour dire une vérité à laquelle on croit, ni pour viser ensemble l'élaboration d'une vérité. L'échange est un flux qui n'a d'autre critère de validation que le consensus auquel nous parvenons⁵⁶². »

Par ailleurs, le dialogue repose également sur le *besoin d'être entendu* plutôt que celui de parler. Lors du colloque à l'Unesco issu de la recherche-action TTE (mai 2019), Yves Clot rappelait :

« selon la DARES, la santé mentale des salariés s'améliore quand ils sont non pas seulement consultés, mais partie prenante des décisions qui engagent leur travail. Mais quand ce n'est pas le cas — ce qui est très fréquent — il semble qu'il vaille mieux être informé mais non pas consulté quand on n'est pas ensuite effectivement entendu : 13 % des personnes consultées mais finalement pas écoutées ont un symptôme dépressif, soit trois points de plus que celles qui disent avoir été bien informées sans être vraiment consultées. Être consulté sans pouvoir influencer sur les décisions est donc pire que tout. On ne saurait mieux dire la portée du pouvoir d'agir effectif en matière de santé : si l'on ne peut changer quoi que ce soit dans une situation, mieux vaut se taire. La parole inutile complète régulièrement le tableau du "travail ni fait ni à faire". »

Suivant cette inspiration, les rédacteurs du *Manifeste pour un travail décent et durable* ont écrit :

« Dans beaucoup de structures de travail, la relation client est mise en avant, de même que l'attention aux personnes. Pourtant, derrière cette rhétorique, il y a un tissu social fragmenté et des maladies professionnelles. C'est pourquoi les méthodes de management qui mettent l'écoute au cœur des relations de travail doivent être promues. À une autre échelle, des actions

⁵⁶² Christine Castejon, « Travail et Théorie critique [de Francfort] : une rencontre sans objet ? », *Travailler*, vol. 21, n° 1, 2009, pp. 81-88.

fortes sont requises pour que les communautés les plus exclues puissent accéder à plus de responsabilités et à des situations de pouvoir réel. »

« La relation » dans le travail n'est donc pas du même ordre que la communication au sens habermassien. Elle tient sans doute de la reconnaissance, un thème développé par Axel Honneth⁵⁶³ : chacun cherche en priorité à être reconnu dans son individualité (plutôt qu'à abaisser l'autre qui serait d'abord vu comme adversaire, comme chez Machiavel ou Hobbes). Contre Habermas, Honneth voit le travail comme un lieu traversé d'exigences normatives, et non seulement un agir instrumental et technique. Contre Habermas également, il refuse l'opposition entre agir instrumental et agir communicationnel. Le concept de reconnaissance lui permet d'identifier des activités irréductibles à du travail prescrit⁵⁶⁴ (les échanges et revendications sociales témoignent de cela, car elles ne sont pas portées uniquement par des motivations utilitaires, mais également normatives). Le fait qu'Axel Honneth identifie ainsi le caractère éthique et moral du travail l'entraîne à analyser l'activité sous le prisme des attentes normatives plutôt que de l'expliquer par son cadre institutionnel. C'est pourquoi le travail peut constituer l'une des formes de la reconnaissance intersubjective, dont chacun a besoin pour développer une image positive de soi. Si la première forme de reconnaissance nous confirme dans la valeur de notre existence (par l'amour des autres, la sollicitude), et la deuxième conforte la valeur de notre liberté (par les institutions de justice), la troisième forme de reconnaissance se dirige vers la capacité à être utile à la société. En réalité, cette « estime sociale » n'est pas spécifique au travail : elle est en jeu dans toutes les luttes sociales entre des groupes s'efforçant tous de valoriser symboliquement leur mode de vie et de démontrer leur utilité sociale⁵⁶⁵. Surtout, il nous semble que décrire le travail comme processus de valorisation des capacités laisse sous silence le travail comme activité : « à quelles conditions une activité peut-elle offrir à un individu une occasion de donner une valeur sociale à ses capacités⁵⁶⁶ », par exemple ? C'est pourquoi la prise en compte de la reconnaissance permet d'identifier certaines des conséquences sociales du travail (la visibilité des capacités, l'insertion dans une communauté de valeurs, l'estime de soi), mais ne définit toujours pas l'essence de « la relation » qui fait le cœur du travail.

Deuxièmement, il nous paraît central d'étendre ce que nous appelons « la relation » à une réalité plus large que l'échange langagier. L'être humain est certes un être de langage, mais il est

⁵⁶³ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, traduit de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2000.

⁵⁶⁴ Emmanuel Renault, « Reconnaissance et travail », *Travailler*, vol. 18, n° 2, 2007, pp. 119-135.

⁵⁶⁵ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *op.cit.*, p. 154.

⁵⁶⁶ Emmanuel Renault, « Reconnaissance et travail », *op.cit.*

fécond pour la suite de notre thèse de se placer dans le sillage d'une anthropologie relationnelle qui ne soit pas seulement langagière. Quand Augustin Berque affirme par exemple que « l'être humain est un être géographique⁵⁶⁷ », il propose précisément de replacer « la relation » dans le vécu avant qu'elle ne soit dans le dire.

« L'illusion dont il faut se départir, c'est que nous serions devant les choses comme des astrophysiciens, qui connaîtrions d'abord leur aspect matériel, puis plaquerions dessus du symbolique, à commencer par un nom. D'abord il y aurait l'objet, plus tard la chose représentée, dite et socialement significative. Cela, c'est l'illusion moderne, qui renverse le monde en univers, comme si nous pratiquions la physique avant de la vivre. Dans sa concrétude première, une chose est au contraire toujours déjà symbolique⁵⁶⁸. »

En d'autres termes, toucher (et donc travailler), ce n'est pas d'abord savoir, mais être touché. Certes, l'on pourrait dire que Berque et Habermas ne sont pas en opposition, puisque le vécu passe toujours par la conscience de ce vécu, et donc par le langage. Par exemple, le prix Nobel de médecine, l'Américain Gerald Edelman rappelle :

« Le rapport de l'humain au monde est médiatisé par la représentation du monde portée par le langage. Cette représentation permet à l'humain de faire la différence entre le réel et l'imaginaire, entre le passé, le présent et l'avenir. Elle rend l'humain capable d'inscrire le comportement dans une temporalité longue⁵⁶⁹. »

D'ailleurs, pour Edelman, le lien entre conscience humaine et activité du cerveau est si ténu qu'il ne voit pas l'utilité de passer par le concept d'âme substantielle différente du corps. Peu importe : ce qui nous intéresse ici est de rappeler que si mise en mots il y a, c'est pour exprimer une expérience, un vécu, et non seulement *pour parler*. Or, cela a des conséquences importantes sur la conceptualisation du travail : si le travailleur communique avec les autres travailleurs de façon langagière pour arriver à un consensus (modèle habermassien étendu au sous-système « travail »), le travail peut se concevoir comme une extériorisation de chaque travailleur, une humanisation du monde, une subjectivation de l'environnement. Mais si le travailleur vit « la relation » avant de savoir la dire, et la vit avec les autres travailleurs autant qu'avec le reste de l'environnement, alors ce qui est premier n'est pas la transformation et l'extension de soi à la matière, mais bien la rencontre. C'est pourquoi Augustin Berque refuse l'appropriation comme

⁵⁶⁷ Augustin Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 1987, p. 10.

⁵⁶⁸ Augustin Berque, *Écoumène, op.cit.*, p. 152.

⁵⁶⁹ Gerald M. Edelman, *Biologie de la conscience*, Paris, Odile Jacob, 1992, cité par Bernard Feltz, « Écologie, création, modernité. Une lecture philosophique de la crise écologique », *Recherches de Science Religieuse*, 107/4, 2019, pp. 617-636.

unique mode d'être : le vécu du travail n'est d'abord pas un placage du moi (mon être, ma symbolique, et mon projet transformateur) sur l'environnement qui me préexiste, et donc pas d'abord une maîtrise. En cela, il invite à développer une « intériorité », pouvant se comprendre comme une relation à l'âme (qui n'est pas absolument distincte du corps, mais qui n'y est pas non plus assimilable) : nous sommes biaisés, dit-il, par la culture dominante de l'Europe moderne, qui se soucie de « maîtriser des objets plus que [...] de dominer notre être, à commencer par notre vie intérieure et notre corporéité⁵⁷⁰ ». Cette intériorité accompagne le mouvement d'extériorité qu'est la transformation technique. C'est d'ailleurs en cela qu'Augustin Berque se distingue le plus nettement de la ligne de Leroi-Gourhan : pour ce dernier, l'extériorisation du corps animal se fait aussi bien par la technique que par le symbole. Mais chez Berque, la technique est une extériorisation prolongeant notre corporéité hors de notre corps, jusqu'au bout du monde, tandis que le symbole est au contraire une intériorisation, rapatriant le monde au sein de notre corps. La projection technique et l'introjection symbolique sont deux mouvements inverses, comme une pulsation existentielle qui fait que le monde *nous importe*⁵⁷¹.

Si bien que le travail, du fait de sa dimension relationnelle, implique toujours une physicalité – même s'il n'est pas manuel. Cet aspect est d'ailleurs questionné par le déploiement du travail numérique et du télétravail. Dans les mots de Jacques Derrida déjà, on observe « une réduction asymptotique du temps de travail, comme temps de travail en temps réel et localisé au même lieu que le corps du travailleur⁵⁷² ».

L'initiative « Étonnants Travailleurs ! », issue du courant ergonomique, propose précisément de tenter de *saisir* l'activité – comme le feu saisit la viande : comment est-on actif ? Comment fait-on un choix ? Qu'est-ce qui nous détermine ? Qu'est-ce que cela dit de nous, individuellement et collectivement ? Comment nos choix résonnent-ils en nous ? Les rencontres annuelles partent d'un même constat : la science ne sait pas parler de l'activité, parce qu'il s'agit d'une expérience intérieure, communicable dans la relation et l'amitié, mais pas dans la froideur de la science. Par exemple, pendant la rencontre d'Étonnants Travailleurs en 2019, un vigneron partage son expérience annuelle de la taille de sa vigne : il coupe des sarments, afin de réguler la future qualité et quantité de la récolte, de sculpter le pied (le garder dans le sens du rang), et d'en allonger la longévité. La taille implique donc de sélectionner les

⁵⁷⁰ Augustin Berque, *Écoumène*, *op.cit.*, p. 160.

⁵⁷¹ Augustin Berque, *Écoumène*, *op.cit.*, p. 208.

⁵⁷² Jacques Derrida, *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001, p. 58.

bourgeons à couper, mais aussi, puisqu'il souhaite une pratique respectueuse de sa vigne, de suivre le flux de la sève. Si bien que chaque cep est un cas particulier, et qu'il ne suffit jamais de suivre un mode d'emploi. Des dizaines de critères entrent en jeu pour chaque coup d'outil, et malgré un rythme rapide (entre 50 et 100 ceps à l'heure) il faut beaucoup d'habitude pour « sentir » et savoir se projeter dans le futur. La conclusion de ce partage est que cette activité est inracontable, sinon à expliquer lentement chacun de ses choix, et de prendre en compte les choix que la vigne pose, elle aussi (ses bourgeons inattendus par exemple). C'est la seule façon d'expliquer que les formes des vignes varient selon la personne qui taille.

De façon similaire, un autre participant partage sa fiche de poste (ambulancier privé, et prestataire de services pour les hôpitaux et le Samu), et montre à quel point son activité diffère d'une quelconque liste d'actions. Il raconte une urgence : un homme a appelé pour douleurs thoraciques et essoufflement. Il est très énervé. Pour l'ambulancier, il s'agit d'abord de le détendre, avant de pouvoir commencer l'interrogatoire ; après quoi, il peut appeler le médecin pour prévoir la suite des événements. Si bien que préparer aux soins par un bavardage rassurant et beaucoup d'explications fait déjà partie du soin. Là encore, le hiatus entre la description du métier et le réel de l'activité est palpable : un « bon ambulancier » n'est pas seulement celui qui transporte des corps. Cela nous amène à confirmer que l'activité n'est pas le fait de *faire* quelque chose, mais d'entrer en relation avec.

Quand Jean-François Billeter cite le charon de Tchouang-Tseu, c'est pour exprimer cette activité que l'on « sait faire » par expérience, par approximations successives, et qui n'est pas réductible à une explication générale et causale :

« Quand je taille une roue et que j'attaque trop doucement, mon corps ne mord pas. Quand j'attaque trop fort, il s'arrête [dans le bois]. Entre force et douceur, la main trouve, et l'esprit répond. Il y a un tour que je ne puis exprimer par des mots⁵⁷³. »

Le geste n'est pas indicible ou inconnaissable, mais il ne peut être transmis par la parole, cette connaissance n'est pas de nature discursive. C'est pourquoi la qualité relationnelle que nous essayons de définir n'est pas de nature communicationnelle. Elle est propre à l'activité, et l'on doit la surprendre pour pouvoir la décrire. Dans les mots de Stéphane Haber :

« Dans la saisie de gestes et de postures, [...] il n'y a pas reconstruction intellectuelle d'un sens vécu, encore moins connaissance par analogie ; mais l'intersubjectivité signifie que ma présence au monde est modelée par les prestations de mon corps, qu'il faut donc penser le

⁵⁷³ Jean-François Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris, Éditions Allia, 2002, p. 21.

rapport à autrui d'abord en termes de symbiose, de sympathie, de résonance mutuelle entre les corps, impliquant la divination de ce qui passe chez l'autre à partir du savoir implicite que la chair a d'elle-même⁵⁷⁴. »

« La relation » n'est donc pas seulement intersubjective par le langage, et n'est pas non plus une relation stratégique. Elle tient en partie du troisième type de lien d'Axel Honneth, mais ne s'y réduit pas, puisqu'elle fait aussi entrer en jeu l'environnement préexistant au travail, la matière, et les être non-humains⁵⁷⁵. En effet, si la relation existe d'abord du fait d'une intercorporalité (et non du fait du linguistique ou même du pré-linguistique), elle est aussi envisageable avec des animaux, par exemple.

« Il y a bien, primordialement, interaction possible avec l'animal plutôt qu'action sur lui, dans la mesure où mon rapport *avec* lui repose au moins en partie sur une compréhension empathique, celle qui lie des êtres qui, parce qu'ils sont d'abord des organismes vivants, déploient en le sachant des façons de se débrouiller dans le monde qui font écho les uns aux autres⁵⁷⁶ ».

Cette interaction avec les non-humains ne s'explique pas seulement par une analogie entre devoirs moraux et devoirs envers les bêtes, comme le développe Habermas⁵⁷⁷ ; comme s'il y avait une compréhension discursive préfigurée dans la compréhension préreflexive (Stéphane Haber parle même de quasi-normativité de l'interaction homme-animal⁵⁷⁸). Si bien qu'il nous faudra dans les parties suivantes (suite du chapitre 4 et chapitre 5) comprendre ce qu'il y a *au sein de l'activité* de travail qui tient de la relation à un milieu (humain et non-humain). Car l'usage de soi dans le travail implique la production d'un monde qui n'est pas seulement une production au sens usinier de Marx, mais une relation personnelle à un environnement qui préexiste à celui ou celle qui travaille.

⁵⁷⁴ Stéphane Haber, *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, pp. 205-221.

⁵⁷⁵ Marco Angella complète la pensée d'Axel Honneth à ce sujet, et tente d'étendre la pensée sur la reconnaissance au monde non-humain, principalement en y ajoutant les travaux du psychanalyste Harold Searle sur la nécessité de l'interaction avec le monde non-humain dans le développement de l'être humain. Voir Marco Angella, « Axel Honneth, Reification and "Nature" », *Radical Philosophy Review*, vol. 22, n°1, 2019, pp. 1-30.

⁵⁷⁶ *Ibid.*

⁵⁷⁷ « Nous avons des devoirs [à l'égard des bêtes] qui sont *analogues* à nos devoirs moraux, parce que comme eux, ils s'enracinent dans les présuppositions de l'agir communicationnel » (Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, traduit de l'allemand par Mark Hunyadi, Paris, Cerf, 1995, p. 198).

⁵⁷⁸ Stéphane Haber, « Éthique de la discussion », *op.cit.*

2. La relation, essence du travail

« À travers tous les êtres s'étend l'unique espace : l'espace interne du monde.

Les oiseaux volent en silence à travers nous⁵⁷⁹ ».

En cessant de prendre les êtres non-humains pour des objets (voir chapitre 1), une question se pose : comment interagir avec ce monde empli de puissances d'agir ? Si nous pouvons fréquemment être affectés par les « choses », nous avançons ici que le travail est le seul lieu d'une relation *réciproque*, qui nous permet à notre tour de toucher, façonner, transformer ces choses.

Notons qu'une telle approche rend impossible la réduction du travail à sa dimension négative d'effort, à sa dimension positive d'accomplissement personnel, ou à sa dimension pratique de transformation du monde. Au contraire, il s'agit de concevoir le travail comme activité, à la façon des ergonomes comme Yves Schwartz ou Yves Clot, et de postuler que cette activité est relation – c'est-à-dire que la relation n'est pas une conséquence de l'activité, mais sa substance.

Il apparaît alors que le travail est un lieu où se joue une relation privilégiée du sujet avec les autres êtres (les autres humains, les non-humains, et ce que nous pouvons appeler « transcendance »). Or le fait que ces autres êtres soient en souffrance, qu'il y ait une « clameur de la terre » et une « clameur des pauvres » (LS 49) vient interroger la qualité de cette relation et la manière de l'envisager, de la comprendre, de la gérer. Au plan de sa nature même, est-ce une relation unilatérale ou de réciprocité, une relation d'activité ou de passivité ? Sur le plan éthique, va-t-elle dans le sens de la maîtrise, du contrôle, de la domination ? Ou bien du lien, de la collaboration ?

⁵⁷⁹ Rainer Maria Rilke, cité par Michel Haar, *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Paris, L'Herne, 1986, p. 246. En version originale : "Durch alle Wesen reicht der eine Raum: Weltinnenraum. / Die Vögel fliegen still durch uns hindurch".

2.1. Travail-relation, travail-alliance

Le travail envisagé par le pape François ne trouve pas d'abord sa valeur dans son caractère transformatif ou productif, mais plutôt en tant qu'il est un lieu d'alliance : avec Dieu dans son projet créateur, avec Dieu par l'intermédiaire de ce qui est transformé par le travail, et avec les autres êtres (humains et non-humains). Si bien que, si la valeur du travail ne se trouve pas dans sa fin-effet, elle n'est pas non plus dans le travail *en soi*, en tant que processus (voir point 2 du chapitre 2). Le processus de travail est valorisé par François, mais spécifiquement en tant que point de rencontre entre faire, agir, et contempler, et dans sa capacité relationnelle (comme on le verra dans la partie 2). Il faut ici noter que cette redéfinition de la valeur du travail entraîne une réflexion sur le cadre socio-économique dans lequel ce même travail s'inscrit. Faut-il en effet prévoir une sortie du productivisme ? Ou bien faut-il imaginer la définition d'une « bonne croissance » ? Il faut, cela est certain, sortir du prisme de la valeur-travail chère à Smith ou Ricardo : la valeur d'un bien ne peut pas être définie objectivement par le travail qu'il a nécessité, puisque le travail n'est pas limité à son aspect productif. D'ailleurs, on peut lire dans le document émanant du Vatican sur les questions économiques et financières (2018) :

« En fait, dire que l'action humaine est neutre ou dégagee de toute conception fondamentale – même dans la sphère économique – c'est toujours impliquer une compréhension de l'homme et du monde, qui révèle ou non sa positivité à travers les effets et le développement produits. Dans cette ligne, notre époque a montré l'essoufflement d'une vision individualiste de l'homme pris surtout comme un consommateur, dont le profit consisterait avant tout à optimiser ses gains pécuniaires. En réalité, la personne humaine est dotée singulièrement d'un caractère relationnel [...] essentiellement marqué par une rationalité qui résiste à toute réduction chosifiant ses besoins fondamentaux. À ce sujet, il n'est plus possible de passer sous silence qu'il existe de nos jours une tendance à déshumaniser tous les échanges de "biens", en les réduisant à de simples échanges de "choses". En réalité, il est évident que l'enjeu de la transmission des biens entre des personnes n'est pas seulement d'ordre matériel, car les biens matériels sont souvent le véhicule de biens immatériels, dont la présence ou l'absence effective détermine de manière décisive la qualité même des rapports économiques (par exemple, la confiance, l'équité, la coopération...). C'est précisément à ce niveau que la logique du don sans contrepartie peut se comprendre non comme une alternative, mais comme une réalité inséparable et complémentaire de celle de l'échange de biens équivalents » (OPQ 9).

La critique de Marx à ce sujet montre bien que cette conception de la valeur est indissociable du capitalisme. Quand le Marx du *Capital* explique le capitalisme en effet, il rappelle bien que

le travail n'a pas de valeur en soi, mais est la source de la valeur de l'objet produit, et se mesure par sa durée (une valeur que les bourgeois capitalistes s'approprient exclusivement). Dans son *Anti-Dühring*, Engels va même jusqu'à préciser que la valeur n'a plus de sens dans le socialisme :

« dans les conditions supposées plus haut, la société n'attribue pas non plus de valeurs aux produits. Elle n'exprimera pas le fait simple que les cent mètres carrés de tissu ont demandé pour leur production, disons mille heures de travail, sous cette forme louche et absurde qu'ils vaudraient mille heures de travail. [...] Les gens régleront tout très simplement sans intervention de la fameuse "valeur". [...] La forme de valeur des produits contient déjà en germe toute la forme capitaliste de production, l'antagonisme entre capitaliste et salarié, l'armée industrielle de réserve, les crises. Par conséquent, vouloir abolir la forme de production capitaliste en instaurant la "vraie valeur", c'est vouloir abolir le catholicisme en instaurant le "vrai" pape, ou instaurer une société dans laquelle les producteurs dominent enfin un jour leur produit, par la mise en œuvre conséquente d'une catégorie économique qui est l'expression la plus ample de l'asservissement du producteur à son propre produit⁵⁸⁰. »

Comme on le lit dans cet extrait, et en opposition au marxisme traditionnel, le socialisme ici espéré est donc conçu comme nécessitant plus qu'une transformation du mode de distribution (la valeur devant se répartir parmi les ouvriers et non disparaître dans les mains des capitalistes) : c'est le travail lui-même, en tant que source de la valeur, qui doit être repensé. C'est le sens de la lecture de Marx par Moishe Postone⁵⁸¹ : il y précise que la critique de Marx envers le travail concerne le travail en tant qu'invention du capitalisme, et non le travail en général⁵⁸², si bien qu'il faut imaginer quelle place et quels rôles pourrait avoir le travail dans une société qui ne serait pas déterminée par la marchandise. Dans le capitalisme, le travail est central, il sert de moyen par lequel on acquiert les produits des autres, et il détermine les rapports sociaux. Dans les autres sociétés au contraire, « le travail est distribué par des rapports sociaux manifestes⁵⁸³ », ces rapports sociaux lui préexistent, ce qui diminue largement son importance et sa centralité. Pour Postone, il faut donc rompre avec la conception capitaliste du travail, c'est-à-dire avec sa centralité, et envisager une forme de vie « où le travail cesserait de

⁵⁸⁰ Friedrich Engels, *Anti-Dühring. Monsieur Eugen Dühring bouleverse la science*, 1878, [en ligne] <<https://www.marxists.org/francais/engels/works/1878/06/fe18780611.htm>> (consulté le 20 décembre 2022)

⁵⁸¹ Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, op. cit.

⁵⁸² C'est aussi l'hypothèse de Gorz : la notion de travail a une historicité, et le travail est contaminé par le capitalisme. Voir en particulier *Métamorphoses du travail*, op.cit.

⁵⁸³ Dominique Méda, « Moishe Postone, Temps, travail et domination sociale, 2009, Éditions Mille et une nuits, Paris, 587 p. », *Revue Française de Socio-Économie*, vol. 6, n° 2, 2010, pp. 175-182.

jouer un rôle socialement médiatisant⁵⁸⁴ ». Il s'agit de *se libérer du travail*, en abolissant la partie qui n'était développée qu'en tant que source de la valeur (une production pour la production) ; mais aussi de *libérer le travail*, en soumettant le travail restant, celui qui permet de satisfaire les besoins humains, au principe social de rotation, pour qu'il soit plus intéressant, plus gratifiant, et plus varié⁵⁸⁵.

Pour autant, toute la doctrine sociale de l'Église, y compris celle de François, insiste sur la centralité du travail dans la vie humaine. Par exemple dans *Laudato si'* : « Nous sommes appelés au travail dès notre création » (LS 128). Si bien que la critique marxienne de l'aliénation du travail par le capitalisme est utile pour envisager un travail libéré de son cadre productif, mais nous devons abandonner Marx dans sa vision du futur du travail dans la société communiste. Car que veut dire l'insistance de François sur l'aspect relationnel (et non productif ou transformatif) du travail ? Doit-on imaginer une société dans laquelle rien n'est produit, rien n'est transformé ?

La lecture de Marx par Postone conduit à imaginer une augmentation de la richesse (croissance et gains de productivité, grâce à la technique) sans détour par la valeur, et donc avec un temps de travail réduit au strict nécessaire et libéré de son aliénation sociale. Dominique Méda critique cette interprétation, et nous la suivons : Postone est très peu clair lorsqu'il évoque la possibilité d'une « forme de croissance économique qui ne serait pas nécessairement diamétralement opposée aux intérêts écologiques de l'humanité⁵⁸⁶ ». Sauf à en changer radicalement la définition, la croissance économique témoigne toujours d'une tendance du capitalisme à ruiner la nature⁵⁸⁷.

La lecture de *Laudato si'* ne permet pas de conclure sur le même ton que Postone. Le pape propose bien de passer « au-delà des intérêts limités des entreprises et d'une rationalité économique discutable » (LS 127), c'est-à-dire qu'il y a bien une critique de l'aliénation du travail par le productivisme. Le travail n'est donc pas *en soi* instrumental et aliéné, comme Horkheimer ou Habermas ont pu l'affirmer : la sortie du schème capitaliste permettrait de le libérer de cette aliénation. Il faut ainsi en effet repenser le rôle et la place du travail, et se détacher de la confusion entre travail sous le capitalisme et travail en général. Mais le monde imaginé par Postone est un monde dans lequel on travaille le moins possible tout en restant

⁵⁸⁴ Moishe Postone, *op.cit.*, p. 529.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 532.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 530.

⁵⁸⁷ Dominique Méda, « Moishe Postone », *op.cit.*

dans un schéma de croissance et de gain de productivité. La confiance en la technique pour produire plus en travaillant moins est précisément critiquée par les papes, en particulier Jean-Paul II et François. « On ne doit pas chercher à ce que le progrès technologique remplace de plus en plus le travail humain, car ainsi l'humanité se dégraderait elle-même » (LS 128). De façon plus détaillée dans *Laborem exercens* :

« Le développement de l'industrie et des divers secteurs connexes, jusqu'aux technologies les plus modernes de l'électronique, spécialement dans le domaine de la miniaturisation, de l'informatique, de la télématique, etc., montre le rôle immense qu'assume justement, dans l'interaction du sujet et de l'objet du travail (au sens le plus large du mot), cette alliée du travail, engendrée par la pensée de l'homme, qu'est la technique. Entendue dans ce cas, non comme une capacité ou une aptitude au travail, mais comme *un ensemble d'instruments* dont l'homme se sert dans son travail, la technique est indubitablement une alliée de l'homme. Elle lui facilite le travail, le perfectionne, l'accélère et le multiplie. Elle favorise l'augmentation de la quantité des produits du travail, et elle perfectionne également la qualité de beaucoup d'entre eux. C'est un fait, par ailleurs, qu'en certains cas, cette alliée qu'est la technique peut aussi se transformer en quasi-adversaire de l'homme, par exemple lorsque la mécanisation du travail « supplante » l'homme en lui ôtant toute satisfaction personnelle, et toute incitation à la créativité et à la responsabilité, lorsqu'elle supprime l'emploi de nombreux travailleurs ou lorsque, par l'exaltation de la machine, elle réduit l'homme à en être l'esclave. » (LE 5).

L'encyclique *Laudato si'* manque certes de cohérence. L'on y trouve d'abord un travail-relation qui permet la contemplation et le soin, et une comparaison avec le monachisme (LS 124-126), puis, sans transition, l'importance que chacun ait accès au travail, et pour cela, « de promouvoir une économie qui favorise la diversité productive et la créativité entrepreneuriale » (LS 129). Il semble que la post-croissance côtoie le capitalisme vert. Nous adressons aux rédacteurs de *Laudato si'* la même critique que celle que Dominique Méda formule envers Postone :

« On ne peut pas distinguer clairement « une “bonne” production, une “bonne” dynamique d'accumulation, une bonne croissance, de bons gains de productivité permettant d'augmenter directement la richesse sociale sans passer par la valeur⁵⁸⁸ ». »

Une société basée sur la croissance, quelle qu'en soit la nature, ne situe pas le travail d'abord comme relation, mais toujours comme production. « S'il semble bien que l'on ne puisse pas avoir de capitalisme sans productivisme, peut-on avoir un bon productivisme sans capitalisme

⁵⁸⁸ Dominique Méda, « Est-il possible de libérer le travail ? », *Le Philosophoire*, vol. 34, n° 2, 2010, pp. 55-69.

et sans les effets pervers du capitalisme⁵⁸⁹ ? ». En effet, la position de Postone (et l'ambivalence de *Laudato si'*) ne sont pas conciliables avec les travaux, de plus en plus nombreux, qui montrent que la croissance actuelle et l'obsession de réaliser des gains de productivité contribuent à dégrader la planète⁵⁹⁰.

Par ailleurs, Méda pose la question de la nature du travail chez Postone : libéré de l'aliénation de la production, mais toujours au service de l'augmentation de la productivité. De quel travail parle-t-on ? C'est comme si l'abolition de la domination sociale conduisait chacun à choisir de soi-même une activité en accord avec l'objectif d'augmentation de la production et de la productivité. En définitive, il n'apporte pas de réponse à la critique menée par Gorz dans *Métamorphoses du travail. Quête du sens* (chapitre « L'utopie du travail chez Marx ») :

« Les deux présupposés fondamentaux de cette utopie sont : Sur le plan politique, que les rigidités et contraintes physiques de la machine sociale peuvent être supprimées [...]. Sur le plan existentiel, que l'activité personnelle autonome et le travail social peuvent coïncider au point de ne faire qu'un. Chaque individu doit pouvoir, par et dans son travail, s'identifier personnellement avec la totalité indivise de tous (avec le « travailleur collectif productif ») et trouver dans cette identification son accomplissement personnel total⁵⁹¹ ».

Dans le *Manifeste pour un travail décent et durable*, les participants à la recherche-action TTE ont conclu qu'il faut se défaire de l'idée que c'est la croissance qui mesure la richesse. Tout en rappelant l'importance anthropologique du travail (en contraste ici avec Postone), le *Manifeste* exprime que la valorisation sociale et économique des activités de travail ne devrait pas se faire en fonction de leur contribution à la croissance, mais en fonction de leur plus-value sociale et/ou environnementale. On peut y lire par exemple « la valeur économique ne subsume pas tout le bien commun. Le bien commun, compris comme le bien de chaque travailleur et le bien de tous, doit être l'objectif du travail ». Enfin, le travail est vu d'abord comme lieu de relation et de solidarité.

Si la recherche-action a abouti à ces résultats, c'est en écho à la centralité du travail dans la doctrine sociale de l'Église, mêlée à une ambition de le redéfinir comme relation et comme soin chez le pape François (centrage sur l'aspect « subjectif-crétif » du travail, voir chapitre 2, point 1.2.).

⁵⁸⁹ Dominique Méda, *ibid.*

⁵⁹⁰ Voir par exemple Tim Jackson, *Prosperité sans croissance. Les fondations pour l'économie de demain*, traduit par André Verkaeren, Paris, De Boeck, 2017.

⁵⁹¹ André Gorz, *Métamorphoses du travail. Quête du sens*, Paris, Galilée, 1991, p. 44.

2.2. *Le travail-création est une relation qui maintient dans l'être*

Comme nous l'avons vu au premier chapitre, le travail peut être conçu, dans la tradition catholique, comme une participation à la créativité divine continue (chapitre 1, point 3). S'il est ainsi compris comme création, ou plutôt comme collaboration à la création continuée de Dieu, sa finalité n'est pas dans la réalisation d'une fin indépendante (chapitre 3, point 3). Ces réflexions posent déjà les bases d'un travail-relation, qui n'a pas pour essence la production ou la fabrication. La *poiesis* (le faire, l'habilité technique, la création d'un objet fini) ne peut se dissocier de la *praxis* (l'agir, la raison pratique, l'action dont la fin est son processus et non son aboutissement), tel que démontré au chapitre 2 (point 2).

De fait, à la suite de Thomas d'Aquin, la tradition chrétienne conçoit la création divine non pas comme une mutation définitive de quelque chose en quelque chose d'autre de fixe et de finalisé, mais comme une relation entre Dieu (cause première) et les créatures (causes secondes). Ces causes secondes ne sont pas cr ees une fois pour toutes : elles restent liées à leur cause première qui les maintient dans l'être, elles sont dynamiques et en mouvement, mais elles sont aussi autonomes. Si bien que les œuvres de Dieu ne sont pas à contempler telles qu'elles ont été cr ees au commencement du temps, car ce commencement n'est pas une origine, un événement historique, mais plutôt l'acte par lequel Dieu pourvoit et soutient le monde. Le commencement est sans cesse recommencé, les œuvres sont sans cesse en train d'être cr ees, et la création est un mystère de tout instant, puisqu'elle est le mystère de l'être.  tre crée n'est donc pas commencer à être, mais dépendre de l'être.

« La création n'est pas proprement une mutation, mais une certaine relation de la chose cr ee à son créateur, dont elle dépend dans son  tre⁵⁹² ».

C'est ainsi que, dans la tradition chrétienne, l'éternel soutient le monde, en lui confiant l'être à tout instant. Augustin d'Hippone le formule ainsi :

« Dieu en effet aime sa créature à deux titres : il veut qu'elle reçoive et qu'elle conserve l'existence. Ainsi, quand "l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux", c'était pour communiquer

⁵⁹² Thomas d'Aquin, *Abrégé de théologie. Compendium theologiae*, Paris, Cerf, 2007, chapitre 99.

cette existence ; et, quand “Dieu vit que tout était bien”, c’était pour en rendre le bienfait durable⁵⁹³. »

Le travail compris comme participation à la créativité divine continuée tient donc également de la relation : c’est le développement et le maintien dans l’être d’une chose ou d’un être, et c’est une rencontre avec Dieu agissant dans cet être ou cette chose.

2.3. *L’attention : un dialogue*

La théologie augustinienne est ici d’un apport précieux, en tant qu’Augustin développe une façon d’être au monde comme une dynamique de question-réponse. Dans ses *Confessions*, il indique que ce n’est pas l’humain qui répond aux questions muettes des choses, mais bien les choses qui répondent à l’attention qu’on leur porte – et en ce sens, la réponse précède la question.

« Mon interrogation, c’était mon attention ; et leur réponse leur beauté⁵⁹⁴ ».

Nous introduisons ici ce concept d’attention, que nous développerons entre autres avec Simone Weil dans la section suivante : l’attention comme l’attitude qui permet le dialogue. C’est la raison pour laquelle Augustin peut concevoir le travail comme une relation : il y a dans le travail agricole en particulier un *dialogue opératif* avec la nature, où nos questions sont des actes, et la réponse de la nature son propre développement en retour.

Ce dialogue opératif est source de joie pour le travailleur, et de fécondité pour ce qui est travaillé. C’est ainsi que, parlant de l’homme placé par Dieu dans le jardin pour le cultiver et le garder, Augustin commente :

« De quel travail, de quelle surveillance peut-il être question ? Dieu a-t-il voulu que le premier homme se livrât à l’agriculture ? Ne serait-il pas invraisemblable qu’il l’eût condamné au travail avant sa faute ? On pourrait le penser, si l’expérience ne démontrait pas que l’homme parfois prend un plaisir si vif à travailler la terre, que c’est un supplice pour lui d’être arraché à cette occupation. Or, l’attrait attaché à l’agriculture était bien plus vif encore à une époque où la terre

⁵⁹³ Augustin d’Hippone, « De la Genèse au sens littéral », in Abbé Raulx (dir.), *Œuvres complètes de Saint Augustin*, t. 4, livre I, p. 13.

⁵⁹⁴ Augustin d’Hippone, *Les confessions*, traduit par Eugène Tréhorel et Guilhem Bouissou Paris, Desclée de Brouwer, 1962, X, VI, 9, p. 156.

et le ciel avaient une perpétuelle bénignité. Ce n'était point un travail écrasant, mais comme un épanouissement de l'activité, charm e de voir les créations divines prendre avec son concours un aspect plus vivant et une fécondité nouvelle : c'était un sujet perpétuel de louer le Créateur lui-même, pour ce don de l'activité qu'il avait fait à l' me unie à un corps, pour cette faculté qui s'exerçait dans la mesure du plaisir et non à contre-cœur pour satisfaire aux besoins inférieurs du corps⁵⁹⁵ ».

Le travail ne suscite *en soi* aucune réponse, comme si l'on était entre deux humains ; mais il découvre une réponse toujours déjà là, et à laquelle le travailleur n'a fait que devenir attentif. Cette réponse des choses, devant toute question, permet en outre un dialogue avec le Créateur ; en cela, il s'agit autant d'une réponse à une question (*answer*) que d'une réponse à un appel (*response*)⁵⁹⁶.

Concevoir, comme nous venons de le faire, que l'attention dans le travail permet un dialogue opératif avec la nature implique également que les choses deviennent nos interlocuteurs, si bien que l'on pourra toujours transformer, violenter ou détruire une chose, on ne peut jamais « l'appivoiser ou la dresser de façon à en faire seulement un appendice ou un miroir de [s]oi-même, comme un animal domestique⁵⁹⁷ ». Cela renseigne autant sur ces interlocuteurs que le sujet travaillant lui-même : l'humain ne peut pas entamer ce dialogue s'il se positionne en surplomb, ni s'il a en tête une transformation uniquement et non une relation. Comme le formule Corine Pelluchon lorsqu'elle parle de l'attention :

« Le fait d'appréhender l'existence à la lumière de la réceptivité, et pas seulement du projet, et de montrer que le sujet, dès qu'il mange ou occupe l'espace, est toujours en rapport avec les autres êtres humains ou non humains, passés, présents et futurs, renouvelle la manière dont on conçoit la condition humaine⁵⁹⁸. »

Se rendre attentifs à la nature, par exemple par le travail, c'est donc dans la tradition catholique comme en faire l'exégèse, lutter avec elle pour entendre ce qu'elle a à dire. De la même manière, l'exégète de la Bible lutte avec le texte et avec Celui qui parle en lui, comme Jacob lutte avec l'ange – selon l'image du théologien spirituel du XII  siècle Rupert de Deutz, dans la préface de son commentaire sur le Cantique des cantiques⁵⁹⁹. Dans cette image, le texte se débat, résiste à notre interprétation et se dérobe à nous. Finalement, le travail interprétatif,

⁵⁹⁵ Augustin d'Hippone, « De la Genèse au sens littéral », *op.cit.*, livre VIII, p. 336.

⁵⁹⁶ Jean-Louis Chrétien, « Première conférence. Phénoménologie de la réponse », *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, pp. 1-35.

⁵⁹⁷ Jean-Louis Chrétien, *op.cit.*, p. 10.

⁵⁹⁸ Corine Pelluchon, * thique de la considération*, Paris, Seuil, 2018, p. 62.

⁵⁹⁹ Rupert de Deutz, *Commentaria in Canticum canticorum*, Turnhout,  d. Haacke, 1974, pp. 5-6.

quand il advient, fait venir au lecteur une voix qui le précède, et qui s'éclaire elle-même. Pour Rupert de Deutz, la Bible s'interprète elle-même à travers nous quand nous osons un corps à corps avec elle. Pour Augustin, ainsi en va-t-il aussi du livre de la nature.

2.4. *L'attention : une poiesis poétique*

Le fait que « Dieu insuffle l'être constamment⁶⁰⁰ » implique que l'être des choses est actif⁶⁰¹ et non pas statique, et qu'il ne peut se laisser saisir une fois pour toute. Ce que nous avons exposé jusqu'ici nous pousse à conclure que l'être des choses n'est perceptible que si l'on y est attentif – et nous avons donné l'exemple de l'attention permise par le travail. Nous voyons quotidiennement que les choses existent, mais il faut leur être attentif pour sentir qu'elles sont. Il faut une écoute, une perception, qui est d'abord une mise à distance. Une attention comme une tension vers ce qui est susceptible de venir, une attention comme une attente de Révélation : un dévoilement de ce qui est déjà là. Il nous a ainsi semblé, dans la recherche-action TTE, que le travail était un *lieu privilégié* pour entendre ce que le pape François appelle « la clameur des pauvres et la clameur de la terre » (LS 49), auxquelles nous sommes d'ordinaire sourds.

Dans un ouvrage issu d'un séminaire de recherche sur « Esthétique et Théologie » (Centre Sèvres, Institut Catholique de Paris, Collège des Bernardins)⁶⁰², le théologien Jérôme Alexandre et le philosophe Alain Cugno s'intéressent à cette expérience relationnelle permise par l'attention. L'attention ouvre à une révélation, à un dévoilement, et est donc entièrement une expérience esthétique. L'attention est une recherche, une attente, un désir implicite de l'esprit de voir se révéler à lui une vérité inconnue. Comme le développera Simone Weil, l'attention est à l'ordre intellectuel ce que la prière est à l'ordre spirituel. C'est une expérience de foi, de nature artistique, comme lorsque l'on écoute une musique et que l'on y reconnaît un je-ne-sais-quoi que l'on attendait. Comme Jean-Louis Chrétien l'exprimait plus haut, c'est une réponse toujours déjà là à la question que pose notre attention.

⁶⁰⁰ Thomas d'Aquin, « Questions disputées sur la puissance de Dieu. *De Potentia* », traduit par Raymond Berton, 1984 [en ligne]
<<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/questionsdisputees/questionsdiputeessurlapuissancedieu.htm>>
(consulté le 7 février 2021), q. 3, art. 14, ad s.c. 10.

⁶⁰¹ Chez Thomas d'Aquin, l'être des étants est l'acte de leur essence.

⁶⁰² Jérôme Alexandre et Alain Cugno, *Art, foi, politique : un même acte*, Paris, Hermann Éditeurs, 2017.

« [...] Tout d'un coup un toit, un reflet de soleil sur une pierre, l'odeur d'un chemin me faisaient arrêter par un plaisir particulier qu'ils me donnaient, et aussi parce qu'ils avaient l'air de cacher au-delà de ce que je voyais, quelque chose qu'ils invitaient à venir prendre et que malgré mes efforts je n'arrivais pas à découvrir. Comme je sentais que cela se trouvait en eux, je restais là, immobile, à regarder, à respirer, à tâcher d'aller avec ma pensée au-delà de l'image ou de l'odeur. Et s'il me fallait rattraper mon grand-père, poursuivre ma route, je cherchais à les retrouver, en fermant les yeux ; je m'attachais à me rappeler exactement la ligne du toit, la nuance de la pierre qui, sans que je pusse comprendre pourquoi, m'avaient semblé pleines, prêtes à s'entrouvrir, à me livrer ce dont elles n'étaient qu'un couvercle⁶⁰³ »

Ces quelques lignes de Proust témoignent de la révélation de la nature artistique de la réalité, dans laquelle on pressent un fond, une source. Ces éléments d'apparence modeste sont capables de se déchirer comme le ferait une écorce pour laisser apparaître ce qu'ils cachent et qui n'est rien moins que « la vraie vie⁶⁰⁴ ». Chez le compositeur Igor Stravinsky :

« Toute création suppose à l'origine une sorte d'appétit que fait naître l'avant-goût de la découverte. Cet avant-goût de l'acte créateur accompagne l'intuition d'une inconnue déjà possédée mais non encore intelligible et qui ne sera définie que par l'effort d'une technique vigilante⁶⁰⁵. »

La théologie chrétienne ne dit pas autre chose que cela : les êtres et les choses témoignent de l'absolu, qui est déjà là et pas encore advenu⁶⁰⁶. Chaque objet du monde devient la structure de ce qui attend et se rend sensible à cette attente. Le monde devient le corps de la Révélation. Et par ailleurs, comme nous l'évoquions tout à l'heure avec l'exemple de l'exégète, les Écritures saintes sont perçues elles-mêmes comme des œuvres d'art – sans cesse réinterrogées, sans cesse faisant apparaître de nouvelles interprétations, comme en avance sur les savoirs dont elles sont l'objet.

Nous voulons ici développer l'intuition d'un lien intrinsèque entre la poésie (telle qu'elle est comprise par Heidegger) et la *poiesis* (telle qu'elle est comprise par Simone Weil). Il nous

⁶⁰³ Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, t. 1, *Du côté de chez Swann*, Paris, Gallimard, 1954, pp. 178-182.

⁶⁰⁴ Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, t. 3, *Le temps retrouvé*, Paris, Gallimard, 1954, p. 895.

⁶⁰⁵ Igor Stravinsky, *Poétique musicale*, traduit par Myriam Soumagnac, Paris, Flammarion, 2011, p. 96.

⁶⁰⁶ L'eschatologie chrétienne s'articule autour de ce paradoxe. Le règne de Dieu est un à-venir : « car, je vous le dis, je ne mangerai plus [la Pâque], jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le règne de Dieu » (Lc 22,16) indique que ce règne a quelque chose à voir avec la fin des temps. La prière « que ton règne vienne » (Lc 11,2) laisse imaginer un processus dynamique, un « quelque chose » qui doit venir. Et parallèlement, des versets tels que « Mais si c'est par le doigt de Dieu que j'expulse les démons, c'est donc que le règne de Dieu est arrivé parmi vous » (Lc 11,20) signifient que ce règne est également déjà là. C'est l'expérience de la foi qui permet d'articuler ces deux dimensions du règne - eschatologique et pourtant déjà là.

semble que la révélation esthétique permise par l'attention donne naissance tant à l'une qu'à l'autre, ce qui nous permettra de tenter de les lier. Cette tentative est sous-tendue par l'idée selon laquelle dans le domaine du faire (*poiesis*), l'œuvre par excellence est l'œuvre d'art. In nous semble également que les problèmes environnementaux et sociaux, que nous comprenons avec le pape François comme une valorisation de l'emprise humaine, sont aussi une crise de notre expérience sensible et esthétique du monde, c'est-à-dire une crise de la relation avec les autres, la nature et soi-même. Comme l'exprime Jean-Philippe Pierron : « Toucher et se laisser toucher par la nature dans la douceur des matières molles ou l'énergique ténacité des matières résistantes, c'est être convoqué dans sa présence de vivant, sa subjectivité et ses capacités de réplique sensible aux textures du monde⁶⁰⁷ ».

Poursuivant sa réflexion sur le *dialogue opératif* avec la nature que permet l'attention dans le travail, Jean-Louis Chrétien note que ce dialogue est aussi celui qui s'exprime par la poésie :

« En faisant de la nature, des lieux et des choses nos interlocuteurs, la poésie ne fait que donner voix éclatante à une possibilité qui est celle de tous les hommes, et notre lot commun⁶⁰⁸ ».

Il s'agit donc de comprendre comment l'acte de faire, de transformer ou de produire, présente un aspect similaire à l'acte poétique : la rencontre douloureuse avec la matière ou les mots, en vue de la création d'une œuvre. La Renaissance a inventé l'artiste en le distinguant de l'artisan⁶⁰⁹, mais nous pouvons sans doute encore les penser ensemble⁶¹⁰.

Dans la pensée de Heidegger, l'œuvre poétique est une ouverture de la vérité, et non pas son reflet, ou sa description, son explication. La poésie ne coïncide pas avec ce dont elle parle, mais expose un monde en le rendant présent. L'œuvre poétique, loin d'être une simple expression des sentiments du poète, est un événement de la vérité : non pas la vérité elle-même, mais son

⁶⁰⁷ Jean-Philippe Pierron, « L'art d'être touché. Éloge critique de la main et des métiers à l'heure de la modernité tardive », *Revue française d'éthique appliquée*, vol. 11, n° 1, 2021, pp. 93-105.

⁶⁰⁸ Jean-Louis Chrétien, *op.cit.*, pp. 12-13.

⁶⁰⁹ Voir par exemple Jacques Maritain, *Art et scolastique*, Paris, Librairie de l'Art Catholique, 1920.

⁶¹⁰ Sans souscrire ici au critère arendtien de la permanence pour distinguer travail et œuvre (voir Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 2002), nous pouvons concevoir l'activité humaine comme étant davantage qu'un processus de transformation (*praxis*), mais aussi comme un certain rapport au monde, car le travail est ordonnancement du monde. C'est pourquoi la critique d'Arendt d'une société de travailleurs est pertinente : non pas, selon nous, à cause d'une prééminence moderne du travail sur l'œuvre, mais parce que le temps tend à manquer pour bien faire son travail, et pour réfléchir à son sens et sa vue d'ensemble. Nous sommes d'accord pour prôner, non pas un travail incessant, reproduction de la vie biologique, mais un travail qui présente le soulagement de sa réussite (caractéristique propre à l'œuvre chez Arendt). Sa critique de l'automatisation, à ce sujet, reste d'actualité : un travailleur est plus qu'un engrenage (« le travail n'est pas une marchandise », selon la formule de l'OIT). Nous avançons donc l'idée que ce qu'elle dénigre dans le « travail » est en fait un travail indécent (nombre d'heures, vue partielle du processus, conditions de travail, atomisation, etc.).

éclosion, son ouverture⁶¹¹. Le poème n'informe de rien, ne communique rien, mais ouvre à l'être. C'est ainsi par exemple que Heidegger considère que *Germanie* d'Hölderlin est « tendu vers l'origine, ce poème laisse pressentir le commencement⁶¹² ».

Il nous semble que c'est aussi ce qu'exprime de façon elliptique Paul Valéry dans ses *Cahiers* :

« La poésie doit donner l'idée d'une parfaite pensée. – Ce n'est pas une vraie pensée. Qu'elle soit à la pensée ce que le dessin est à la chose – une convention qui restitue de la chose ce qu'elle a de passagèrement éternel⁶¹³. »

L'acte de travailler, quel qu'il soit, semble bien différent de cela en pratique. Et pourtant, l'effort d'attention est également central dans le travail artistique que dans le travail manuel ou intellectuel. Marx l'exprime dans *Le Capital* : « L'œuvre exige durant toute sa durée, outre l'effort des organes qui agissent, une attention soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté⁶¹⁴ ». Surtout, la philosophe Simone Weil invite à regarder plus loin que la dimension matérielle (« nécessaire ») du travail, et d'y trouver une « beauté » à contempler. Développer la « faculté d'attention » propre à son métier est d'ailleurs précisément l'une des deux conditions qu'elle développe pour que le travail ne soit pas servile (l'autre condition étant de dominer par la pensée le processus de travail)⁶¹⁵. Lorsque ces deux conditions sont réunies, le travail peut être l'occasion d'unir la nécessité et le bien. Plus précisément, l'expérience de l'attention au beau dans le travail se trouve être le seul cas, avec l'amour humain, où s'opère dans le monde un contact direct et sensible avec une réalité qui vaut pour elle-même, et non pas comme moyen pour autre chose.

Notons que l'attention chez Simone Weil n'est pas celle de Descartes (une volonté, une maîtrise) : elle suppose certes un effort, mais relève avant tout de l'attente. Ce n'est pas non plus celle de Socrate, une attention égologique : s'il s'agit avant tout de rentrer en soi, ce que l'on cherche n'est pas soi. De façon très similaire à Nicolas Malebranche⁶¹⁶, « l'attention est une compétence originaire du rapport à la réalité en soi et hors de soi, visible ou invisible, mais toujours révélée, phénoménalisée sous la condition de l'attention⁶¹⁷ ». L'attention est une

⁶¹¹ Gianni Vattimo, « Heidegger et les poètes », traduit de l'italien par Martin Rueff, *Po&sie*, 2007/4, n° 122-123, pp. 226-234.

⁶¹² Jean-François Mattéi, *Heidegger et Hölderlin : Le Quadripartite*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 89.

⁶¹³ Paul Valéry, *Cahiers*, II, Paris, Gallimard, 1974, p. 1073.

⁶¹⁴ Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 181.

⁶¹⁵ Simone Weil, *Conditions premières d'un travail non servile*, Paris, L'Herne, 2014.

⁶¹⁶ Nicolas Malebranche, *Traité de morale*, Paris, Flammarion, 1995.

⁶¹⁷ Michel Dupuis, « L'attention et l'amour de l'Ordre dans la morale de Malebranche », *Les Études philosophiques*, vol. 120, n° 1, 2017, p. 67.

habitude que l'on exerce volontairement, une vertu, qui maintient les hommes « attentifs à la vérité⁶¹⁸ ». Michel Dupuis résume ainsi l'importance de l'attention dans le *Traité* de Malebranche :

« dans le cadre [...] restreint de la nature déchue, où la loi d'union de l'âme et du corps produit des effets déséquilibrés par la dominance induite des objets sensibles, les fils d'Adam se fatiguent de bien des travaux, et parmi ces derniers, le travail de l'attention est pénible et incertain – indispensable cependant, car c'est dans la mesure où nous réalisons ce travail que Dieu parvient à répandre sa lumière en nous⁶¹⁹ ».

Ce que nous avançons sur le travail comme relation grâce à la capacité d'attention est donc plus précis qu'une simple sensibilité au lien avec d'autres êtres, ou qu'une sympathie, et même qu'une « résonance » au sens de Hartmut Rosa⁶²⁰. Le dialogue, la relation essence du travail, *sont permis par l'attention à l'être*, et cette attention est typique à la fois du travail et de la poésie.

Chez Simone Weil en effet, l'attention dans le travail est la possibilité pour l'homme de participer dès cette vie à la vie de Dieu : le moi cesse d'être seul pour entrer en dialogue avec le monde, avec l'Autre, avec l'être. Elle écrit même :

« Ce n'est pas vainement qu'on nomme attention religieuse la plénitude de l'attention. La plénitude de l'attention n'est pas autre chose que la prière⁶²¹ ».

Pour nous éclairer sur cette « plénitude de l'attention », il est ici utile de rappeler les trois temps que distingue Augustin : le présent du passé, le présent du présent, et le présent du futur. « Car, si le futur y est comme futur, il n'y est pas encore ; si le passé y est comme passé, il n'y est plus. Et donc, où qu'ils soient, quels qu'ils soient, ils n'y sont que comme présent⁶²² ». Ces trois présents permettent de penser le passage de ce qui n'est pas encore à ce qui n'est plus, le présent du présent comme une *distension*, que l'on ne peut percevoir qu'en nous : « C'est en toi, mon esprit, que je mesure le temps⁶²³ ». C'est donc précisément par l'effort d'une *attention* que l'on peut saisir le temps, car l'attention est seule à même de convertir la distension en

⁶¹⁸ Nicolas Malebranche, *op. cit.*, I, chap. 5, §5.

⁶¹⁹ Michel Dupuis, *op. cit.*, p. 66.

⁶²⁰ Hartmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, traduit de l'allemand par Sacha Zilberfarb, Paris, La Découverte, 2018.

⁶²¹ Simone Weil, *Conditions premières d'un travail non servile*, *op. cit.*, p. 22.

⁶²² Augustin d'Hippone, « Les confessions », *Œuvres I*, traduit du latin par Jean-Yves Boriaud, Patrice Cambronne, Jean-Louis Dumas et Sophie Dupuy-Trudelle, livre XI, XVIII, 23, Paris, Gallimard, 1998, p. 1044.

⁶²³ *Ibidem*, livre XI, XXVII, 36, p. 1053.

intention (une tension intérieure de l'esprit), la dispersion en rassemblement, l'angoisse subie en liberté agissante :

« Ne serait-ce pas que, dans cette activité de l'esprit, il y a trois modalités : l'attente, l'attention, le souvenir, et que l'objet de son attente se fait objet de son attention avant de finir en objet de souvenir ? [...] Ce n'est donc pas l'avenir qui est long, puisqu'il n'existe pas, c'est son attente ; ce n'est pas le passé qui est long, puisqu'il n'existe pas, c'est la durée qu'il a laissée dans la mémoire⁶²⁴ ».

Simone Weil reprend la conception augustinienne du temps et de l'attention pour arriver à définir la liberté, non pas seulement comme une vie dans le présent en anticipant le futur et, tandis qu'il advient, à le référer au souvenir ; mais la liberté comme possibilité pour l'homme de participer dès cette vie à la vie de Dieu. Car anticiper dans l'abandon l'accomplissement du temps s'effectuant en chaque présent permet de comprendre de mieux en mieux la consistance des événements passés, d'en discerner l'épaisseur, d'entrevoir et de goûter déjà leur promesse – c'est-à-dire entrer dès cette vie dans la joie de l'intention divine.

Or, si l'on suit Weil, le travail, plus que toute autre activité, suppose une attention à ce que l'on fait, et donc à cette chose ou à cet être que nous transformons ; et le travail est un acte créateur, habité d'une force qui le dépasse. L'attention permettant la création ouvre alors un pressentiment du salut – d'une façon similaire à ce que nous avons dit sur la poésie. Le travail, qui est une fabrication (une *poiesis*), trouve sa dignité profonde non pas dans le produit fini, mais dans cette ouverture de monde, la poétique de la *poiesis*, relation à l'être.

« Le point d'unité du travail intellectuel et du travail manuel, c'est la contemplation, qui n'est pas un travail⁶²⁵ ».

Finalement, il nous semble que ce lien que nous proposons entre poésie et travail est celui que le poète Hölderlin exprime aux vers 32 et 33 de son poème « En bleu adorable... »⁶²⁶ :

Plein de mérites, mais en poète,

*L'homme habite sur cette terre*⁶²⁷

⁶²⁴ *Ibidem*, livre XI, XXVIII, 37, p. 1054.

⁶²⁵ Simone Weil, *Conditions premières d'un travail non servile*, *op. cit.*, p. 32.

⁶²⁶ "In lieblicher Bläue" en allemand.

⁶²⁷ Ces vers forment le titre d'une conférence de Heidegger : « L'homme habite en poète », in *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Paris, Gallimard, 1993, pp. 224-245. Dans la traduction de La Pléiade par André du Bouchet (Friedrich Hölderlin, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 939-941), on lit : « Riche en mérites, mais poétiquement toujours, / Sur terre habite l'homme ». En version originale : "Voll Verdienst, doch dichterisch, / wohnt der Mensch auf dieser Erde".

Martin Heidegger commente longuement ces vers dans sa conférence de 1941, « L'homme habite en poète »⁶²⁸. L'homme habite la terre « plein de mérite » : il travaille, il prend soin des choses, il construit et édifie ; les vers 24 à 26⁶²⁹ évoquent sa « peine », et la distance qui le sépare du ciel. Mais cela ne suffit pas à habiter la terre, encore faut-il être poète – « c'est la poésie qui, en tout premier lieu, fait de l'habitation une habitation⁶³⁰ ». Plus précisément, l'homme « se mesure avec la Divinité » (vers 28⁶³¹), et trouve là ce par quoi l'habitation dure⁶³². Il se demande « Dieu est-il inconnu ? » (vers 29⁶³³), et répond sans doute oui, puisqu'il cherche ensuite sa manifestation dans le ciel – et la trouve (vers 30-31⁶³⁴). Dieu se dévoile dans ses manifestations, et se présente comme l'Inconnu⁶³⁵. C'est donc cela, habiter la terre, et c'est cela que permet la poésie. « Telle est la mesure de l'homme » (vers 31) : la terre et le ciel sont toujours solidaires, et leur compénétration donne la mesure de l'homme⁶³⁶. Le poète dit l'Inconnu en images : il n'en fait pas la copie, ni une fantaisie (« l'homme habite sur cette terre », et non dans ses rêveries) ; il le manifeste. Nous comprenons ce passage de Heidegger comme la nécessité de la coïncidence entre travail et attitude poétique : le travail-fabrication ne permet pas à l'homme d'habiter la terre, mais la *poiesis* poétique le peut. Le travail, par l'attention, ouvre à la relation à l'être.

Or, cette conception du travail (qui trouve sa dignité dans la relation qu'il permet et non dans les conditions qu'il offre pour la fabrication d'un produit) permet de ne pas l'opposer à l'œuvre ou à l'action. C'est le contre-pied que prend Simone Weil par rapport à Hannah Arendt : il s'agirait de savoir si « l'action politique pourrait devenir quelque chose d'analogue au travail, au lieu d'être, comme ce fut le cas jusqu'ici, soit un jeu, soit une branche de la magie⁶³⁷ ». Weil ne veut pas comprendre la politique comme une méthode d'acquisition du pouvoir, ou comme un jaillissement révolutionnaire, mais comme un réel travail, supposant une grande attention. La politique a « une affinité avec l'art » explique-t-elle, reprenant là Platon et Aristote – mais avec « des arts tels que la poésie, la musique, l'architecture » qui impliquent « un degré d'attention élevé [à des considérations très diverses], à peu près du même ordre que celui qui

⁶²⁸ Martin Heidegger, *Essais et conférences*, op. cit., pp. 224-245.

⁶²⁹ « Un homme, quand sa vie n'est que peine, a-t-il le droit / De regarder au-dessus de lui et de dire : moi aussi, / C'est ainsi que je veux être ? Oui. [...] »

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 227.

⁶³¹ « N'est pas mal avisé, s'il se mesure avec la Divinité. »

⁶³² *Ibidem*, p. 235.

⁶³³ « Dieu est-il inconnu ? »

⁶³⁴ « Est-il manifeste comme le ciel ? C'est là plutôt / Ce que je crois. Telle est la mesure de l'homme. »

⁶³⁵ *Ibidem*, p. 237.

⁶³⁶ *Ibidem*, p. 238.

⁶³⁷ Simone Weil, *Œuvres complètes*, t. 2, *Écrits historiques et politiques*, vol. 2, *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, Paris, Gallimard, 1991, p. 50.

est exigé par le travail créateur dans l'art et la science » : l'attention à la justice est similaire à l'attention pour le beau et le vrai⁶³⁸.

C'est ainsi que Simone Weil espère convaincre qu'il faut « spiritualiser le travail », et poser les bases d'une « civilisation de la spiritualité du travail ». Non pas la « civilisation du travail », qui ferait de John Locke, d'Adam Smith et de Karl Marx des précurseurs (l'un parce qu'il voit dans le travail la source de toute propriété, l'autre parce qu'il y voit la source de toute richesse, le dernier parce qu'il y voit la source de toute productivité et l'expression de l'humanité même de l'homme). La « civilisation de la spiritualité du travail » rompt avec ces conceptions modernes du travail, une approche purement physique. Au contraire, « ce n'est pas par son rapport avec ce qu'il produit que le travail manuel doit devenir la valeur la plus haute, mais par rapport à l'homme qui l'exécute⁶³⁹ ». Il nous semble que cette civilisation du travail spiritualisé, travail-relation permettant une ouverture à l'être, correspond aux espérances des papes dans la doctrine sociale de l'Église, et en particulier au passage du pape François dans *Laudato si'* (LS 124-129).

2.5. *Le travail comme moyen d'interaction avec un monde animé*

Cette idée d'un travail attentionné, collaboration à la création divine continuée, permet de mieux qualifier « la relation », qui est à la fois la finalité du travail et la substance d'un travail réellement digne. Point d'appui pour une théorie sociale, cette conception unit étroitement question sociale et question écologique, car l'approche est celle de la relation à monde animé de puissances d'agir humaines et non-humaines.

D'après ce que nous avons avancé jusqu'ici, cette relation (quand elle existe de façon consciente) est un remède possible à la « crise de la sensibilité⁶⁴⁰ » que regrettent divers auteurs du champ de l'écologie politique : les relations aux autres, mais aussi aux espèces non-humaines, peuvent ici être senties et appréhendées. Avec Baptiste Morizot, nous proposons l'idée que le travail-relation permet de dépasser le dualisme nature-culture propre à la

⁶³⁸ Simone Weil, *L'Enracinement, ou prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Flammarion, 2014, pp. 271-273.

⁶³⁹ Simone Weil, *Œuvres complètes*, t. 2, vol. 2, *op. cit.*, pp. 89-90.

⁶⁴⁰ Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*, Arles, Actes Sud, 2019, pp. 17-18.

modernité, ce naturalisme⁶⁴¹ occidental qui nous fait croire que nous sommes à l'écart des autres êtres, et supérieurs à eux. Ces êtres « incarnent avant tout *d'autres manières d'être vivants*⁶⁴² ». C'est pourquoi « la relation » dans le travail peut s'accompagner d'une sensibilité accrue au vivant et à ces manières d'être vivants⁶⁴³. Pour autant, la cohabitation entre espèces implique, pour Baptiste Morizot, une forme de diplomatie, pour tenter de combiner les manières humaines et non-humaines d'habiter le monde. Il nous semble que le travail-relation est plus que cela encore.

La travail-relation permis par l'attention tient de la « résonance » au sens de Hartmut Rosa⁶⁴⁴. En effet, Rosa appelle à une relation aux choses et aux êtres qui ne soit pas seulement instrumentale, et rappelle que la qualité d'une vie humaine grandit si ces relations sont vibrantes, touchantes – réciproques, en un mot. Par le terme de résonance, Rosa propose de nous laisser toucher lorsque nous touchons, de nous laisser transformer lorsque nous transformons. Il s'agit là d'insister sur la médiation matérielle qui existe toujours dans le travail, la confrontation avec la matière qui crée une « résonance de la chose⁶⁴⁵ ». Même si les normes sociales jouent un rôle pour définir les standards d'un « bon » travail (un bon pain, un bel ouvrage de menuiserie, une belle œuvre littéraire), c'est d'abord dans l'interaction entre le sujet et la matière que cela se joue et c'est là qu'un axe de résonance peut se développer. Hartmut Rosa considère ainsi qu'« entre les plantes et le jardinier, entre les livres et le savant, entre les planches et le menuisier, la pâte et le boulanger, le violon et le violoniste, s'élaborent d'authentiques relations responsives qui sont autant de relations résonantes au monde⁶⁴⁶ ». C'est une transformation réciproque qui s'opère :

« de même que la *main* et la *tête* – ou l'*habitus*, et donc la relation au monde – du sujet se transforment par l'acquisition et la pratique d'un savoir-faire, la matière traitée se métamorphose elle aussi. C'est là une transformation réciproque produite par et dans une opération où la cause ne se distingue pas de l'effet, et qu'on ne saurait donc réduire à un processus causal ou instrumental⁶⁴⁷ ».

Il nous semble que ce concept de résonance est permis par une mise en critique de l'hylémorphisme aristotélicien, comme le propose en particulier Gilbert Simondon dans son

⁶⁴¹ Voir Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2015.

⁶⁴² Baptiste Morizot, *Manières d'être vivant*, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁴³ Voir aussi David Abram, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, traduit de l'anglais par Didier Demorcy et Isabelle Stengers, Paris, La Découverte, 2013.

⁶⁴⁴ Hartmut Rosa, *Résonance*, *op. cit.*

⁶⁴⁵ Hartmut Rosa, *Ibid.*, p. 267.

⁶⁴⁶ *Idem.*

⁶⁴⁷ Hartmut Rosa, *Ibid.*, p. 267-268.

travail de doctorat⁶⁴⁸. En refusant ce qu'il appelle le « schème hylémorphique », c'est-à-dire le dualisme forme-matière⁶⁴⁹ issu d'Aristote et repris dans le système transcendantal kantien⁶⁵⁰, Simondon affirme que la genèse d'un individu ne peut pas être pensée à partir d'une rencontre entre forme et matière. Il refuse par là l'image de la brique, dont la genèse a consisté en une rencontre entre une matière (de l'argile), déjà préformée, et une forme (un moule), déjà matérialisée. Dans cet exemple, l'on perçoit que la matière et la forme préexistent à leur union, tout comme l'individu dont il s'agit pourtant de rendre compte. En contraste, Simondon montre que la genèse d'un individu à partir d'individus eux-mêmes déjà constitués est impensable. Cette critique est fondamentale, puisqu'elle porte atteinte à l'entièreté de l'histoire de la philosophie, et à l'ontologie en particulier, à travers un concept d'individuation anti-substantialiste⁶⁵¹. C'est sur cette notion d'individuation par relations que Rosa construit sa résonance : ce que nous travaillons nous travaille en retour.

Or, pour qu'il y ait vraiment résonance, il est également nécessaire que la possibilité de résistances, d'imprévus, de surprises reste ouverte. Autrement, la relation devient pure routine où tout est calculé, prévisible et dominé. C'est parce que l'objet résiste, parce qu'il recèle une part d'indisponibilité (tout comme le sujet), qu'ils peuvent résonner. L'éponge qui absorbe l'eau qui l'entoure ne résonne pas. Au contraire, « certaines formes et phases d'aliénation doivent être considérées comme inévitables, et même comme une condition préalable à de futures relations résonnantes⁶⁵² ».

Nous retenons sans conteste le constat que le travail est une relation transformative de l'objet et du sujet, et que cela se réalise si l'on reste conscient que l'objet n'est pas qu'une simple ressource. La résonance, telle qu'elle est conceptualisée par Hartmut Rosa, nous paraît être un terme à préciser, mais nous permet de comprendre la relation réciproquement transformative qu'est le travail. C'est d'ailleurs d'abord la conception de Marx, que le travail (indépendamment des conditions historiques) est une action réciproque de l'homme sur la nature et de la nature sur l'homme :

⁶⁴⁸ Sa thèse d'état, dirigée par Georges Canguilhem et soutenue en 1958, est rassemblée dans l'ouvrage suivant : Gilbert Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005.

⁶⁴⁹ La forme (*morphè*) est prise par l'intuition de la pensée pure, tandis que l'on accède à la matière (*hylè*) par les impressions des sens.

⁶⁵⁰ Voir Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduit de l'allemand par André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris, Presses universitaires de France, 1975, livre I, chapitre 2, §13.

⁶⁵¹ Cette position anti-substantialiste, au sens où les « choses » n'existent pas avant de se mettre en relation, est un prolongement des intuitions de Bachelard.

⁶⁵² Hartmut Rosa, *Résonance*, *op.cit.*, p. 50.

« Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent⁶⁵³. »

Cette relation implique la redécouverte phénoménologique de l'expérience corporelle, et l'ouverture au monde qui en découle. Il s'agit de prendre conscience, par exemple, que lorsque nous respirons, nous embrassons dans notre souffle toute la matière du monde⁶⁵⁴ : cette redécouverte est le terreau dans lequel peut s'inscrire la conscience de la transformation réciproque qu'est le travail-relation.

Or, la transformation réciproque ne consiste pas seulement en une prise de conscience, mais implique fondamentalement la corporéité. Ainsi, Christophe Dejours, psychologue du travail, étudie le bonheur ou la souffrance au travail, et évoque le « travail vivant » : « là où le corps s'affronte à la résistance que le réel du monde oppose à la maîtrise technique ». Pour lui, cette résistance se dépasse « par un processus de subjectivation du réel, où le corps tient le rôle principal⁶⁵⁵ ». Qu'est-ce à dire ? La « subjectivation du réel », dans la ligne classique de philosophie du travail, renvoie au fait que chaque travailleur inscrit un peu de soi dans le monde ; mais ici il s'agit vraiment pour Dejours d'en faire un sujet à part. Quant au fait que « le corps tient le rôle principal », c'est que, pour Dejours, le travail est le lieu où le corps entre en lutte (et ce même quand il s'agit de mots et de concepts), dans un corps-à-corps avec la matière qui fait intervenir des pulsions charnelles et une forme de libido. « La matière ne parle pas, mais elle réagit » : il s'agit d'une véritable interaction avec une puissance d'agir, qui transforme le travailleur à mesure que ce dernier transforme la matière – matière avec laquelle il devient familier au point de lui parler et de l'aimer.

Le travail-relation met donc en évidence le fait que « la matérialité est toujours quelque chose de plus que la « simple » [*mere*] matière : un excès, une force, une vitalité, une capacité de relation [*relationality*], ou une différence qui rend la matière active, autocréatrice, productive, imprédictible⁶⁵⁶ ». En effet, la matière n'est pas une matière amorphe, confuse, comme a pu le

⁶⁵³ Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, livre I, section III, chapitre 7.

⁶⁵⁴ Emmanuele Coccia, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris, Rivages, 2016, p. 74.

⁶⁵⁵ Christophe Dejours, « Travail vivant et accomplissement de soi », in Pierre Musso et Alain Supiot (dir.), *Qu'est-ce qu'un régime de travail réellement humain ?*, Paris, Hermann, 2018.

⁶⁵⁶ Diana Coole et Samantha Frost, « Introducing the New Materialisms » in Diana Coole et Samantha Frost (dir.), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, Durham, Duke University Press, 2010, p. 9.

simplifier Descartes, « comme si la nature bifurquait (pour reprendre le terme de Whitehead) entre une sensorialité sans substance et une abstraction mathématique⁶⁵⁷ ». C'est le sens des « nouveaux matérialismes » recensés par exemple par Diana Coole et Samantha Frost dans l'ouvrage précité, qui se font jour dans le travail-relation, dans les rapports de notre corps et notre personne avec la matière transformée. Cette relation se donne à voir de façon plus prégnante encore lorsqu'elle devient problématique : la santé endommagée d'un écosystème (pollution par exemple) abîme également celle du travailleur.

Nous avons l'intuition d'un lien entre le travailleur (et sa dignité) et ce qu'il transforme dès le début de la recherche-action TTE. Lors de la première réunion avec les partenaires français (le 29 mars 2018), nous avons proposé un document à la discussion, qui a suscité l'accord des participants, et a orienté l'entièreté du processus. Nous y posons trois questions, dont voici la première : « “Clameur de la terre”, “clameur des pauvres” : quelles sont les réalités du travail en termes écologiques et sociaux ? ». Voici le développement de cette première question dans ce même document de 2018 :

« Au commencement de notre démarche est la prise de conscience conjointe du danger dans lequel se trouve la “maison commune” — elle est “sœur notre mère la terre” (LS 1) — et de la souffrance sociale liée au travail. Ces deux enjeux, s'ils sont à première vue distincts, peuvent être pensés ensemble pour deux raisons. D'abord, les dysfonctionnements du système économique se manifestent autant par des souffrances sociales qu'au travers d'une destruction de l'environnement. Ensuite, l'inscription plus lisible des activités humaines dans les limites de la planète appelle une redéfinition du sens du travail.

Le constat premier est donc le suivant : les limites de la planète et les enjeux sociaux et écologiques exigent une transformation radicale du travail tel que nous le vivons aujourd'hui. La façon dont fonctionne notre système économique – et donc dont notre force de travail est employée – est à l'origine d'une clameur de la terre et d'une clameur des pauvres, que le pape nous invite à écouter en même temps.

Pour se mettre à l'écoute de ces clameurs dans le monde du travail à l'échelle mondiale, il importe de dépeindre cette réalité très hétérogène, d'identifier les lieux où la dignité humaine et l'environnement sont blessés, en portant notre attention :

- à ceux qui souffrent du fait de l'organisation sociétale du travail :

⁶⁵⁷ Frédéric Neyrat, « La matière sombre. Courte étude sur les nouveaux matérialismes et leur sombre revers », *Lignes*, vol. 51, n° 3, 2016, p. 123.

- ceux qui sont loin du marché de l'emploi et qui perdent l'impression d'exister socialement,
- ceux qui sont précarisés, et forcés, par manque de ressources, de consacrer leur temps à un travail aux conditions indignes,
- ceux qui souffrent de « conflits de critères »⁶⁵⁸, même dans les secteurs d'emplois les plus protégés ;
- et tout particulièrement à ceux qu'Éloi Laurent appelle des « sentinelles écologiques⁶⁵⁹ » : les paysans du Sud aux prises avec la désertification, les pêcheurs artisanaux qui voient les mers se dépeupler, tous ceux qui œuvrent dans un cadre pollué, y compris parfois des enfants, dans les mines, dans l'industrie du vêtement, de la chimie, du nucléaire, etc. Ceux qui pâtissent dans leur chair et leur dignité des effets de la crise écologique.

Comment se manifestent les deux types de clameurs, au travail ? En quoi sont-elles liées ? Quelles en sont les racines communes ?

Notre cadre de référence est celui développé par l'économiste britannique Kate Raworth⁶⁶⁰ : l'économie, dont l'activité de travail, doit se penser à l'intérieur d'un donut imaginaire, dont la bordure intérieure représente la base sociale à fournir à tout être humain, et la bordure extérieure, le plafond environnemental (consommation des ressources, pollutions, etc.) à ne pas dépasser. »

Nous poursuivons sur cette piste, et affirmons à la fois que le travail nous rappelle à notre matérialité, réduisant ainsi la distance qui sépare les sujets et les objets, et que les « choses » que nous travaillons nous travaillent en retour, et possèdent par là une forme de puissance d'agir.

« Certes, les frontières sont floutées entre les objets, les humains, et leurs environnements ; mais le véritable enjeu est de comprendre ce que le monde devient lorsqu'on accorde aux choses une autonomie et une force de configuration du monde. Oui, les sujets-humains font les objets-

⁶⁵⁸ « Référence aux travaux d'Yves Clot (en particulier *Le travail à cœur. Pour en finir avec les risques psychosociaux*, Paris, La Découverte, 2015). Ce dernier développe l'idée qu'une grande part de la souffrance au travail découle du manque de lieux pour débattre, en particulier pour discuter des critères d'un travail bien fait, et des moyens à mettre en œuvre pour le faire correctement. »

⁶⁵⁹ Éloi Laurent, *Notre bonne fortune. Repenser la prospérité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, p. 39.

⁶⁶⁰ Kate Raworth, *La théorie du donut : l'économie de demain en 7 principes*, traduit par Laurent Bury, Paris, Plon, 2018.

non-humains ; mais ceux-ci en retour nous forgent, nous habitent au point de provoquer nos habitudes⁶⁶¹ ».

C'est donc d'un dépassement du matérialisme marxiste traditionnel dont il est question, pour prendre en compte notre propre naturalité, et les liens que nous créons avec les autres êtres. Une dialectique se met en place entre la nature et la culture, mais une nature dont nous faisons partie, qui est en nous et autour de nous « matière vibrante⁶⁶² ».

Il s'agit également, comme nous l'avons montré dans la partie précédente, de critiquer la prééminence accordée au langage, pour préférer des approches matérielles. Nous avons cité cette remarque d'Augustin Berque : « L'illusion dont il faut se départir, c'est que nous serions devant les choses comme des astrophysiciens, qui connaîtrions d'abord leur aspect matériel, puis plaquerions dessus du symbolique, à commencer par un nom. [...] Dans sa concrétude première, une chose est au contraire toujours déjà symbolique⁶⁶³ ».

L'utilité du corps se comprend plus profondément encore chez Simone Weil : parce que le corps est notre interface avec la matière autre que nous-même, il est ce qui nous permet de saisir ce qu'est la « nécessité ». Contrairement à la contemplation passive, ou même à l'art, le travail permet d'entrer directement en contact avec le réel, par le biais de nos sens – et d'aimer ce réel. « La fonction spirituelle du travail physique est la contemplation des choses, la contemplation de la nature »⁶⁶⁴. Dans la longue citation qui suit, Simone Weil développe cette idée, et rattache la nécessité à laquelle le travail ouvre la connaissance à l'une des facettes de Dieu (ou « l'ordre du monde ») :

« Quand un apprenti se blesse ou bien se plaint de fatigue, les ouvriers, les paysans, ont cette belle parole : “C'est le métier qui rentre dans le corps.” Chaque fois que nous subissons une douleur, nous pouvons nous dire avec vérité que c'est l'univers, l'ordre du monde, la beauté du monde, l'obéissance de la création à Dieu qui nous entrent dans le corps. Dès lors, comment ne bénirions-nous pas avec la plus tendre reconnaissance l'Amour qui nous envoie ce don ? La joie et la douleur sont des dons également précieux, qu'il faut savoir savourer l'un et l'autre intégralement, chacun dans sa pureté, sans chercher à les mélanger. Par la joie la beauté du monde pénètre dans notre âme. Par la douleur elle nous entre dans le corps. Avec la joie seule, nous ne pourrions pas plus devenir amis de Dieu que l'on ne devient capitaine seulement en étudiant des manuels de navigation. Le corps a part dans tout apprentissage. Au niveau de la

⁶⁶¹ Frédéric Neyrat, *op.cit.*, p. 126.

⁶⁶² Jane Bennett, *Vibrant matter. A Political Ecology of Things*, Durham, Duke University Press, 2010.

⁶⁶³ Augustin Berque, *Écoumène, op.cit.*, p. 152.

⁶⁶⁴ Simone Weil, *Œuvres complètes*, t.6, *Cahiers*, vol. 3, *Février 1942-juin 1942. La porte du transcendant*, Paris, Gallimard, 2002, p. 399.

sensibilité physique, la douleur seule est un contact avec cette nécessité qui constitue l'ordre du monde ; car le plaisir n'enferme pas l'impression d'une nécessité. C'est une partie plus élevée de la sensibilité qui est capable de sentir la nécessité dans la joie, et cela seulement par l'intermédiaire du sentiment du beau. Pour que notre être devienne un jour sensible tout entier, de part en part, à cette obéissance qui est la substance de la matière, pour que se forme en nous ce sens nouveau qui permet d'entendre l'univers comme étant la vibration de la parole de Dieu, la vertu transformatrice de la douleur et celle de la joie sont également indispensables. Il faut ouvrir à l'une et à l'autre, quand l'une ou l'autre se présente, le centre même de l'âme, comme on ouvre sa porte aux messagers de celui qu'on aime. Qu'importe à une amante que le messager soit poli ou brutal, s'il lui tend un message⁶⁶⁵ ? »

On comprendra que son approche est toute particulière, puisqu'elle ajoute à la dimension relationnelle du travail l'idée de Dieu, accessible par la nécessité. En plus d'une rencontre avec d'autres êtres que soi, et d'autres lois que les nôtres, le travail est l'occasion d'expérimenter la création et l'incarnation, et de les prolonger. En cela, le travail occasionne une mort à soi-même (fatigue, sacrifice, soumission de la chair et de l'âme à la matière et au temps) et une résurrection (une vie nouvelle). En effet, « le parfait imitateur de Dieu d'abord se désincarne, puis s'incarne⁶⁶⁶ ». Cet aspect est très présent dans la doctrine sociale de l'Église, surtout celle d'avant François. Chez Jean-Paul II par exemple :

« Tout travail, qu'il soit manuel ou intellectuel, est inévitablement lié à la peine. Le Livre de la Genèse exprime ce fait de manière vraiment pénétrante en opposant à la bénédiction originelle du travail, contenue dans le mystère même de la création et liée à l'élévation de l'homme comme image de Dieu, la malédiction que le péché porte avec lui : “Maudit soit le sol à cause de toi ! Avec peine tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie⁶⁶⁷”. [...] L'Évangile annonce, en un certain sens, sa parole ultime – même à ce sujet – dans le mystère pascal de Jésus-Christ. [...] Dans le mystère pascal est contenue la croix du Christ, son obéissance jusqu'à la mort, que l'Apôtre oppose à la désobéissance qui a pesé dès son commencement sur l'histoire de l'homme sur la terre⁶⁶⁸. Y est contenue aussi l'élévation du Christ qui, en passant par la mort de la croix, revient vers ses disciples avec la puissance de l'Esprit Saint par sa résurrection. La sueur et la peine que le travail comporte nécessairement dans la condition présente de l'humanité offrent au chrétien et à tout homme qui est appelé, lui aussi, à suivre le Christ, la possibilité de participer dans l'amour à l'œuvre que le Christ est venu accomplir⁶⁶⁹. [...] Dans

⁶⁶⁵ Simone Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », in Martin Dumont et Nathalie Zaccai-Reyners (dir.), *Penser le soin avec Simone Weil*, Paris, Presses universitaires de France, 2018, pp. 36-37.

⁶⁶⁶ Simone Weil, *La Source grecque*, Paris, Gallimard, 1953, p. 95-96

⁶⁶⁷ Gn 3,17.

⁶⁶⁸ Cf. Rm 5,19.

⁶⁶⁹ Cf. Jn 17,4.

le travail de l'homme, le chrétien retrouve une petite part de la croix du Christ et l'accepte dans l'esprit de rédemption avec lequel le Christ a accepté sa croix pour nous. Dans le travail, grâce à la lumière dont nous pénétre la résurrection du Christ, nous trouvons toujours une lueur de la vie nouvelle, du bien nouveau, nous trouvons comme une annonce des "cieux nouveaux et de la terre nouvelle"⁶⁷⁰ auxquels participent l'homme et le monde précisément par la peine au travail. » (LE 27)

Les écrits du pape François insistent moins sur la croix et la souffrance que sur la rencontre et la joie : « le développement prudent du créé » (LS 124), « admiration contemplative des créatures » (LS 125), une « manière de vivre le travail [qui nous rend] plus respectueux de l'environnement » (LS 126).

Pour finir, il nous paraît important de désamorcer une critique possible du travail-relation comme action morale : le recentrement du sujet sur son ressenti de la qualité de la relation n'implique pas une approche individualiste et libérale de l'écologie – une « égologie » au sens d'Aude Vidal⁶⁷¹. À l'inverse, puisque la valeur de la relation est centrale dans l'épanouissement et la dignité du travailleur, il s'agit ici d'une éthique des vertus dans laquelle le bien de l'autre vaut autant que mon bien propre. Holmes Roston, l'un des fondateurs du courant de « l'éthique des vertus environnementales », l'exprime ainsi :

« L'autre ne peut pas simplement être vu comme une source de transformation personnelle. Nous devons concevoir le modèle au moins comme une ellipse à deux foyers : la vertu humaine et la valeur naturelle⁶⁷². »

Cela nous conduit à penser le soi comme une réalité écologique, dans la filiation de la *land ethic* du forestier américain Aldo Leopold⁶⁷³, ou encore de l'écologie profonde d'Arne Naess⁶⁷⁴ : le soi est un nœud de connexions et de liens, dans un milieu d'interdépendances entre humains et non-humains. Les autres êtres nous importent d'ailleurs d'autant plus que le travail suppose un effort d'attention (voir *supra*), une disposition de présence à l'expérience et à ce qu'elle dévoile. C'est aussi ce soi écologique que montre Thoreau en partant à Walden, car ce départ n'est pas la manifestation d'une volonté de repli sur soi⁶⁷⁵, mais le commencement d'une

⁶⁷⁰ Cf. 2 P 3,13 ; Ap 21,1.

⁶⁷¹ Aude Vidal, *Écologie : écologie, individualisme et course au bonheur*, Grenoble, Le monde à l'envers, 2017.

⁶⁷² Holmes Rolston III, "Environmental Virtue Ethics: Half the Truth but Dangerous as a Whole", in Ronald D. Sandler et Philip Cafaro (dir.), *Environmental virtue ethics*, Lanham/Oxford, Rowman & Littlefield, 2005, p. 69.

⁶⁷³ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, op. cit.

⁶⁷⁴ Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit.

⁶⁷⁵ Henry David Thoreau, *Walden ou La vie dans les bois*, traduit de l'anglais par Louis Fabulet, Paris, Gallimard, 1990.

expérience visant à « sortir hors de soi », l'engagement d'une « conversation avec le dehors⁶⁷⁶ » sans laquelle toute réalisation de soi est impossible. Non pas une rencontre avec la nature sauvage et spectaculaire, mais l'attention quotidienne aux êtres que Thoreau trouve à proximité de l'étang de Walden.

Cela est bien cohérent avec une ontologie chrétienne relationnelle, qui exclut la possibilité d'un être humain atomisé. C'est précisément cela que nous pourrions comprendre dans la partie suivante : le travail-relation permet une compréhension de soi en tant que « membre et citoyen » d'une « communauté biotique » d'humains et de non-humains⁶⁷⁷.

⁶⁷⁶ Joëlle Zask, « Sortir hors de soi », dans *La Voix et la Vertu*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, pp. 397-416.

⁶⁷⁷ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, *op. cit.*, p. 257.

CHAPITRE 5. Relation au milieu et commun

« Faites des cartes, et pas des photos ni des dessins⁶⁷⁸ »

L'enquête sur la nature de « la relation » dans le travail nous a menés sur la piste de l'alliance, du dialogue, de l'attention, de la résonance. Cette mosaïque conceptuelle nous a permis de conclure que la corporéité et la matérialité du travail en font un moyen privilégié pour une interaction avec un monde animé et mouvant, un moyen d'une transformation réciproque entre la personne humaine et ce qu'il ou elle travaille. Nous poursuivrons ici sur cette piste, en appelant « milieu » l'environnement propre au travailleur, qu'il reçoit et modifie, selon ce qui lui est demandé mais aussi selon ses valeurs et normes propres. L'interaction avec un environnement peuplé de puissances d'agir est aussi la fabrication d'un milieu propre au travailleur. Nous pourrions alors concevoir cette qualité relationnelle comme une rencontre entre toutes les normes qui coexistent dans un environnement de travail (les lois physiques de la matière résistant à l'outil, les conventions sociales, les normes juridiques, les façons de faire d'une entreprise, les valeurs éthiques d'une culture particulière, les règles de sécurité, les particularités environnementales du territoire, etc.) et les normes propres du travailleur.

Mais si c'est ainsi que nous concevons le travail, en accord avec ce que nous avons compris des évolutions de la doctrine sociale de l'Église et les conclusions de la recherche-action TTE, une question se pose : comment concilier la dignité du travail comme la renormalisation personnelle que chaque travailleur devrait pouvoir effectuer de son environnement de travail avec l'exigence écologique d'un monde commun ? À la croisée de la littérature latourienne, de la pensée sur les communs, et de la conceptualisation ergologique du travail comme activité, nous tenterons de placer le travail humain dans l'interstice entre marché et État - ce qui nous amènera, pour finir, à questionner le lien lockéen entre travail et propriété.

⁶⁷⁸ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, t. 2, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 36.

1. Le travail comme fabrication d'un milieu

« Inutile de préciser qu'un "environnement subjectivé" n'est autre qu'un milieu⁶⁷⁹ »

« Je vis qu'il n'y a pas de Nature,
que la Nature n'existe pas,
qu'il y a des monts, des vallées, des plaines,
qu'il y a des arbres, des fleurs, des herbes
qu'il y a des fleuves et des pierres,
mais qu'il n'y a pas un tout dont cela fasse
partie,
qu'un ensemble réel et véritable
n'est qu'une maladie de notre pensée.
La Nature est faite de parties sans un tout.
Peut-être est-ce là le fameux mystère dont on
parle⁶⁸⁰. »

1.1. Qu'est-ce qu'un milieu ?

Une conception du travail qui s'insère dans une « vie active contemplative » (chapitre 2, point 2.2) implique que la contemplation est une des dimensions du travail. Réconcilier l'intériorité et l'extériorité du travailleur peut permettre de le considérer comme une personne humaine entière, sujet de ses actes (des actes portés par une vision, un désir, une espérance). Dans son ouvrage sur la « collaboration » avec Dieu, Christine Gautier résume : « Comme sujet unique de ses actes, la personne construit donc un monde⁶⁸¹ » — un monde extérieur (ce qui est produit, ce qui est transformé, le nombre de pages écrites, etc.), mais aussi un monde intérieur et invisible.

« La personne doit continuellement ajuster ses actions à son monde intérieur, elle mesure en effet les réponses de l'environnement à ses actions et peut confronter ces réactions à ses

⁶⁷⁹ Augustin Berque, *Écoumène*, *op.cit.*, p. 5.

⁶⁸⁰ Fernando Pessoa, *Le Gardeur de troupeaux et les autres poèmes d'Alberto Caeiro – Poésies d'Alvaro de Campos*, traduit du portugais par Armand Guibert, Paris, Gallimard, 1987, p. 100, poème XLVII

⁶⁸¹ Christine Gautier, *Collaborateurs de Dieu*, *op.cit.*, p. 247.

motivations et désirs, puis revoir ses actions pour qu'elles expriment au mieux ce qu'elle porte au-dedans⁶⁸². »

Nous voulons développer ici la notion de « monde » que le travailleur construit. Quel est-il ? En quoi est-il différent de la façon propre à chaque être de s'insérer dans son milieu ?

Pour reprendre la terminologie de Jacob von Uexküll en effet⁶⁸³, chaque espèce animale possède son propre monde ambiant (*Umwelt*), lequel ne se ramène pas au donné subjectif de l'environnement (*Umgebung*). Affirmer cela revient à reconnaître les êtres comme quasi-sujets – jusqu'à réfléchir à les insérer dans la communauté politique et juridique : comme « nous avons fait des enfants des personnes, alors même qu'ils ne l'avaient pas toujours été aux yeux de la loi. Et, quoiqu'on puisse juger l'entreprise incomplète, nous avons fait de même à l'égard des prisonniers, des étrangers, des femmes (en particulier des femmes mariées), des malades mentaux, des Afro-Américains, des fœtus, et des Amérindiens⁶⁸⁴ ». Comme l'écrit le juriste américain Christopher Stone, « cela n'avance à rien de dire que les fleuves et les forêts ne peuvent pas tenter une action en justice sous prétexte qu'ils ne peuvent pas parler. Les entreprises ne parlent pas davantage, non plus que les États, les domaines, les nouveau-nés, les personnes reconnues légalement incapables, les municipalités ou les universités. Des avocats parlent pour eux⁶⁸⁵ ».

La transformation du milieu propre est donc chose partagée, et rassemble tous les êtres dans une communauté de sujets ou quasi-sujets. Gilles Deleuze et Félix Guattari expriment en 1980 ce que nous appelons « milieu », lorsqu'ils conceptualisent la « multiplicité acentrée ». Aux systèmes « centrés », ils opposent :

« des systèmes acentrés [...], où la communication se fait d'un voisin à un voisin quelconque, où les tiges ou canaux ne préexistent pas, où les individus sont tous interchangeables, se définissent seulement par un *état* à tel moment, de telle façon que les opérations locales se coordonnent et que le résultat final global se synchronise indépendamment d'une instance centrale⁶⁸⁶. »

Ils préfèrent l'image du rhizome à celle de l'arbre :

⁶⁸² *Ibid.*, p. 248.

⁶⁸³ Jacob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, *op. cit.*

⁶⁸⁴ Christopher Stone, *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ?*, traduit de l'anglais par Tristan Lefort-Martine, Paris, Le passager clandestin, 2022, p. 28.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, pp. 46-47.

⁶⁸⁶ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 26.

« à la différence des arbres ou de leurs racines, le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature, il met en jeu des régimes de signes très différents et même des états de non-signes. Le rhizome ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple. Il n'est pas l'Un qui devient deux, ni même qui deviendrait directement trois, quatre ou cinq, etc. Il n'est un multiple qui dérive de l'Un, ni auquel l'Un s'ajouterait (n+1). Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde⁶⁸⁷. »

Qu'est-ce qui, dans cette transformation de milieux, est propre au travail humain ? Une première approche rejoint celle de Christine Gautier lorsqu'elle propose la notion de « monde » que le travailleur construit : il suppose un aller-retour entre intérieur et extérieur ; la transformation extérieure émerge de l'intérieur et le transforme en retour. Marx décrit précisément cet aller-retour entre intérieur et extérieur comme la caractéristique du travail humain par rapport à l'activité animale :

« Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté. Et cette subordination n'est pas momentanée. L'œuvre exige pendant toute sa durée, outre l'effort des organes qui agissent, une attention soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté⁶⁸⁸. »

Mais il y a plus : le travail est une réalité collective, qui doit nous faire tenir compte non seulement de cet aspect intérieur propre à l'individu, mais aussi des caractéristiques culturelles propres au travail humain. L'ethnologue André Leroi-Gourhan constitue une source importante pour l'ergologie d'Yves Schwartz, l'ergonomie d'Yves Clot (qui fut son élève⁶⁸⁹), ainsi que pour la mésologie d'Augustin Berque. Dans son œuvre⁶⁹⁰, Leroi-Gourhan présente comment l'espèce humaine a émergé grâce à la station verticale de l'être humain : cette dernière a permis

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁸⁸ Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, t. 1, IIIe section, chapitre VII, I.

⁶⁸⁹ Voir par exemple Yves Clot, « Le paradoxe Leroi-Gourhan », in Yves Clot, *Le travail sans l'homme ? Pour une psychologie des milieux de travail et de vie*, Paris, La Découverte, 1995.

⁶⁹⁰ En particulier André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, Paris, Albin Michel, 1964.

simultanément la libération de la main (le « geste ») et la réduction des contraintes de la boîte crânienne (qui donne lieu au « langage »). Les techniques et le langage apparaissent ainsi d'un même mouvement, et doivent être étudiés ensemble. Plus encore : l'être humain s'est formé par une extériorisation de certaines fonctions du *corps animal* (broyer, gratter, trancher, etc.) en un *corps social* — c'est-à-dire que ces fonctions deviennent des techniques, qui évoluent socialement avec une logique qui leur est propre. L'espèce devient société, et le corps social se compose de ces systèmes techniques et de systèmes symboliques, lesquels ont rétroagi sur le corps animal en « l'hominisant ».

Sur cette base anthropologique, Augustin Berque nous permet de saisir à la fois la proximité et la spécificité du travail humain vis-à-vis des autres formes de transformations de milieux. Il développe une « mésologie » (une science du milieu) : chez lui, ce corps *social* est un corps *médial*, car il se combine nécessairement aux écosystèmes. En d'autres termes, le milieu dans lequel baigne le corps animal devenu humain n'est pas seulement techno-symbolique, mais éco-techno-symbolique. Ce couplage entre corps animal et corps médial, spécifique à l'être humain, Berque l'appelle la médiance.

Pour la mésologie d'Augustin Berque, le fait d'être sujet de son milieu vaut tout autant pour l'espèce humaine que pour les autres... à la différence fondamentale que l'humain ajoute à cette base universelle un second étage ontologique : celui de la technique et du symbole, c'est-à-dire de la culture. Le travail est donc une transformation du milieu, mais d'une manière spécifiquement humaine. La culture n'est alors pas l'antithèse de la nature, mais bien une variable explicative supplémentaire.

L'individualisme méthodologique – et en particulier l'utilitarisme – refusent de voir cette « médiance » présente chez l'humain. La réduction du couplage corps animal / corps médial au seul corps animal est fondée sur le dualisme moderne, qui abstrait le sujet individuel de son milieu en faisant de celui-ci un objet. Parler de milieu (ou d'écoumène) permet de prendre ensemble les deux dimensions, et d'envisager le monde comme réseau acentré de milieu plutôt qu'un environnement stable et uniforme :

« L'écoumène, c'est l'ensemble et la condition des milieux humains, en ce qu'ils ont proprement d'humain, mais non moins d'écologique et de physique. C'est cela, l'écoumène, qui est pleinement la demeure (*oikos*) de l'être de l'humain. La prendre en considération, comme on le voit, c'est s'opposer à la philosophie qui a pu prétendre localiser la demeure de l'être dans le langage ; ainsi que s'opposer aux sciences trop étroitement humaines qui, à leur manière, ont assumé ce parti, et ce faisant ont sevré la culture de la nature... alors même qu'elles

ne pouvaient nier l'inhérente animalité de notre corps ! - l'effet de cette contradiction coupant derechef l'être de l'humain en deux, comme le dualisme l'avait déjà coupé des choses de l'existence. Répétons ici que l'écoumène est une relation : la relation à la fois écologique, technique et symbolique de l'humanité à l'étendue terrestre⁶⁹¹. »

En s'opposant « à la philosophie qui a pu prétendre localiser la demeure de l'être dans le langage » (comme nous l'avons fait dans la partie précédente en renonçant au schème communicatif), Augustin Berque peut partir de l'expérience commune d'une vie dans un milieu – c'est-à-dire plus précisément de la *relation* de chacun avec son milieu. Contre un dualisme sujet-environnement qui découle du dualisme nature-culture, sa mésologie se propose comme « méthode herméneutique afin de saisir le sens particulier qu'a son propre milieu pour une certaine société humaine ou une certaine culture⁶⁹² ».

Chez l'humain donc, c'est d'abord par l'activité de travail que chacun subjective son environnement et crée son milieu. Ce travail est proprement humain, et pourtant fait entrer en lien avec le milieu et avec les autres êtres : la « médiance » propre à l'humain est technique et symbolique, et fondamentalement relationnelle.

« [Elle] permet d'appréhender la nature non pas de l'extérieur comme un ensemble d'écosystèmes, fruit d'une objectivation scientifique, mais comme une nature habitée qui n'est ni sujet ni objet, mais un *rapport*, celui de la Terre en tant qu'elle est habitée par les hommes et celui de l'humanité en tant qu'elle habite la Terre⁶⁹³. »

Si bien que le travail est non seulement le lieu de subjectivation du milieu, mais aussi de conscience de la multiplicité des milieux et des êtres qui préexistent. À l'inverse, le modèle du laboratoire critiqué par Merleau-Ponty⁶⁹⁴ place le monde derrière une vitre, ou derrière un écran, et permet de modéliser, mais pas d'habiter ou d'interagir.

⁶⁹¹ Augustin Berque, *Écoumène*, *op.cit.*, p. 17.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 5

⁶⁹³ Gérald Hess, « Conscience écologique, vertus et communauté écouménale », in Gérald Hess (dir.), *Humains, animaux, nature. Quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ?*, Paris, Hermann, 2020, pp. 133-146.

⁶⁹⁴ « La science manipule les choses et renonce à les habiter. Elle s'en donne des modèles internes, et, opérant sur ces indices ou variables les transformations permises par leur définition, ne se confronte que de loin en loin avec le monde actuel » (Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 2000, p. 9).

1.2. Fabrication du milieu par « usage de soi »

Philosophe à l'origine du courant de l'ergologie, Yves Schwartz formule l'équivalence suivante : le travail, en tant qu'activité humaine, est un « usage de soi », c'est-à-dire qu'il offre la possibilité de faire différemment de ce qui est prescrit. Que l'humain établisse un « usage de soi » est, selon Schwartz, un invariant anthropologique : dans toute activité, nous ne cessons de trancher entre un *usage de soi par soi* et un *usage de soi par les autres*. Georges Canguilhem, l'une des influences majeures d'Yves Schwartz, écrit dans la présentation de la thèse de doctorat de son élève : « *Faire à quelque distance de ce qu'il est prescrit de faire, c'est, à la lettre, faire usage de soi, se prendre pour sujet micro-participant inévitable des opérations productives*⁶⁹⁵ ». Faire « à quelque distance », c'est-à-dire établir une distance opérationnelle et symbolique avec le milieu de travail. Cela implique que tout travailleur vit *en même temps* dans un milieu qui lui préexiste *et* dans ce milieu alternatif qu'il essaie de construire comme étant davantage le sien. Cet usage de soi ouvre un espace de relations entre les « normes propres » et les « normes antécédentes », c'est-à-dire une relation de soi au milieu qui nous préexiste. Nos valeurs, nos préférences, nos habitudes nous aident à « renormaliser » le milieu dans lequel nous agissons, cet univers de normes antécédentes : il est toujours invivable, pour tout humain, que notre agir soit pure exécution. Quand Canguilhem écrit que cette participation est « inévitable », il entend dire que cette distance et cette renormalisation sont les conditions minimales d'un vivre en santé. Chaque choix posé est une préférence, une orientation vers le monde que l'on veut vivre.

« Du plus enfoui dans le corps, du quasi-inconscient, au plan le plus explicite et revendiqué, toute activité de travail est toujours une sorte de *dramatique*. Entre les normes antécédentes, propres à toute organisation humaine et la mise à distance technique et humaine de *l'impossible/invivable*, toute activité industrielle suppose des *débats de normes* ; pour trancher jour après jour ces débats, il faut la présence opérante en nous de *valeurs* ; arbitrages qui mènent à des *essais de renormalisations* guidant notre agir industriel⁶⁹⁶. »

C'est donc dans l'agir humain (dans le travail en particulier) en tant que succession de débats de normes qu'est anthropologiquement pris ce qui fait milieu pour nous à chaque moment de nos vies. Essayer de pénétrer le « à quelque distance », la renormalisation, c'est tenter de

⁶⁹⁵ Georges Canguilhem, présentation de la thèse d'Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, Paris, Les éditions sociales, 2012 [1988], p. 21.

⁶⁹⁶ Yves Schwartz, « Connaître et étudier le travail », *Le Philosophoire*, vol. 34, n° 2, 2010, p. 76.

pénétrer ce qui fait milieu(x) pour l'interlocuteur. Cette présence silencieuse, souvent douloureuse, d'un milieu alternatif dans le traitement très largement pré-normé de situations de travail, c'est l'ensemble de l'être, corps et âme – ce qu'Yves Schwartz appelle le « corps-soi » – qui vit cette confrontation de milieux. À notre sens, cette inscription dans un milieu antécédent par renormalisation de ce même milieu est proche de ce que Simone Weil appelle « enracinement » (même si elle ne parle pas explicitement d'êtres non-humains) :

« L'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. C'est un des plus difficiles à définir. Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir⁶⁹⁷. »

Or, si le travail est « usage de soi », le travail est une relation. Car, autrement dit, le travail est en lui-même la fabrication d'un milieu qui est propre au travailleur, au sein d'un milieu qui lui préexiste. Si l'essence du travail est relationnelle, c'est parce qu'il s'agit pour le travailleur d'y fabriquer son milieu, voire de le produire (mais nous comprenons bien qu'il ne s'agit en rien du travail productif au sens du monde usinier de Marx).

Nous nous demanderons plus bas comment le milieu renormalisé peut être commun, ou du moins collectif, question primordiale quand le travail est traversé par les défis écologiques. Pour l'heure, notons que pour Schwartz, une activité n'est libre que lorsque la norme propre du travailleur s'exprime, dans une négociation permanente avec la matière et les normes antécédentes. C'est-à-dire que même un travailleur à la chaîne recompose en partie son temps et espace de travail – mais peut espérer les recomposer davantage. Lorsque nous avons détaillé, dans la partie précédente, l'approche de Simone Weil, nous avons atteint une conclusion similaire : l'attention du travailleur peut faire émerger sa liberté à l'intérieur même de la matière et de la nécessité, et ne suppose ni domination de la contrainte, ni recherche d'un en-dehors de cette contrainte (dans le loisir par exemple). Pour autant, Simone Weil s'affole, dans ses carnets d'usine, des conditions offertes aux ouvriers : il est toujours possible d'y trouver la liberté qu'elle prône, mais la victoire de la rationalité instrumentale compose malgré tout « un attentat contre l'attention des travailleurs ». Car évidemment, se placer « à quelque distance de ce qu'il est prescrit de faire » est d'autant moins aisé que l'activité de travail est réduite à sa dimension productive⁶⁹⁸.

⁶⁹⁷ Simone Weil, « L'enracinement », *Œuvres*, Paris, Quarto Gallimard, 1999, p. 1052

⁶⁹⁸ Jean-Philippe Pierron, « L'art d'être touché. Éloge critique de la main et des métiers à l'heure de la modernité tardive », *Revue française d'éthique appliquée*, vol. 11, n° 1, 2021, pp. 93-105.

1.3. *Le milieu n'est pas uniquement matériel*

À la source de la démarche ergologique, l'influence de Canguilhem invite à penser la relation entre l'être humain et son environnement dans sa spécificité biologique, par opposition à une relation de type physico-chimique. Une relation biologique ne se limite pas à la représentation d'un ensemble de réponses réflexes d'un corps inséré dans un environnement, soumis à un ensemble de mécanismes physico-chimiques : « le propre du vivant c'est de faire son milieu, de composer son milieu⁶⁹⁹ ». C'est pourquoi le milieu, tel qu'il est conceptualisé par Canguilhem, est « le fruit d'une élaboration de sens⁷⁰⁰ ». Plus précisément : « Un sens, du point de vue biologique, c'est une appréciation de valeurs en rapport avec un besoin. Et un besoin, c'est pour celui qui l'éprouve et le vit un système de référence irréductible et par là absolu⁷⁰¹ ». Or, cette relation biologique ainsi comprise ouvre le débat entre les normes internes de l'être vivant et le milieu dont il s'accommode⁷⁰². Pour l'humain spécifiquement, le milieu est sans cesse reconstruit, en fonction des significations attribuées par l'individu à son environnement :

« Le milieu propre de l'homme c'est [...] le champ de son expérience pragmatique où ses actions, orientées et réglées par les valeurs immanentes aux tendances, découpent des objets qualifiés, les situent les uns par rapport aux autres et tous par rapport à lui. En sorte que l'environnement auquel il est censé réagir se trouve originellement centré sur lui et par lui⁷⁰³. »

Nous comprenons qu'il ne suffit donc pas que l'environnement communique des signaux :

« Chez l'homme à la différence de l'animal de laboratoire, les stimuli ou les agents pathogéniques ne sont jamais reçus par l'organisme comme des faits physiques bruts mais sont aussi vécus par la conscience comme des signes de tâches ou d'épreuves⁷⁰⁴. »

Les diverses réponses possibles de l'humain aux exigences de son environnement (que ces réponses soient de survie, d'adaptation, ou d'inventivité technique dans le travail) sont donc

⁶⁹⁹ Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, p. 143.

⁷⁰⁰ Yves Schwartz et Eliza Echternacht, « Le corps-soi dans les milieux de travail : comment se spécifie sa compétence à vivre ? », *Corps*, vol. 6, n° 1, 2009, pp. 31-37.

⁷⁰¹ Georges Canguilhem, 1965, *op. cit.*, p. 154.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 146.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 152.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 204.

construites par sa conscience individuelle, et orientées par une culture collective donnée. « La dynamique de constitution de l'individu et la dynamique de constitution du milieu sont donc inter-constitutives ou mutuellement génératives⁷⁰⁵ ».

Que le travail soit relation au milieu n'implique cependant pas nécessairement que ce milieu soit « naturel », ou matériel. Le travailleur est rarement *homo faber*, contrairement au portrait qu'en dresse Arendt, et il importe donc de comprendre qu'il y a relation au milieu et « débats de normes » même dans un cadre très numérisé, et même lorsque le travail s'effectue depuis chez soi. Dans le chapitre 4 (« Genèse d'un milieu de travail ») de son ouvrage *L'engagement dans le travail*, tiré d'une thèse soutenue en 2005 sur la gestion du trafic téléphonique, la sociologue ergologue Alexandra Bidet analyse ainsi un service dédié à la supervision du trafic en Île-de-France. Ce milieu, écrit-elle, est

« typique de l'automatisation, qui nous amène à frayer aujourd'hui sans cesse davantage avec des dispositifs dont la technicité nous est pour partie étrangère. Le travail humain a perdu toute fonction énergétique : il n'intervient plus sur le processus productif, mais sur des dispositifs de commande et de signalisation, qui centralisent des informations issues de groupes de machines⁷⁰⁶ ».

Si bien qu'il y a là « comme une transmutation du concept de milieu, qui perd tout enracinement dans un espace ou un territoire géographique, mais n'a de sens qu'au sein d'une "communauté de pratique"⁷⁰⁷ manipulant sur des écrans une réalité abstraite et virtuelle⁷⁰⁸ ». Le milieu ne se configure donc pas nécessairement dans un environnement matériel, mais davantage dans les « dramatiques d'activité » des techniciens. Lorsque la psychologue du travail Véronique de Keyser décrivait en 1982 l'immersion de l'ergonome Jean-Marie Faverge dans le milieu professionnel des activités de surveillance-contrôle, elle mentionnait déjà cette « communauté de pratique » :

« Les travailleurs lui expliquaient patiemment non pas le processus mais leur processus, leur machine, leur monde. [...] Ce qu'il construit, c'est la manière dont ils appréhendent cognitivement leur situation de travail. [...] Comment dans le milieu qu'ils recréent, ils se fraient des chemins rapides, des chemins privilégiés. [...] C'est la dynamique des relations que

⁷⁰⁵ Yves Schwartz et Eliza Echternacht, « Le corps-soi dans les milieux de travail : comment se spécifie sa compétence à vivre ? », *op. cit.*

⁷⁰⁶ Alexandra Bidet, *L'engagement dans le travail. Qu'est-ce que le vrai boulot ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 222-223.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 198.

⁷⁰⁸ Yves Schwartz, « Activité(s) et usages de soi : quel(s) « milieu(x) » pour l'humain ? », *Les Études philosophiques*, vol. 132, n° 1, 2020, p. 113.

le travailleur entretient avec son milieu de travail qui l'intéresse, et leurs perturbations éventuelles⁷⁰⁹. »

Alexandra Bidet distingue même, selon des méthodologies qu'elle explicite⁷¹⁰, deux « types de milieux techniques⁷¹¹ », deux manières personnelles d'habiter le trafic : les « guetteurs », focalisés sur une « vision machine » et les « explorateurs », sur une « vision trafic ». Ces rapports individuels à la technique ne sont pas psychologiques, mais une « genèse normative par laquelle chacun tente d'habiter son milieu⁷¹² ». Le travail peut donc être conceptualisé comme composition d'un milieu, que ce dernier soit matériel ou non.

2. Milieux et commun

« Le monde que nous voulons est un monde dans lequel plusieurs mondes entrent⁷¹³. »

« À la fin, l'Homme défit le Ciel et la Terre. [...] Et il y eut un soir et il y eut un matin. Le Septième Jour.

Et l'homme dit : “Qu'il y ait division entre ceux d'en haut et ceux d'en bas, aussi entre tous les peuples de la terre”.

Et il en fut ainsi⁷¹⁴. »

⁷⁰⁹ Véronique de Keyser, « La politique du regard », *Le Travail Humain*, vol. 45, n°1, 1982.

⁷¹⁰ Alexandra Bidet, *L'engagement dans le travail*, *op.cit.*, pp. 224 sq.

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 234.

⁷¹² Alexandra Bidet, *L'engagement dans le travail*, *op.cit.*, p. 241.

⁷¹³ Quatrième déclaration de la Jungle de Lacandon, 1996 (lutte zapatiste).

⁷¹⁴ Lanza del Vasto, *La montée des âmes vivantes. Commentaire de la Genèse*, Paris, Denoël, 1968.

2.1. Les milieux comme « terre-tierce » plutôt que monde globalisé

L'activité, comprise comme *usage de soi*, est donc essentiellement une relation entre soi et son environnement : elle est fabrication d'un milieu. Mais parmi les activités humaines (activités, on l'aura compris, qui participent de la composition du milieu propre à chacun), quelle est la particularité du travail ? Nous posons l'hypothèse que le travail est l'un des rares lieux dans lesquels la relation aux êtres qui nous entourent (qui forment notre *environnement*) est réciproque, bien qu'asymétrique : en travaillant, chacun transforme cet environnement (en fait son milieu), et en retour chacun est transformé par cet environnement devenu milieu. Objectivation de l'acteur, subjectivation du réel, c'est la ligne classique de la philosophie du travail depuis Marx :

« Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler des matières premières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillaient⁷¹⁵. ».

Le travail permet donc ce couplage dynamique de l'humain à son milieu. Or, la principale leçon que nous tirons de la reconnaissance de l'époque actuelle comme Anthropocène est la mise à mal de la compréhension du travail comme activité humaine de composition de milieux. L'être humain, être d'activité en perpétuelle composition et recomposition de son milieu, est devenu une force géologique, au prix de l'inexistence actuelle et future d'un *milieu commun*, habitable par tous. Faut-il alors abandonner la conception du travail comme composition de milieu ? C'est, on l'a vu, anthropologiquement impossible : d'abord parce que l'humain est un être d'activité (comprise comme renormalisation d'un environnement de normes antécédentes), ensuite parce que la capacité à être sujet de ses propres normes a été identifiée comme critère principal d'un travail digne. Comment, pourtant, tendre collectivement et individuellement vers la fabrication d'un milieu commun ? D'un milieu qui soit l'habitat de tous, sans être réduit à ce qui préexiste aux renormalisations personnelles des travailleurs ?

⁷¹⁵ Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, livre I, section 3, chapitre V.

Voir le monde comme un tout interconnecté n'est pas une solution satisfaisante. Sebastian Grevsmühl⁷¹⁶ montre de façon convaincante que l'image de la « planète bleue », la Terre vue d'en haut, invite d'abord à nous extraire de là où nous sommes – et c'est déjà un peu céder à la tentation de la maîtrise. La crise écologique invite à habiter la Terre, mais pas la Terre en général : celle qui nous touche, et dans laquelle notre existence se noue⁷¹⁷.

Le modèle globalisé de la grande entreprise croit créer un monde commun, parce qu'il concerne et connecte un grand nombre d'acteurs et de pays. Or, l'horizon global vers lequel nous courons depuis le début de la modernisation offre des relations (de travail en particulier) lointaines, tant avec le client ou bénéficiaire qu'avec l'empreinte matérielle de l'activité. Les longues chaînes de valeur créent un espace morcelé, et les acteurs sont à distance les uns des autres. Tous ceux qui sont invisibilisés (les non-humains, les écosystèmes, les laissés-pour-compte du modèle économique, les plus pauvres) ne peuvent faire partie des débats de normes. Les participants à la recherche-action TTE étaient d'accord collégialement pour contredire ce modèle. Par exemple, Mireille Viora (haute fonctionnaire et représentante du Mouvement Chrétien des Cadres et dirigeants) évoque la « responsabilité territoriale des entreprises » dans le numéro de la *Revue Projet* qui a servi de préparation au colloque de mai 2019⁷¹⁸, tandis que Swann Bommier (représentant du CCFD-Terre solidaire) cite sa publication avec Cécile Renouard⁷¹⁹ pour évoquer une « responsabilité sociétale et environnementale ». Le CCFD avait d'ailleurs été l'une des structures principales à pousser la proposition de loi sur le devoir de vigilance des multinationales en 2017⁷²⁰. Une autre structure membre de la recherche-action, Territoires zéro chômeur de longue durée, pose la question du bien commun sur chaque territoire.

Mais faut-il pour autant céder aux appels à la relocalisation, souvent comprise comme repli sur soi ? Pendant le colloque « Quel travail pour une transition écologique solidaire ? », la question « faut-il relocaliser la production ? » a fait l'objet d'une session de débat. La question est légitime, car la relocalisation de la production développe l'emploi local, et entraîne une production plus lente. Au-delà du fait que ce deuxième point permet une moindre utilisation des ressources naturelles, il faut également noter que la croissance plus faible entraîne une

⁷¹⁶ Sebastian Grevsmühl, *La Terre vue d'en haut. L'invention de l'environnement global*, *op.cit.*

⁷¹⁷ Jean-Philippe Pierron, « L'art d'être touché. Éloge critique de la main et des métiers à l'heure de la modernité tardive », *op. cit.*

⁷¹⁸ Swann Bommier, Mireille Viora, « L'ancrage territorial des entreprises, un levier durable », *Revue Projet*, vol. 370, n° 3, 2019, pp. 63-70.

⁷¹⁹ Cécile Renouard et Swann Bommier, *L'entreprise comme commun. Au-delà de la RSE*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 2018.

⁷²⁰ Loi n° 2017-399 du 27 mars 2017 relative au devoir de vigilance des sociétés-mères et des entreprises donneuses d'ordre, Journal officiel, n° 0074.

hausse des revenus du travail par rapport à ceux du capital – ce qui va totalement à l’encontre de la tendance actuelle, dans laquelle le capital prend la place du travail⁷²¹. Le capital étant plus créateur d’inégalités que le travail⁷²², il semble que la relocalisation puisse permettre de les réduire. Les deux intervenants cadrant ce débat ont tempéré ces arguments, l’un en invitant à réinventer un système mondial plus juste (Frédéric Amiel, IDDRI), l’autre en prônant une responsabilité territoriale de l’entreprise (Mireille Viora, haute fonctionnaire membre du MCC)⁷²³. Frédéric Amiel, rappelait surtout qu’en l’absence d’évolutions importantes de nos infrastructures, « il n’est pas évident qu’une relocalisation de la production permette de réduire significativement l’empreinte carbone par rapport à une production à l’autre bout du monde » (pour des raisons liées aux économies d’échelle du transport mais aussi aux types de motorisation utilisées pour le transport local des produits agricoles, notamment le transport routier). Il montrait également « qu’en défendant à tout prix la relocalisation, on risque de perpétuer des inégalités », car tous les territoires ne disposent pas de la même richesse.

Pour créer un milieu commun, n’y a-t-il comme seule alternative à la terre-globe qu’un retour à une terre « ancestrale » ? La terre barrésienne, réactionnaire ? La terre locale est fantasmée quand elle n’est qu’un retour. Avec Pierre Charbonnier, Bruno Latour et Baptiste Morizot, nous proposons de sortir de l’opposition terre globalisée/terre locale, ou mondialisation déterritorialisante/résistance conservatrice du local, pour aller vers une « terre-tierce⁷²⁴ ». C’est prendre l’Anthropocène au sérieux que de prendre conscience de notre nature géologique : cette « terre-tierce » est amas de milieux, et de ce fait ni locale ni globale, ou les deux à la fois, et met les vivants en réseaux, articulés ensemble par des relations écologiques, éthologiques, évolutionnaires. Elle reconnaît que chacun des milieux est une relation. Cette relation de l’humain à la Terre est à la fois écologique, technique et symbolique comme l’explique Augustin Berque, qui appelle cet ensemble de relations en réseaux l’*écoumène*. Il écrit, dans son ouvrage de 2017 :

« L’existence humaine est géographique : non seulement nous avons nécessairement un lieu physique sur la planète, mais notre être se fonde sur le couplage structurel d’un corps animal et d’un milieu technique et symbolique, son complément à la fois social et écologique. Ce

⁷²¹ Arnaud du Crest, « De l’huile de roche à l’huile de coude », *Études* 2017/5, pp. 43-54.

⁷²² Thomas Piketty, *Le capital au XXI^e siècle*, Paris, Seuil, 2013.

⁷²³ Voir aussi Swann Bommier et Mireille Viora, « L’ancrage territorial des entreprises, un levier durable », propos recueillis par Aurore Chaillou et Louise Roblin, *Revue Projet*, n° 370, 2019, pp. 63-70.

⁷²⁴ Pierre Charbonnier, Bruno Latour et Baptiste Morizot, « Redécouvrir la terre », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 33, 2017, pp. 227-252.

couplage engendre la réalité des milieux humains, dont l'ensemble forme l'écoumène : le rapport onto-géographique de l'humanité avec la Terre⁷²⁵ ».

Cette Terre-tierce, ou Terre-écoumène, permet vraiment d'envisager un monde commun, alors que le monde globalisé en est le rejet. Et la conception de la terre comme écoumène en découle naturellement lorsque l'on prend au sérieux le fait que le travail humain est fabrication d'un milieu.

C'est d'ailleurs sur ce point principalement que Bruno Latour reprend la pensée de Carl Schmitt : « le monde politique est un plurivers, pas un univers⁷²⁶ ». Il écrit à ce sujet : l'écologie politique, « alliée à la sociologie des sciences, dessine un embranchement nouveau sur la carte : au lieu d'aller et de venir de la nature à l'humain, du réalisme au constructivisme, on peut aller maintenant de la multiplicité que ne recueille encore aucun collectif, le plurivers, au collectif qui la recueillait jusqu'ici sous le nom conjoint de politique de la nature⁷²⁷ ». Ce tournant ontologique s'illustre par de nombreux représentants, de Philippe Descola à Viveiros de Castros⁷²⁸, en passant par Anna Tsing⁷²⁹ et Eduardo Kohn : c'est une rupture avec l'idée d'un monde unique, qui serait la matière première sur laquelle se fonderaient des perspectives différentes donnant lieu à une pluralité de culturels. Ces auteurs considèrent au contraire qu'aucune antériorité préalable d'un monde unifié ne doit être présupposé au processus de construction du monde. Le plurivers est alors un « moyen de regarder la réalité en opposition à la proposition du “Un monde dans un monde” (*One-World World*⁷³⁰) qui suppose qu'il n'y ait qu'une seule réalité à laquelle correspondent de multiples cultures, perspectives ou représentations subjectives⁷³¹ ». L'image qui illustrerait cela n'est pas « un jardin unique que nous pourrions contempler depuis différentes lucarnes, mais une maison dont chaque fenêtre donnerait accès à différents mondes⁷³² ».

⁷²⁵ Augustin Berque, *Écoumène*, *op.cit.*, p. 10.

⁷²⁶ Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

⁷²⁷ Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte, 2012, p. 57.

⁷²⁸ Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, traduit du portugais par Oiara Bonilla, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

⁷²⁹ Anna Lowenhaupt Tsing, *Le Champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, traduit de l'anglais par Philippe Pignarre, Paris, La Découverte, 2017.

⁷³⁰ Voir John Law, “What's wrong with a One-World World”, *Distinktion: Journal of Social Theory*, vol. 16, 2015, pp. 126-139 (d'un discours au centre des humanités à l'Université Wesleyan le 19 septembre 2011).

⁷³¹ Arturo Escobar, “Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South”, *Revista de Antropologia Iberoamericana*, 11, 2016.

⁷³² Gaël Giraud, *Composer un monde en commun. Une théologie politique de l'Anthropocène*, Paris, Seuil, 2022, p. 669. Cette image n'est pas anodine : « Cette inversion requiert la redistribution des prédicats de la plupart des couples d'antonymes qui structurent notre vision du monde : l'objectif et le subjectif, le physique et le moral, le donné et le construit, le nécessaire et le contingent, l'universel et le particulier, le corps et l'esprit, l'animalité et

Ces considérations aident à définir « la relation » qui se révèle particulièrement prégnante dans le travail. Car il ne s'agit pas seulement de déterminer quels êtres possèdent ou non une valeur intrinsèque (c'est la question centrale dans le biocentrisme, le pathocentrisme ou l'écocentrisme), mais surtout de prendre conscience que les autres êtres « nous font apparaître pour ce que nous sommes : des “compagnons dans l'odyssée de l'évolution” (Leopold, 2000), des agents écologiques tissés et dépendants d'autres agents qu'on avait jusque-là relégués, réifiés », écrit Baptiste Morizot⁷³³.

Ces êtres ne sont plus seulement des ressources à sauvegarder (c'est-à-dire des *moyens* à respecter, des services écosystémiques qu'il ne faut pas faire disparaître), mais des *fins* en soi. Morizot considère que dès que l'on développe de la gratitude pour un être, il ne peut plus être une chose, et il appelle le respect et le soin.

« Tout est relié, non pas à tout, comme dans l'écologie cosmique qui s'intéresse d'abord au sentiment mystique de fusion avec la nature, mais à d'autres choses précises, qui sont liées par un axe imprévisible à d'autres choses précises, enchevêtrées, et ce qui nous intime de prendre soin de l'un, implique que le soin s'élargisse⁷³⁴. »

2.2. *Le travail peut-il fabriquer un milieu commun ?*

Si le travail n'est plus réduit à la question de sa précarité (c'est-à-dire de ses conditions) mais est envisagé comme activité et donc comme lieu de relation, il peut être sorti à la fois de la sphère privée ou domestique (un travail seulement subjectif) et de la sphère marchande (un travail seulement objectif) : il est les deux à la fois, et est aussi un lieu de délibération, de discussion, et de relation au milieu. Avec Yves Schwartz, nous percevons précisément l'activité comme articulation entre la cité et le marché : elle est le théâtre de la rencontre entre « la singularité de la vie individuelle et collective » et la normativité du marché et du politique⁷³⁵. Le pôle du politique et de la citoyenneté produit des valeurs (idéalement) orientées vers le bien

l'humanité... Dualités qui sont fondatrices, notamment, de la troisième “antinomie” de la *Critique de la Raison pure* » (*idem*).

⁷³³ Baptiste Morizot, « Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 33, 2017.

⁷³⁴ *Ibid.*

⁷³⁵ Yves Schwartz et Eliza Echternacht, « Le corps-soi dans les milieux de travail : comment se spécifie sa compétence à vivre ? », *op. cit.*

commun. Le pôle marchand concerne la production et la circulation de biens considérés comme des besoins humains ; il fournit des principes techno-scientifiques qui prennent la forme de normes techniques, organisationnelles et gestionnaires⁷³⁶. Dans nos sociétés marchandes, ces normes ont d'ailleurs tendance à forcer une structure productive qui « hétéro-détermine les objectifs du travail humain, ses outils, son temps, son espace⁷³⁷ ». Malgré cela, l'activité de travail reste un lieu de renormalisation :

« L'arbitrage entre l'usage de soi par soi et l'usage de soi par les autres convoque un corps investi dans les interstices de la production, confronté aux potentialités et aux limites de sa physiologie, prolongé au-delà des frontières ectodermiques dans ses échanges matériels avec le milieu. De cette convocation résultent des savoirs et de la sueur⁷³⁸. »

Il nous semble que le concept de commun permet de faire ce travail politique d'interstice et d'interface (plutôt que de décider un « dedans » et un « dehors » du public ou du privé).

Comment faire pour que le travail soit fabrication d'un milieu commun ? Nous mettons de côté la piste de l'éducation, qui fait l'objet du sixième chapitre de l'encyclique *Laudato si*⁷³⁹. Nous voulons surtout explorer la possibilité d'un commun à l'intérieur même du travail, puisque, comme rappelle l'OIT depuis 1919, le travail décent « n'est pas une marchandise ».

Car nous posons l'hypothèse que « la relation » qui rend le travail digne tient de la sympathie et de l'amour. Cela n'empêche pas d'affirmer que le travailleur souhaite inscrire ses normes propres dans le milieu des normes antécédentes, mais cela contredit le prédicat de l'économie classique (à partir du XIX^e siècle) selon lequel ces normes propres recherchent l'indépendance. L'économiste Luigino Bruni propose à l'inverse d'établir un lien entre économie et amour – et donc de dépasser la seule forme que prend l'amour en économie classique, celui de la philanthropie, c'est-à-dire une action secondaire. Bruni définit l'amour comme une préoccupation profonde pour l'autre en tant que personne, et non comme une émotion sentimentale ou psychologique⁷⁴⁰. Cela lui permet de considérer que l'« intérêt personnel » qui est recherché dans le processus productif est synonyme de « bonheur » - ce qui évite d'exclure la relation à l'autre et au milieu. Le bonheur est plus large que le plaisir hédoniste : ne prendre

⁷³⁶ Yves Schwartz et Louis Durrive, 2003, *op.cit.*, pp. 243-272.

⁷³⁷ Yves Schwartz et Eliza Echternacht, 2009, *op.cit.*, pp. 31-37.

⁷³⁸ *Ibid.*

⁷³⁹ « Pour que la norme juridique produise des effets importants et durables, il est nécessaire que la plupart des membres de la société l'aient acceptée grâce à des motivations appropriées, et réagissent à partir d'un changement personnel. C'est seulement en cultivant de solides vertus que le don de soi dans un engagement écologique est possible » (LS 211).

⁷⁴⁰ Luigino Bruni et Stefano Zamagni, « The 'Economy of Communion': Inspirations and Achievements », *Finance & Bien Commun*, vol. 20, n° 3, 2004, pp. 91-97.

en compte que cette dernière dimension ne révèle pas seulement un prisme individualiste, mais encore un « narcissisme méthodologique⁷⁴¹ ».

L'« économie de communion » que décrit Bruni est née de l'intuition de Chiara Lubich, fondatrice du mouvement des Focolari⁷⁴². En 1991, quinze entreprises pionnières voient le jour (il en existe 800 aujourd'hui), dont les bénéficiaires sont mis en commun pour financer le développement de l'entreprise, diffuser la « culture de la communion » dans la presse, des conférences et diverses infrastructures, et aider concrètement les personnes dans le besoin, en commençant par celles qui sont en contact avec les communautés des Focolari.

Cet exemple particulier n'est pas anodin, puisque Luigino Bruni est directeur du comité scientifique de l'initiative tentaculaire « L'économie de François », qui rassemble depuis 2019, à Assise, de jeunes économistes et entrepreneurs pour réfléchir à une économie au service des pauvres et de la planète⁷⁴³. À l'instigation du pape François et dans la ligne de l'esprit franciscain (de François d'Assise, donc), cette initiative a donné naissance à une déclaration officielle à l'issue de chaque rencontre estivale. Dans celle de 2020, on peut lire succinctement la même attention au commun (en l'occurrence, ici, aux « biens communs ») que celle de Bruni :

« Nous demandons [...] que le thème de la protection des biens communs (en particulier les biens mondiaux tels que l'atmosphère, les forêts, les océans, la terre, les ressources naturelles, tous les écosystèmes, la biodiversité, les semences) soit mis au centre des agendas des gouvernements et de l'enseignement dans les écoles, les universités, les écoles de commerce du monde entier⁷⁴⁴. »

Plus encore, dans la déclaration de 2022 :

« En tant que personnes, familles, communautés et citoyens du monde, nous pensons que “nous ne pouvons pas nous rendre heureux sans rendre les autres heureux” et que nous ne pouvons y parvenir qu'en adoptant de nouvelles mesures pour le bien commun et en encourageant les institutions civiles à fournir le temps et l'espace nécessaires à l'établissement de relations significatives⁷⁴⁵. »

⁷⁴¹ Luigino Bruni, « Les relations en tant que biens », *Revue du MAUSS*, vol. 47, n° 1, 2016, pp. 45-63.

⁷⁴² Site du mouvement des Focolari : <<https://www.focolare.org/fr/>> (consulté le 3 décembre 2022)

⁷⁴³ Site de l'initiative « L'économie de François » : <<https://francescoeconomy.org>> (consulté le 6 juin 2023).

⁷⁴⁴ The economy of Francesco, “Final statement and common commitment”, 2020 [en ligne] <<https://francescoeconomy.org/final-statement-and-common-commitment/>> (consulté le 6 juin 2023).

⁷⁴⁵ Final statement EoF Assisi 2022 [en ligne] <<https://francescoeconomy.org/final-statement-eof-assisi-2022/>> (consulté le 6 juin 2023).

Ils rejoignent là les intuitions du pape François⁷⁴⁶, et celle du Dicastère⁷⁴⁷ pour le Service du Développement Intégral : le document *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* proposait en 2018 des « considérations pour un discernement éthique sur certains aspects du système économique et financier actuel »). On y lit :

« La récente crise financière aurait pu être l'occasion pour développer une nouvelle économie plus attentive aux principes éthiques et pour une nouvelle régulation de l'activité financière, en éliminant les aspects prédateurs et spéculatifs et en valorisant le service à l'économie réelle. Bien qu'à divers niveaux, de nombreux efforts positifs aient été accomplis, lesquels sont à saluer et à apprécier, aucune réaction, cependant, n'a permis de repenser ces critères obsolètes qui continuent de gouverner le monde. Au contraire, un égoïsme aveugle semble parfois prévaloir, limité au court terme ; faisant fi du bien commun, il exclut de ses horizons la préoccupation non seulement de créer mais aussi de partager la richesse et d'éliminer les inégalités aujourd'hui si aiguës » (OPQ 5).

Au-delà de ces exemples, nous avançons la possibilité de la construction d'un monde commun par le travail. S'il s'agit ici d'un thème encore peu exploré en économie classique, il n'est pas inexistant pour autant. Dans une certaine mesure, les avancées récentes dans le domaine de la comptabilité des entreprises questionne l'approche traditionnelle, qui fait du résultat financier des entreprises non seulement un but en soi, mais aussi un objet de calcul objectif, indépendant de toute considération relative à la nature spécifique de l'activité ou à son importance stratégique pour une communauté donnée : cela repose sur l'adoption d'un système comptable purement conventionnel à l'échelle mondiale, bâti sur des normes élaborées par une fondation de droit privée (l'IFRS Foundation⁷⁴⁸) et ne tenant aucun compte des spécificités des systèmes juridiques nationaux et régionaux au sein desquels elles sont ensuite intégrées. La nature y est considérée comme une ressource, et le travail est représenté comptablement comme une « charge » à porter dans le compte de résultat⁷⁴⁹. Depuis quelques décennies, des initiatives de quelques volontaires avaient bien tenté d'inclure les questions environnementales, sociales et de gouvernance (ESG) dans le *reporting* extra-financier, mais la création en 2021 de l'ISSB

⁷⁴⁶ Voir par exemple les discours du début du pontificat de François sur une économie au service des pauvres et de la Création. Ils sont rassemblés dans le livre suivant : Andrea Tornielli et Giacomo Galeazzi, *Pape François. Cette économie qui tue*, Paris, Bayard, 2015.

⁷⁴⁷ Un dicastère est à la curie romaine ce qu'un ministère est à un gouvernement.

⁷⁴⁸ IFRS : International financial reporting standards.

⁷⁴⁹ Cette classification du travail parmi les charges de l'exercice comptable contredit d'ailleurs le cadre conceptuel des normes IAS-IFRS elles-mêmes, puisque la créance que l'employeur tient sur les forces de travail de son personnel par le biais des contrats de travail répond en tout point à la définition des « actifs » qui, eux, doivent être portés au bilan et non pas au compte de résultat. Voir Samuel Jubé, « Travail et normes comptables internationales : une question de justice sociale », *Revue internationale du travail*, vol. 159/1, 2020, pp. 107-129.

(*International Sustainability Standards Board*) par la Fondation IFRS transforme ces velléités en normes internationales : l'ISSB entend inclure des critères de durabilité et d'impact sur le climat dans les exigences de reporting extra-financier. Cette ambition peut être saluée comme l'attention à la durabilité du monde commun — même s'il ne s'agit que d'une obligation à déclarer certaines informations. Dans la même veine, le groupe consultatif européen sur l'information financière (EFRAG, *European Financial Reporting Advisory Group*) a également fait avancer au niveau européen cette question des déclarations de performances extra-financières : l'initiative CSRD (*Corporate Sustainability Reporting Directive*), qui s'appliquera progressivement à compter du 1er janvier 2024, entend harmoniser le *reporting* de durabilité des entreprises. Ces initiatives témoignent du bouillonnement de réflexions autour de la question de la responsabilité de l'entreprise, et donc de la mesure de leur performance. La loi PACTE en France innovait en offrant la possibilité que certaines entreprises soient investies d'une « raison d'être » ou d'une « mission », c'est-à-dire la possibilité d'inclure leur RSE au cœur de leur stratégie⁷⁵⁰ — bien qu'il semble difficile d'objectiver les changements opérés par les entreprises à mission de première génération⁷⁵¹.

En réalité, la question du monde commun créé par le travail se trouve déjà en germe dans la pensée d'Adam Smith. En effet, même si Smith ne s'en remet pas à la « bienveillance du boucher, du brasseur ou du boulanger⁷⁵² » pour le fonctionnement du marché, il attribue néanmoins à la « sympathie » et au « sentiment d'appartenance » un rôle central dans sa vision des personnes et de la société.

« Sympathie », mais pas au sens que critique Proudhon, puis Georges Sorel, père du syndicalisme révolutionnaire⁷⁵³ : la coopération des « philanthropes qui se piquent de libéralisme, [d]es professeurs de facultés de droit [qui] ont pris dans la tradition des utopistes la notion d'association ». Sorel réfute cette forme de coopération, chère aux années 1848, issue « d'une économie fondée sur l'enthousiasme⁷⁵⁴ », et qu'il appelle « l'esprit d'association ».

⁷⁵⁰ Voir par exemple Cécile Renouard, « Fondements éthiques de la responsabilité politique de l'entreprise dans l'anthropocène : de la raison d'être à la responsabilité systémique », *Entreprises et histoire*, vol. 104, n° 3, 2021, pp. 164-183.

⁷⁵¹ KPMG et Observatoire des Sociétés à mission, « Sociétés à mission. Bilan sur les pratiques des entreprises pionnières et recommandations », étude de mai 2023. Plus de la moitié des rapports d'entreprise étudiés ne publient pas l'avis émis par l'OTI (organisme tiers indépendant) chargé d'évaluer le respect par l'entreprise des objectifs de mission.

⁷⁵² Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, traduit par Germain Garnier, Osnabrück, éd. Otto Zeller, 1966, t. 1, p. 19.

⁷⁵³ Georges Sorel, « Les divers types de sociétés coopératives », *La science sociale*, n° 28, 1899, pp. 172-201.

⁷⁵⁴ Georges Sorel, « Idées socialistes et faits économiques au XIX^e siècle », *La revue socialiste*, n° 35, 1902, pp. 294-318.

Elle requiert l'esprit, les qualités et les vertus du parfait « coopérateur des théoriciens⁷⁵⁵ ». Nous retenons plutôt de Smith le vocable de « sentiment d'appartenance », et Sorel d'ailleurs valorise une forme de coopération qu'il appelle « réelle », fondée sur les intérêts communs. Il prend en modèle l'association agricole :

« L'association agricole est l'association par excellence, celle qui réalise le plus complètement la notion. La société la plus parfaite n'est pas, en effet, celle qui réunit les hommes, mais celle qui met la volonté au second plan pour faire passer au premier plan les intérêts communs existant entre des biens. [...] On ne saurait faire cette théorie en partant des associations si abstraites que nous montre le droit commercial moderne, ni des simples groupements de bonnes volontés en vue d'œuvres spirituelles, ni de la cité politique⁷⁵⁶ »

Contre ceux qui affirment que la grève entraîne une rupture du contrat de travail, Sorel montre qu'elle constitue plutôt le point ultime dans lequel observer la relation de travail⁷⁵⁷. Il avance que « [les grévistes] ont sur l'usine un *jus in re* (droit au travail) qui les fait ressembler à des propriétaires de fonds ruraux ayant un intérêt collectif⁷⁵⁸ ». Il ne s'agit pas seulement d'une ressemblance : les travailleurs auraient un droit vis-à-vis de l'usine comme celui des tenanciers vis-à-vis du système d'irrigation.

Le développement de la catégorie de « bien relationnel » va dans ce sens. Cette notion est introduite dans le débat théorique dans les années 1986-1989 par la philosophe Martha Nussbaum⁷⁵⁹, le sociologue Pierpaolo Donati⁷⁶⁰, et les économistes Benedetto Gui⁷⁶¹ et Carole Ulhaner⁷⁶² : des « biens que l'on peut posséder uniquement grâce à une entente mutuelle qui s'instaure suite à des actions conjointes et appropriées, effectuées entre une personne et d'autres personnes non arbitraires⁷⁶³ ». Martha Nussbaum dépasse cette définition pour considérer que le « bien » est la relation elle-même : car l'être humain est fragile et vulnérable, il dépend de l'action et de la reconnaissance des autres.

⁷⁵⁵ Georges Sorel, 1899, *op.cit.*

⁷⁵⁶ Georges Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris, Librairie des sciences politiques et sociales Marcel Rivière, 1919 [1901], pp. 231-232.

⁷⁵⁷ Alice Ingold, « Terres et eaux entre coutume, police et droit au XIX^e siècle. Solidarisme écologique ou solidarités matérielles ? », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 33, 2017, pp. 97-126.

⁷⁵⁸ Georges Sorel, 1919, *op.cit.*, p. 408.

⁷⁵⁹ Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 [1986].

⁷⁶⁰ Pierpaolo Donati, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Milano, Franco Angeli, 1986.

⁷⁶¹ Benedetto Gui, « Éléments pour une définition de l'économie communautaire », *Notes et documents de l'Institut International Jacques Maritain*, n° 19-20, 1987, pp. 33-42.

⁷⁶² Carole Ulhaner, « Relational Goods and Participation. Incorporating Sociality into a Theory of Rational Action », *Public Choice*, n° 62, 1989, pp. 253-285.

⁷⁶³ Carole Ulhaner, *op.cit.*, p. 254.

Au point où la valeur d'un bien pourrait être évaluée non pas en fonction de sa qualité, de sa rareté, du nombre d'heures de travail (Smith et Ricardo), ou de son utilité (Jean-Baptiste Say), mais en fonction des relations qui sont entrées en jeu dans la production. Cécile Renouard et son équipe ont ainsi développé une « économie relationnelle » basée sur une « écopolitique de la valeur ». Nous reviendrons au chapitre 6 sur cette question de la valeur du travail si ce dernier est avant tout un « prendre-soin ». Pour l'heure, notons que cette économie met en jeu un capital social, qui fait émerger une « production relationnelle » (directe ou indirecte) : le travail se fait par l'expérience de la coopération d'au moins deux personnes, en faveur d'une troisième. Cette production est un *bien commun* pour ces trois personnes au minimum. Et plus nombreux sont ceux qui ont contribué à réaliser un bien, plus ce bien dépasse le fruit du travail de chacun pris isolément, et plus elle peut être considérée comme un bien commun. Pour discerner la qualité de la relation, les auteurs proposent le critère éthique des « capacités relationnelles »⁷⁶⁴. Des relations « de qualité » au sein du processus de production impliquent que la division du travail n'est pas une « déqualification des agents directs de la production⁷⁶⁵ » au profit de ceux qui organisent leur travail (dans l'entreprise, ou depuis les marchés financiers et les institutions politiques). Les auteurs parlent alors de « bien relationnel » lorsque l'impact de la coproduction du bien est positif (du point de vue de la qualité des relations entre les êtres humains et des interactions avec leur milieu). Dans le cas contraire, on parle de « mal relationnel »⁷⁶⁶.

L'intégration du « bien relationnel » dans l'économie représente la création d'un commun, qui dépasse donc la gestion par l'État ou le marché : le commun n'est ni public ni privé. Il induit un projet collectif, une volonté active, et un accord sur des normes.

Et la relation crée un commun élargi, puisqu'il tient compte des êtres non-humains – contre une « bifurcation » au sens d'A. N. Whitehead, qui séparerait « la nature », étudiée par la physique et la biologie, du monde appréhendé par les sensations⁷⁶⁷. Le travail n'est pas la rencontre d'un sujet humain actif avec des « objets naturels » passifs, mais une relation entre des collectifs d'agents humains et non-humains, tous dotés d'une certaine puissance d'agir, au sens de la théorie acteur-réseau de Bruno Latour. Sans dire pour autant que les non-humains

⁷⁶⁴ Dans cette optique, un indicateur de développement humain centré sur les « capacités relationnelles » a en effet été proposé, en développant l'approche par les capacités de Martha Nussbaum : voir Gaël Giraud, Cécile Renouard, Hélène L'Huillier, Raphaële de la Martinière et Camille Sutter, « Relational capability: a multidimensional approach », *Essec Working paper 1306*, Centre de recherche de l'Essec, 2013.

⁷⁶⁵ André Gorz, *Critique de la division du travail*, Paris, Seuil, 1973, p. 95.

⁷⁶⁶ Cécile Renouard, Pierre-Jean Cottalorda, Cécile Ezvan, et Antoine Rieu, « Définir la juste valeur », *Revue Projet*, vol. 366, n° 5, 2018, pp. 64-70.

⁷⁶⁷ Alfred North Whitehead, *Le concept de nature*, traduit par Jean Douchement, Paris, Vrin, 2006.

travaillent (malgré l'expression d'*animal laborans* d'Arendt pour désigner un travail qui n'humanise pas) : si un travail indigne peut réduire l'humain à son animalité, cela n'implique pas réciproquement que les animaux travaillent. Nous refusons du même coup la notion d'un *Digital Labor* qui engloberait toutes nos activités « en ligne »⁷⁶⁸, et l'image de « travail ouvert » proposée par Patrice Flichy⁷⁶⁹ : elles occultent la partie intentionnelle et intérieure du travail. Certes, s'il importe de défendre un « travail réellement humain⁷⁷⁰ » (selon la formule de l'OIT), c'est qu'il peut être inhumain, au sens où il abîme la dignité, mais nous ne voyons pas pourquoi « inhumain » serait synonyme d'animal. D'ailleurs nous ne distinguons pas travail (animal) et œuvre (humaine), mais travail indigne et travail digne. Les animaux composent leur milieu, tandis que la façon propre de l'humain de composer son milieu est de travailler, mêlant intentionnalité et volonté.

2.3. Travail et commun : une remise en cause de la propriété

Le modèle marchand n'est pas unique, rappelle Karl Polanyi. Il évoque la réciprocité, la redistribution ou l'administration domestique comme exemples historiques d'alternatives au modèle de l'économie de marché. Que la société soit pensée à l'aune du marché serait donc spécifique et contingent, pendant que d'autres cultures encastrent (ou avaient encasté) le marché dans les relations sociales. La « grande transformation », qui donne son titre à l'ouvrage de Polanyi, désigne précisément ce désencastrement des échanges marchands (autorégulés) vis-à-vis des relations sociales, ce qui a eu pour conséquence de tout transformer en marchandise – en particulier, les trois « communs » que sont le travail, la nature et la monnaie. Par le salaire, la rente et le taux d'intérêt respectivement, ces trois catégories se voient attribuer un prix, et deviennent alors des « marchandises fictives ». Nous voulons explorer la possibilité de réhabiliter le travail comme créateur d'un monde commun (et même, pourquoi pas, comme un commun en lui-même), ce qui aura pour conséquence de nous entraîner vers un questionnement

⁷⁶⁸ Voir par exemple Dominique Cardon et Antonio Casilli, *Qu'est-ce que le digital labor ?*, Paris, INA éditions, 2015 ; ou Sébastien Broca, « Le *digital labour*, extension infinie ou fin du travail ? », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 32, 2017, 133-144.

⁷⁶⁹ Patrice Flichy, *Les nouvelles frontières du travail à l'ère numérique*, Paris, Seuil, 2017.

⁷⁷⁰ Pierre Musso et Alain Supiot (dir.), *Qu'est-ce qu'un régime de travail réellement humain ?*, Paris, Hermann, 2018.

sur le marché et son réencastrement dans les relations sociales, sur l'inappropriable (contre le tout-marchandise), et donc sur la nature de la « propriété ».

Pour contrer les dérives économiques et financières, le pape François propose dans *Laudato si'* une gestion des « biens communs » (LS 93 et LS 174), et conteste la primauté de la propriété telle qu'elle s'est construite dans la modernité, c'est-à-dire, dans le vocable de Paolo Napoli⁷⁷¹, autour du concept de « disponibilité » des choses, qui induit un rapport destructeur aux biens. Dans cette conception-là, le sujet est prééminent dans son pouvoir d'user des choses comme il l'entend. En effet, l'école historique du droit présente le droit romain comme une tentative d'annuler les différences entre des biens dissemblables, en les rassemblant sous le vocable de « choses », et en se concentrant uniquement sur leur sujet propriétaire : une chose peut alors être publique ou privée. Dans ce cadre, la propriété octroie un faisceau de prérogatives au sujet : le triptyque *usus-fructus-abusus*, c'est-à-dire le droit d'user, de jouir et de disposer des choses appropriées. Si bien que de façon générale, les juristes civilistes emploient le verbe « approprier » pour désigner :

« un pouvoir de soumettre, d'assujettir ou de dominer. Être propriétaire, ce serait bénéficier d'un pouvoir souverain absolu. Et une telle acception aurait partie liée avec la réduction de la terre à un matériau corvéable à merci et, par la suite, avec les actuels maux environnementaux. Le droit civil français véhiculerait dès lors une définition coupable de la propriété, qui autoriserait la destruction de l'environnement⁷⁷². »

Même les détracteurs de la propriété privée s'accordent sur cette définition, à commencer par Proudhon :

« La notion la plus exacte de la propriété, c'est le domaine absolu, exclusif, autocratique de l'homme sur la chose ; domaine qui commence par l'*usucapion*, se continue par la possession et trouve enfin, à l'aide de la prescription, sa sanction dans la loi civile ; domaine qui identifie l'homme et la chose de telle sorte qu'il peut dire : celui qui exploite mon champ est comme celui qui me ferait travailler moi-même, donc il me doit récompense⁷⁷³. »

Dans son ouvrage de 2022, la juriste Sarah Vanuxem commence par démonter cette croyance répandue, en rappelant que le droit privé des biens français offre en réalité des conceptions diverses de la propriété (au moins trois, qui structurent son ouvrage : le système des propriétés

⁷⁷¹ Paolo Napoli, « Indisponibilité, service public, usage. Trois concepts fondamentaux pour le “commun” et les “biens communs” », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 27, 2014/2, pp. 211-233.

⁷⁷² Sarah Vanuxem, *La propriété de la terre*, Marseille, Éditions Wildproject, 2022, p. 13.

⁷⁷³ Pierre-Joseph Proudhon, *Deuxième mémoire sur la propriété. Œuvres complètes*, t. 11, Paris, Rivière, 1935, p. 80.

simultanées, la théorie classique de la propriété, et la doctrine renouvelée de la propriété). Si bien que c'est surtout le droit « classique » qu'il faut mettre en cause, puisqu'il reprend au droit romain la distinction entre « choses fixes » et « choses mobiles »⁷⁷⁴ : la terre bascule dans la catégorie des biens, c'est-à-dire des choses appropriées. Elle est « immobilisée, neutralisée, condamnée à la passivité »⁷⁷⁵.

« Simultanément, elle devient, tel l'esclave envers son maître, une chose corvéable à merci⁷⁷⁶ ».

C'est cette version de la propriété (et du rapport à la terre), sous-tendue par le naturalisme occidental, qui est présente dans le Code napoléonien, en particulier dans l'article 544 du Code civil :

« La propriété est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements⁷⁷⁷ »

De façon générale, la doctrine sociale de l'Église s'aligne sur cette vision classique du droit. Avant François en tout cas, elle établissait la propriété privée comme un droit naturel (RN 4) quasi-illimité, dans l'objectif explicite de faire face au marxisme et sa proposition de collectivisme. Mais cette défense de la propriété privée dans la doctrine catholique n'est pas sans ambiguïtés. Les exégètes de *Rerum novarum* ont pu soulever que, malgré les références multiples à la scolastique de Thomas d'Aquin pour justifier la propriété, le cadre de référence était plutôt à trouver dans le libéralisme de John Locke⁷⁷⁸. Or, à la différence de Thomas d'Aquin, chez qui la propriété est fondée socialement et relève d'un droit collectif qui prend sa source dans le Bien commun, la propriété privée chez Locke est fondée individuellement, et est illimitée⁷⁷⁹. Avec ce cadre implicite, la doctrine catholique postule que la seule limite au droit à la propriété privée (acquise par le travail ou reçue d'autrui par héritage ou par don) réside en la donation originelle de la terre à l'ensemble de l'humanité. Cette « destination universelle des biens » en tant que principe s'érige comme butoir d'une promotion du bien commun exigeant le respect de la propriété privée, de son droit et de son exercice (CEC 2403). Si bien qu'il apparaît que la doctrine sociale catholique s'est construite autour d'une propriété

⁷⁷⁴ Sarah Vanuxem, 2022, *op.cit.*, p. 24.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁷⁷ Article 544 du Code civil (1804).

⁷⁷⁸ Isabelle Astier et Annette Disselkamp, « Pauvreté et propriété privée dans l'encyclique *Rerum novarum* », *Cahiers d'économie Politique*, vol. 59, n° 2, 2010, pp. 205-224.

⁷⁷⁹ Toujours dans RN 4, on lit donc : « la raison intrinsèque du travail entrepris par quiconque exerce un métier, le but immédiat visé par le travailleur, c'est d'acquérir un bien qu'il possédera en propre et comme lui appartenant ».

privée conçue comme une souveraineté absolue, dont la seule limite extérieure est l'exigence d'une justice distributive, c'est-à-dire la répartition équitable des propriétés⁷⁸⁰. Par exemple :

« La tradition universelle, non moins que les enseignements de Notre Prédécesseur, font de l'occupation d'un bien sans maître et du travail qui transforme une matière, les titres originaires de la propriété. De fait, contrairement à certaines opinions, il n'y a aucune injustice à occuper un bien vacant qui n'appartient à personne. D'un autre côté le travail que l'homme exécute en son propre nom et par lequel il confère à un objet une forme nouvelle ou un accroissement de valeur, est le seul qui lui donne un droit sur le produit » (QA 57).

Contre cette logique d'extension de la privatisation du vivant⁷⁸¹ (et donc aussi celle de l'effort physique et du travail⁷⁸²), la catégorie romaine de « biens communs » s'est popularisée dans la société civile moderne. Que l'on pense aux logiciels informatiques libres⁷⁸³, et l'extension de leur logique aux encyclopédies en ligne, aux œuvres artistiques, ou encore aux revues scientifiques⁷⁸⁴. Les travaux de l'économiste Elinor Ostrom ont mis en valeur une grande diversité de communs socio-économiques et politiques, qui ne sont ni privés, ni publics, ni tribaux (ou club). Leur définition théorique est simple (bien plus que leurs contours pratiques) : leur consommation est exclusive (si quelqu'un pêche tous les poissons d'un lac, ils ne sont plus accessibles pour les autres), mais leur accès n'est pas limité (au contraire d'une propriété privée ou d'un club). Contrairement à l'approche pessimiste de Garrett Hardin, qui avait alerté sur la « tragédie des biens communs »⁷⁸⁵, Ostrom montre que tous les biens communs ne sont pas nécessairement voués à la surexploitation, et qu'une gestion collective est possible⁷⁸⁶. Cette

⁷⁸⁰ Gaël Giraud revient d'ailleurs sur la croyance partagée selon laquelle Thomas d'Aquin serait le grand théologien de la propriété privée. Selon lui, la *quaestio* 66 de la *Secunda secundae* n'est pas une apologie de la propriété privée, mais une démonstration que l'*usus* doit être commun. Cf. Gaël Giraud, *Composer un monde en commun*, *op.cit.*, pp. 552-561.

⁷⁸¹ David Bollier et Silke Helfrich (dir.), *Patterns of Commoning*, Amherst, The Commons Strategies Group, 2015.

⁷⁸² Le corps en droit peut être assimilé à une chose. Voir Gilles Lhuillier, « L'homme masque. Sur la dimension anthropologique du droit », *Methodos*, n°4, 2004 (en ligne), et Gilles Lhuillier, « Les œuvres d'art, *res sacrae* ? », *Revue de la recherche juridique. Droit prospectif*, n°2, 1998, pp. 513-560 : les rapports entre un sujet et son corps sont régis par des droits modelés en partie sur les droits d'auteur, ce qui revient à traiter le corps propre comme une œuvre d'art, c'est-à-dire comme une chose. C'est surtout la marchandisation du corps vu comme *res* qui pose problème, bien sûr, mais nous notons avec Gaël Giraud (*Composer un monde en commun*, *op. cit.*, p. 90) que si le Code civil français tient la personne et les éléments de la personne hors du circuit marchand, ce n'est pas en tant que non-chose, mais en tant que « choses qui sont hors du commerce ».

⁷⁸³ Le mouvement du Floss (*free/libre open source software*) regroupe des logiciels à code source ouvert – en connivence avec les logiciels dits « libres » - c'est-à-dire accessibles et modifiables par tous, par opposition aux logiciels propriétaires (privés).

⁷⁸⁴ Benjamin Coriat (dir.), *Le Retour des communs. La crise de l'idéologie propriétaire*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2015.

⁷⁸⁵ Garrett Hardin, *La tragédie des communs*, traduit de l'anglais par Laurent Bury, Paris, Presses universitaires de France, 2018.

⁷⁸⁶ Elinor Ostrom, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Paris, De Boeck, 2010.

gestion dépend de l'existence de règles d'exploitation définies par la communauté, et d'une discussion active et renouvelée des membres de la communauté. Un bien n'est donc pas commun par nature, mais le devient par un acte de volonté collective. Dans cette approche, il est difficile d'affirmer que le marché est un bien commun par exemple, alors même que l'achat d'actions est accessible à tous. Et ce, même si l'on choisissait d'affirmer que l'économie est au service du bien commun, comme le fait le prix Nobel d'économie Jean Tirole⁷⁸⁷ : dans son cadre de pensée en effet, la « bonne économie » reste la combinaison d'intérêts particuliers, et non la discussion collective pour une gestion commune.

L'approche économique d'Ostrom recoupe la catégorie de *res communis omnium* dans le droit romain. D'autres travaux en sciences humaines ont développé la notion de biens communs en s'appuyant sur une logique autre : c'est la thèse de Dardot et Laval en particulier, que la raison d'être des communs provient de leur caractère fondamentalement inappropriable⁷⁸⁸. Or, la catégorie d'inappropriable serait en réalité plutôt à rapprocher des *res nullius in bonis* du droit romain : des ressources inaliénables, quasi-sacrées. Ils écrivent par exemple : « le commun n'est rien d'autre que du public non étatique, à condition de préciser qu'il n'est pas cela en tant qu'objet de propriété, mais seulement en tant qu'il est absolument hors propriété⁷⁸⁹ ». Il s'agit là d'un usage public des choses sacrées, les mêmes que Yan Thomas identifiait dans le régime médiéval des biens ecclésiastiques. Cet usage commun est une praxis de la mise en commun, un autogouvernement, ou encore une « co-activité », plutôt qu'une co-appartenance, ou copropriété, ou copossession⁷⁹⁰.

Or, c'est aussi sous le prisme de l'inappropriable, c'est-à-dire des *res nullius in bonis*, que la doctrine sociale catholique approche la question des biens communs. Selon la formule d'Irénée de Lyon : « tout appartient à Dieu, qui procure à chacun l'habitation qui lui convient⁷⁹¹ ». Les biens communs compris comme *res nullius in bonis* permettent de penser l'indisponibilité non plus comme un obstacle à la liberté (une impossibilité de posséder), mais comme un démultiplicateur de pratiques. Les biens, définis plus largement que par leur dimension

⁷⁸⁷ Jean Tirole, *Économie du bien commun*, Paris, Presses universitaires de France, 2016.

⁷⁸⁸ Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 272.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁹¹ Irénée de Lyon, *Adversus Haereses*, livre V, 36, 2, cité par Gaël Giraud, « Pour une théologie "apocalyptique" de l'histoire. Une lecture de l'Adversus Haereses, V, III », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 99, n° 3, 2011, pp. 415-435.

patrimoniales⁷⁹², peuvent être objets d'une jouissance collective. Dans ce cas de figure, ils sont « communs » parce que partagés, c'est-à-dire « indisponibles ». Napoli rappelle que la forme juridique caractérisant les biens communs et leur conférant un statut autonome (le lien d'affectation) est à lire au même niveau que la pratique sociale, à laquelle elle est liée. Il faut alors regarder du côté de la Rome des II^e et III^e siècles : on y invente le statut de l'homme libre, par opposition à celui de l'esclave, auquel certains lieux sont interdits. Ces mêmes lieux deviennent saints, sacrés, religieux, ou publics, grâce à des procédures telles que la *consecratio* ou la *publicatio*. La liberté des sujets ici construite est le « reflet exact » de la liberté des biens communs comme *res nullius* — lesquels, on l'a vu, ne sont plus soumis à la propriété privée. D'ailleurs, reconnaître ainsi au monde des choses l'attribut humain par excellence qu'est la liberté, c'est lui reconnaître des droits fondamentaux : plutôt que des biens (c'est-à-dire des « objets de droits ne méritant protection qu'en tant qu'ils seraient utiles aux droits des personnes »), les *commons* peuvent alors être considérés comme des sujets de droit à part entière. C'est justement l'année de la publication du rapport Meadows sur les limites à la croissance économique⁷⁹³ (1972), que la notion de droits pour les objets naturels apparaît, sous la plume du juriste américain Christopher Stone⁷⁹⁴ : un droit subjectif de la nature permettrait d'opposer au sujet humain d'autres sujets institués, et ainsi de tracer la voie d'une coexistence pacifique. C'est aussi le chemin théorique que parcourt le pape François, nous semble-t-il, lorsqu'il subjectivise des éléments naturels (ils sont « frères », « sœurs », « mère »). S'ils sont

⁷⁹² Napoli cite ici pour l'exemple Luigi Ferrajoli, « Per una carte dei beni fondamentali », in T. Mazzarese et P. Parolari (dir.), *Diritti fondamentali. Le nuove sfide*, Turin, Giappichelli : « Un bien est ce qui peut être l'objet d'une situation juridique ».

⁷⁹³ Donella Meadows, Dennis Meadows, Jørgen Randers et William W. Behrens, *Halte à la croissance ?*, Paris, Fayard, 1972.

⁷⁹⁴ Christopher Stone, *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ?*, *op. cit.*, et Christopher Stone, « Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects », *Southern California Law Review*, n° 45, 1972, pp. 450-501. Cette idée a été mise en application dans quelques rares cas : des « droits de la nature » dans la Constitution de l'Équateur (2008), une « loi des droits de la Terre-Mère » dans la Constitution de la Bolivie (2010), la reconnaissance des droits de la nature dans les municipalités de Mexico et Bonito (Brésil) en 2017, les lois australienne et indienne (de l'État d'Uttarakhand) en 2017 reconnaissant respectivement le fleuve Yarra et le Gange comme entités vivantes dignes de recevoir une protection juridique. Depuis 1972, d'autres propositions juridiques du même ordre ont vu le jour : celle des crimes contre l'écosphère (sur le modèle des crimes contre l'humanité, voir Stan Rowe, « Crimes against Ecosphere », in Raymond Bradley et Stephen Duguid (dir.), *Environmental Ethics*, Burnaby, Simon Fraser University, 1988, t. 2, pp. 89-102), ou encore celle des écocides (sur le modèle des génocides, voir Laurent Neyret, « Pour la reconnaissance du crime d'écocide », *Revue juridique de l'environnement*, vol. 39, hors-série 1, 2014, p. 177-193).

sujets, c'est théologiquement parce qu'ils sont créatures de Dieu au même titre que l'humain⁷⁹⁵, et juridiquement parce qu'ils sont « communs » (ou plus précisément, inappropriables)⁷⁹⁶.

La primauté de l'usage (ou de la jouissance) dans la théorisation magistérielle des biens communs a pu être rapprochée de l'ontologie de la pauvreté, selon le modèle de l'*usus pauper* théorisé par les franciscains du XIII^e siècle. Cette généalogie hypothétique est développée par exemple chez Agamben⁷⁹⁷. Ce dernier note en particulier les limites de l'*usus facti*, l'usage de fait, qui s'opposerait à un *usus iuris*, usage de droit : les franciscains tels que Bonaventure, Hugues de Figne, ou encore le pape Nicolas II ont en effet postulé l'usage des biens comme un élément distinct de la propriété. Le monde, dans la tradition franciscaine, est fondamentalement impossédable⁷⁹⁸.

Cette conception de la pauvreté comme étant « expropriée », c'est-à-dire averse à toute forme de propriété, est pourtant source d'ambiguïtés doctrinales. Elle est par exemple précisément contrée par la bulle papale de Jean XXIII, *Ad conditiorem canonum*, dans laquelle la propriété et l'usage coïncident pleinement. Dans le cas des choses consommables tout du moins (nourriture, vêtements), le pape concluait à l'impossibilité de différencier les deux catégories⁷⁹⁹. Paolo Napoli rappelle d'ailleurs que l'alternative à la domination propriétaire pour les théologiens et juristes du Moyen-Âge est l'administration (« l'usage total et synthétique » des choses), et non le *pauper*⁸⁰⁰. La « polémique parisienne » de 1255 et celle de 1268 à 1271 portaient déjà sur cette distinction : du côté séculier, on considère que le pape est *administrateur* des biens de l'Église, sachant que le *dominium* était réservé au Christ ; alors que du côté franciscain, il est affirmé que la pauvreté volontaire est l'idéal de la vie parfaite. C'est ici, sans doute, que l'on trouve la limite de l'inspiration franciscaine : la gestion des biens communs souhaitée par les papes s'oppose à un individualisme propriétaire. En cela, elle fait face, non pas à une communauté qui nierait l'existence de la propriété, mais à une approche alternative de cette dernière. C'est-à-dire une approche qui ne conteste pas la propriété, mais

⁷⁹⁵ Pour une discussion de la notion de sujet, et en particulier de « personne », en droit, nous renvoyons aux pages 69-89 de Gaël Giraud, *Composer un monde en commun*, *op. cit.*

⁷⁹⁶ Nous pouvons nous référer ici à l'étude menée par Marie-Angèle Hermitte sur « la nature, sujet de droit » : Marie-Angèle Hermitte, « La nature, sujet de droit ? », *Annales Histoire, sciences sociales*, vol. 66, n° 1, 2011, pp. 173-212.

⁷⁹⁷ Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et formes de vie*, traduit par Joel Gayraud, Paris, Payot, 2011.

⁷⁹⁸ « Si saint François d'Assise est incapable de posséder, c'est qu'il est incapable de mettre le monde dans sa poche, parce qu'il l'assume dans son cœur, parce qu'il voit, dans un caillou, le don de la sagesse de Dieu, et ce caillou devient précieux comme le cadeau de l'Ami divin », écrit par exemple Maurice Zundel, *Silence Parole de vie*, Médiaspaul, 1990, p. 182.

⁷⁹⁹ Napoli, 2014, *op.cit.*

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 228.

lui reste pour autant tout à fait étrangère. Ce maintien de la propriété n'est pas étonnant, lorsqu'on sait que sa possibilité métaphysique est précisément due aux propositions théologiques de la seconde scolastique, et aux jusnaturalistes anglais et hollandais du XVII^e siècle⁸⁰¹ : la *dominium in plena potestas* est justifiée théologiquement par la supériorité humaine par rapport aux autres créatures, sur lesquelles il est possible d'établir un empire sans borne. L'administration, en l'occurrence, n'est pas un *dominium*, elle n'est pas une forme de propriété alternative qui viendrait s'ajouter aux formes plus classiques de la propriété que sont la « propriété publique » et la « propriété privée ». Elle suppose au contraire l'existence d'un tiers (l'administrateur), distinct du propriétaire, pour lequel la possession est impensable, ouvrant du même coup la possibilité d'un autre rapport aux biens. Il convient donc de bien préciser que ce n'est pas là d'une éthique de la pauvreté qu'il est question, mais plutôt d'une éthique de la sobriété. De fait, il ne s'agit pas de prôner une pauvreté qui s'opposerait à la propriété, mais de remettre en question la primauté de l'appropriation sur le partage. Cette approche est résumée par Paul VI dans son message à l'occasion de la conférence des Nations unies sur l'environnement, à Stockholm en 1972 :

« le milieu ambiant [...] n'est pas une *res nullius*, la propriété de personne [ni, précise-t-il dans la phrase qui précède, la propriété de quelqu'un ou de quelques-uns], mais la *res omnium*, un patrimoine de l'humanité, de telle sorte que les possédants – privés ou publics – doivent en régler l'usage pour le bénéfice bien compris de tous ».

Dans une première partie de phrase, cette déclaration récuse la *res nullius* pour préférer la notion de *res omnium*, c'est-à-dire de *res communis omnium* (un « patrimoine de l'humanité » dans l'entre-deux du marché et de l'État) : ces choses communes ne sont pas des propriétés privées ou publiques, et ne sont pas non plus dans l'attente d'un propriétaire public ou privé, et doivent être gérées collectivement. Pourtant, dans une deuxième moitié de phrase, Paul VI relègue la responsabilité aux propriétaires (privés et public) d'en régler l'usage.

Ces ambiguïtés multiples sont atténuées dans *Laudato si'*, qui penche cette fois franchement du côté de l'inappropriable (plutôt que du commun)⁸⁰², en rappelant que la Terre n'appartient

⁸⁰¹ Marie-France Renoux-Zagamé, *Les origines théologiques du concept moderne de propriété*, Genève, Droz, 1986.

⁸⁰² Dans le chapitre 4 (point 2.4), nous notons que c'est précisément parce que le monde résiste, parce qu'il recèle une part d'indisponibilité (tout comme le sujet), qu'ils peuvent résonner ensemble, c'est-à-dire entrer en relation.

à personne, sauf peut-être à Dieu⁸⁰³, mais qu'elle nous est confiée pour que nous la protégeons (et non pour que nous la dominions).

« Nous ne sommes pas Dieu. La terre nous précède et nous a été donnée. Cela permet de répondre à une accusation lancée contre la pensée judéo-chrétienne : il a été dit que, à partir du récit de la Genèse qui invite à “dominer” la terre (cf. Gn 1, 28), on favoriserait l'exploitation sauvage de la nature en présentant une image de l'être humain comme dominateur et destructeur. Ce n'est pas une interprétation correcte de la Bible, comme la comprend l'Église. S'il est vrai que, parfois, nous les chrétiens avons mal interprété les Écritures, nous devons rejeter aujourd'hui avec force que, du fait d'avoir été créés à l'image de Dieu et de la mission de dominer la terre, découle pour nous une domination absolue sur les autres créatures. Il est important de lire les textes bibliques dans leur contexte, avec une herméneutique adéquate, et de se souvenir qu'ils nous invitent à “cultiver et garder” le jardin du monde (cf. Gn 2, 15). Alors que “cultiver” signifie labourer, défricher ou travailler, “garder” signifie protéger, sauvegarder, préserver, soigner, surveiller. Cela implique une relation de réciprocité responsable entre l'être humain et la nature. Chaque communauté peut prélever de la bonté de la terre ce qui lui est nécessaire pour survivre, mais elle a aussi le devoir de la sauvegarder et de garantir la continuité de sa fertilité pour les générations futures ; car, en définitive, “au Seigneur la terre” (Ps 24, 1), à lui appartiennent “la terre et tout ce qui s'y trouve” (Dt 10, 14). Pour cette raison, Dieu dénie toute prétention de propriété absolue : “La terre ne sera pas vendue avec perte de tout droit, car la terre m'appartient, et vous n'êtes pour moi que des étrangers et des hôtes” (Lv 25, 23) » (LS 67).

Si la doctrine catholique avait jusqu'alors justifié une propriété souveraine, l'insistance du pape François sur l'inappropriable le rapproche d'une autre forme de propriété, que Xifaras calque sur la logique des droits d'auteur, et qu'il appelle « réservataire »⁸⁰⁴ :

« appropriation fictive, propriété dont l'objet n'est ni ne devient jamais *propre*. Dans la propriété réservataire, en effet, la propriété porte sur l'activité même du propriétaire, et non sur la chose qui reste toujours, quant à son essence, en deçà de toute appropriation réelle, à l'instar des idées dans le droit d'auteur ou de la terre dans la saisine coutumière⁸⁰⁵. »

Dans cette logique, l'inappropriable n'est plus seulement la limite extérieure à laquelle se heurte propriété souveraine, mais constitue désormais l'essence de la propriété. Sans conteste,

⁸⁰³ Le fait que Dieu seul dispose d'un *dominium* authentique sur la création est l'interprétation dominante en Europe jusqu'au XVI^e siècle. Par exemple : « *Solus Deus est proprie dominus* » (« Dieu seul est le maître proprement dit »), cf. André Castaldo et Jean-Philippe Lévy, *Histoire du droit civil*, Paris, Dalloz, 2010, p. 298, cité par Gaël Giraud, *Composer un monde en commun, op.cit.*, p. 548.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, pp. 343-472.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 484.

ce paradoxe constitue un changement de paradigme, et doit nous permettre de poursuivre notre réflexion sur le travail : nous sommes loin de Locke, et de toute forme de justification de l'appropriation par le travail. Pour ce dernier, l'on devient propriétaire de ce que l'on a transformé, en raison de la propriété que chacun a de son corps, et donc aussi des efforts du corps. Dans l'agitation révolutionnaire de 1848, Victor Cousin réaffirme cette idée avec force dans l'espoir de rétablir l'ordre social :

« La propriété est sacrée parce qu'elle représente le droit de la personne elle-même. Le premier acte de pensée libre et personnelle est déjà un acte de propriété. Notre première propriété, c'est nous-mêmes, c'est notre moi, c'est notre liberté, c'est notre pensée ; toutes les autres dérivent de là et la réfléchissent⁸⁰⁶. »

Cette justification de la privatisation repose sur l'image d'Épinal de l'artisan en face-à-face avec son œuvre, ou du laboureur seul dans son champ. Locke fait l'apologie du *hard-working and reasonable man* s'appropriant solitairement les fruits de son dur labeur, en opposition directe au « caprice » de ceux qui cherchent la « chicane » au lieu de travailler (*Second traité du gouvernement*, V, 34). Comme si aucun usage de la terre n'était possible aux paresseux. Cette mystique du travailleur solitaire n'a certes jamais eu de réalité concrète, et masque l'existence des enjeux communs tels que les droits sociaux, la destruction écologique, ou encore les politiques d'aménagement du territoire. Que faire, par ailleurs, des propriétés immatérielles (brevets, marques, actions et obligations, etc.) ? Plus fondamentalement, le travail est toujours une activité collective (avec d'autres, dans un milieu, et pour d'autres), et d'autant plus quand la tendance moderne est à l'allongement des chaînes de valeur et du fractionnement des tâches.

Contre Locke donc, le pape François présente le travail comme labour (cultiver) et préservation (garder), et non pas appropriation ou source de la propriété⁸⁰⁷. Nous retrouvons là le travail comme activité (et donc relation) plutôt que comme source de la richesse. Sans remettre

⁸⁰⁶ Victor Cousin, *Justice et Charité*, Paris, Didot, 1848, p. 27.

⁸⁰⁷ La propriété comme *autre chose* que le fruit du travail est en réalité déjà théorisée dans le droit, sous la forme du patrimoine. La logique n'est ici pas celle de l'appropriation d'une chose extérieure, mais d'une transmission transgénérationnelle, sorte de « propriété interne », qui précède et définit la personne. Mikhaïl Xifaras écrit à ce propos : « la théorie moderne du patrimoine opère l'unification de l'être et de l'avoir personnel, puisque c'est désormais dans les termes de la propriété, en tant que rapport originaire d'appartenance, que se constitue le propre de chacun. C'est dire que le propriétaire n'est pas ici confronté à un monde qui lui est extérieur, voire étranger, mais qu'il appartient à son monde, au monde artificiel de l'homme, ou encore que ce monde est tellement le sien qu'il entre dans la définition de son être propre » (Mikhaïl Xifaras, *La propriété : étude de philosophie du droit*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 483). Nous choisissons de ne pas développer cette idée, puisqu'elle n'est que rapidement mentionnée dans la doctrine sociale de l'Église, et n'est pas l'objet d'un changement de paradigme particulier.

fondamentalement en cause la propriété, François pose des balises pour la définir d'abord par l'usage : l'on doit user d'un bien en le considérant comme à tous (c'est-à-dire *comme si* on ne le possédait pas). Or, en dessinant l'inappropriable comme composante de la propriété plutôt que comme limite externe, *Laudato si'* s'affranchit du cadre libéral présent en filigrane dans le reste de la doctrine sociale, et permet de penser les communs comme *res communis omnium* plutôt que comme ces exceptions à la propriété que sont les *res nullius*.

Avant Vanuxem, le juriste Yan Thomas lisait dans le droit romain plus de nuances dans la façon de qualifier les « choses »⁸⁰⁸. La catégorie des biens communaux en particulier rend difficile l'usage courant du terme de « propriété » : quand des terres sont mises en commun par des habitants, il ne peut pas affirmer que la commune (personne juridique publique) soit le sujet propriétaire, ni même la représentante administrative de la population. C'est plutôt la notion d'usage qui prime, un usage partagé et qui doit être préservé pour les générations futures. Yan Thomas (ainsi qu'Emmanuele Conte, Paolo Napoli et d'autres à sa suite) a ainsi pu montrer que le régime juridique particulier des biens communaux dans le droit romain a traversé le temps : non pas une propriété commune, mais un usage commun. La diversité des prérogatives des membres d'une communauté sur les biens communaux dans tout le Moyen-Âge ouest-européen en atteste⁸⁰⁹ : ce qui était appelé « propriété » ici ne recouvrait pas le même sens que dans le paradigme propriétaire moderne, où le sujet est l'acteur principal, mais plutôt un réseau de droits différenciés. La *Carta de foresta*, édictée par Henri III en même temps que la *Magna carta* (1255) en Angleterre, garantissait par exemple l'accès aux « biens communs » (eau, gibier, bois, fruits, etc.) à tous les sujets du roi ne possédant pas de richesses privées⁸¹⁰.

En corrigeant une lecture erronément lockéenne de Thomas d'Aquin, le pape François propose de voir le travail comme un soin de la maison commune (voir chapitre 6). Thomas d'Aquin, dans le *De regno ad regem Cypri*, rappelait la nature sociale et relationnelle de l'humain, et la rapprochait de son aptitude à travailler collégalement :

« En effet, la nature a préparé aux autres animaux la nourriture, un vêtement de pelage, des moyens de défense, comme les dents, les cornes, les griffes, ou, du moins, la rapidité dans la fuite. L'homme, au contraire, a été créé sans que la nature ne lui procure rien de tout cela, mais, à la place, la raison lui a été donnée, qui lui permet de préparer toutes ces choses, par le travail

⁸⁰⁸ Tel qu'expliqué dans Emanuele Conte, « Affectation, gestion, propriété. La construction des choses en droit médiéval », in Paolo Napoli (dir.), *Aux origines des cultures juridiques européennes. Yan Thomas entre droit et sciences sociales*, École Française de Rome, 2013 (en particulier p. 76).

⁸⁰⁹ Jacques de Saint Victor, « Communaux (histoire du droit) », in Marie Cornu, Fabienne Orsi et Judith Rochfeld (dir.), *Dictionnaire des biens communs*, Paris, Presses universitaires de France, 2017, p. 250 sq.

⁸¹⁰ *Ibidem*.

de ses mains : à quoi un seul homme ne pourrait pas, par lui-même, s'assurer les moyens nécessaires à la vie⁸¹¹. »

L'on y lit l'antithèse de Hobbes : l'humain n'est pas une bête qu'il faudrait socialiser grâce à une puissance publique monumentale, mais est à l'inverse fondamentalement socialisé et ne survit à la bête (autre que lui-même) que par la coopération dans le travail. Dans la suite de ce texte, Thomas décrit l'articulation de nos savoirs et compétences complémentaires, dans une sorte de grande « délibération en acte⁸¹² », ce qui permet d'ailleurs à Gaël Giraud de considérer le travail lui-même comme un commun⁸¹³.

Plutôt que de limiter la propriété souveraine par les *res nullius*, nous avons avec les *res communis* la possibilité de cerner la propriété avant tout comme usage. Cela implique de désarticuler les différentes composantes du concept de propriété privée. L'économiste John Rogers Commons proposait en 1893 de définir la propriété en termes de « faisceaux de droits » (*bundle of rights*), plutôt qu'un droit absolu : « Les différents droits qui la composent peuvent être distribués entre les individus et la société, certains sont publics, d'autres privés, certains sont définis, d'autres restent à définir⁸¹⁴ ». À la suite de cette innovation juridique, l'on a pu entendre parler « d'extinction⁸¹⁵ » ou de « désintégration de la propriété⁸¹⁶ » : celle-ci n'est plus confondue avec le sens courant de pouvoir absolu d'une personne sur une chose. C'est ce qui permet à Elinor Ostrom de découper le droit de propriété en cinq : si le droit d'accès et le droit de prélèvement sont individuels, le droit de gestion, le droit d'exclure et le droit d'aliéner doivent relever de choix collectifs, qui régulent l'usage⁸¹⁷.

C'est ce que Sarah Vanuxem rassemble sous l'image du propriétaire-habitant, soumis « à des règles à respecter pour l'habitation des choses conçues comme des milieux⁸¹⁸ ». Cette lecture renouvelée de l'article 544 du Code civil implique que les choses ne sont jamais appropriées, à proprement parler (le propriétaire « serait celui-là qui bénéficie d'une place dans la

⁸¹¹ Thomas d'Aquin, *Écrit au roi de Chypre*, I, 1, traduit par M. Martin-Cottier, 1946, [en ligne] <<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/opuscules/20deregno.htm>> (consulté le 2 avril 2021).

⁸¹² Gaël Giraud, *Composer un monde en commun*, *op.cit.*, p. 564.

⁸¹³ *Ibid.*, pp. 561-564.

⁸¹⁴ Cité par Marie Cornu, Fabienne Orsi, Judith Rochfeld (dir.), *Dictionnaire des biens communs*, Paris, Presses universitaires de France, 2017, p. 5.

⁸¹⁵ Ejan Mackaay, « La propriété est-elle en voie d'extinction ? », in Ejan Mackaay (dir.), *Nouvelles technologies et propriété*, Actes du Colloque tenu à la Faculté de droit de l'Université de Montréal les 9 et 10 novembre 1989, Montréal, Thémis - Paris, Litec, 1991, pp. 217-247.

⁸¹⁶ Thomas C. Grey, "The Desintegration of Property", *Nomos (Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy)*, 22, New York, New York University Press, 1980, pp. 69-87.

⁸¹⁷ Edella Schlager et Elinor Ostrom, "Property-Rights Regimes and Natural Resources: A Conceptual Analysis." *Land Economics*, n° 68, 1992, pp. 249-262.

⁸¹⁸ Vanuxem, 2022, *op.cit.*, p. 67.

chose⁸¹⁹ »), et que jouir de façon « absolue » n'est pas synonyme d'illimitée ou d'exclusive. Cela fait écho aux thèmes de l'inappropriable et de la destination universelle des biens, qui trouvent leur source dans les textes vétérotestamentaires, comme cette phrase du Lévitique : « La terre ne sera pas vendue à perpétuité car la terre est à moi, car vous êtes des étrangers et des *habitants* chez moi » (Lv 25,23, nous soulignons). Parallèlement, cette lecture permet de considérer les choses comme ayant une existence en-dehors de la dépendance personnelle à un propriétaire. D'ailleurs, Yan Thomas avait déjà remarqué, dans « L'extrême et l'ordinaire⁸²⁰ », cette possibilité de choses-lieux. En effet, à la question du devenir des droits d'une collectivité (une communauté monastique, une confrérie, un collège ecclésiastique) lorsque les membres sont disparus, le droit ecclésiastique médiéval donne trois réponses possibles : les biens reviennent à leur précédent propriétaire ; les biens redeviennent des choses foncières, sans maître, avant de tomber dans le domaine de l'État ou du fisc ; ou alors les biens appartiennent aux lieux⁸²¹. Cette troisième option, développée en particulier par Moïse de Ravenne dans les années 1140, a été délaissée par le droit dès la seconde moitié du XII^e siècle, mais indique la possibilité d'existence de choses-lieux non appropriables par des personnes-habitants. Sarah Vanuxem propose d'ailleurs ici d'ouvrir la catégorie de sujets-habitants aux non-humains qui peuplent ces lieux⁸²², et avec qui les humains cohabitent⁸²³.

2.4. *Le commun compris comme fraternité et communion*

Au terme de notre enquête sur « la relation » dans le travail, nous sommes confortée par un autre texte du pape François, *Fratelli tutti* (2020), dans lequel la « mystique de la fraternité » est mise au cœur de la proposition chrétienne (FT 165). C'est bien la qualité du lien entre les êtres (un lien qui n'est pas d'abord un contrat) qui permet de dépasser la question de la limite de la communauté du commun. Nous pensons ici à Tönnies, repris par Weber : si la *Gesellschaft* est une inclusion qui implique une exclusion (« société », association libre

⁸¹⁹ *Idem.*

⁸²⁰ Yan Thomas, « L'extrême et l'ordinaire. Remarques sur le cas médiéval de la communauté disparue », in Jean-Claude Passeron et Jacques Revel (dir.), *Penser par cas*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005, pp. 45-73

⁸²¹ Yan Thomas, « L'extrême et l'ordinaire », *op. cit.*

⁸²² Vanuxem, 2022, *op.cit.*, p. 87 *sq.*

⁸²³ Le droit pourrait alors ici prendre au sérieux les propositions de Baptiste Morizot (cohabitation et diplomatie), et non se restreindre à une représentation des non-humains.

d'individus, où chacun prime sur le tout), ce n'est pas le cas de la *Gemeinschaft* (« communauté », où le lien organique de solidarité prime)⁸²⁴.

Pourtant, la Constitution du 4 novembre 1848 faisait déjà de la fraternité l'un des principes de la République (article 4), et proclamait que les citoyens « doivent concourir au bien commun en s'entraidant fraternellement les uns les autres » (article 8). Quelle est alors la particularité de ce que nous proposons, à la suite du pape François, concernant le travail ? Alain Supiot remarque : « À côté de la liberté et de l'égalité, principes fondateurs du contrat, la fraternité faisait ressurgir un autre type de lien, un moment estompé par l'idéologie révolutionnaire⁸²⁵ ».

« La fraternité implique ainsi toujours un ensemble de droits et de devoirs d'aide et d'assistance entre ceux qu'elle unit. Mais le contenu juridique de la fraternité est indissociable de son contenu mythique, [...] dans son sens le plus large, la fraternité pourrait [...] être définie comme le lien à la fois juridique et affectif unissant ceux qui se reconnaissent une parenté mythique. [...] Avec elle, le groupe s'enracine dans une tradition, et non pas dans la raison⁸²⁶. »

Or, la fraternité a échoué à fonder la dimension collective du droit du travail. Elle se réfère à la tradition, au sacré communautaire, alors que le capitalisme du XX^e siècle a privilégié des modes « rationnels » de légitimation (au sens wébérien). L'on a plutôt eu tendance à approcher le collectif sous l'angle de la solidarité (le tournant solidariste de Léon Bourgeois au XIX^e en particulier) :

« Tous les groupements reconnus par le droit du travail se laissent réduire à une structure commune : celle d'un groupement objectif d'intérêts, qui vient animer le libre arbitre des participants. C'est cette manière nouvelle de penser le collectif qui s'exprime dans la substitution progressive de la notion de solidarité à celle de fraternité dans le vocabulaire politique, juridique et syndical contemporain⁸²⁷. » (p. 130)

Plutôt que d'utiliser le vocable de « fraternité », dont cette approche par le mythe collectif nous a parue sans lien avec ce que nous cherchions à évoquer, nous sommes passée dans cette partie de « la relation » au commun. En réalité, nous voulons clore cette partie en identifiant « la relation » à une autre forme de fraternité, celle qu'évoque le pape François, et qui découle de l'anthropologie relationnelle propre à la tradition chrétienne. Cette fraternité s'ancre dans une origine commune, un appel commun à la relation avec Dieu, et un salut commun. C'est dans

⁸²⁴ Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, traduit par Niall Bond et Sylvie Mesure, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

⁸²⁵ Alain Supiot, *Critique du droit du travail*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 126.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 127.

⁸²⁷ *Ibid.*, p. 130.

cette conception de la personne humaine que s'ancrent les exigences de bien commun, de solidarité ou encore de subsidiarité qui font la moelle de la doctrine sociale de l'Église :

« Il est facile de percevoir les avantages dérivant d'une vision de l'homme comme sujet constitutivement inséré dans un ensemble de relations qui sont en soi une ressource positive. Chaque personne naît dans un contexte familial, c'est-à-dire au sein de relations qui le précèdent, sans lesquelles il lui serait impossible d'exister. Elle traverse ensuite les étapes de son existence toujours grâce à des liens qui la positionnent dans le monde comme une liberté continuellement partagée. Ce sont précisément ces liens originaires qui révèlent l'homme comme être relationnel et essentiellement marqué par ce que la Révélation chrétienne appelle « la communion ». Ce caractère originaire de communion, en mettant en lumière dans chaque personne humaine l'empreinte d'une affinité avec le Dieu qui l'a créée et appelée à une relation de communion avec lui, est aussi ce qui l'oriente naturellement vers la vie communautaire, lieu fondamental de sa complète réalisation. La reconnaissance de ce caractère comme élément originairement constitutif de l'identité humaine permet précisément de regarder les autres, non pas d'abord comme des concurrents potentiels, mais comme de possibles alliés dans la construction d'un bien qui n'est authentique que s'il concerne simultanément tous et chacun » (OPQ 10).

La fraternité au sens catholique fait également appel à l'expérience de communion de l'Église primitive (communion spirituelle, mais aussi matérielle). D'ailleurs, fraternité et communion ont toujours partie liée dans la doctrine ecclésiale : « La lutte sociale implique une capacité de fraternité, un esprit de communion humaine » écrit le pape François dans *Querida Amazonia* (§20). Dans sa thèse de théologie, Gaël Giraud propose précisément le commun comme une conséquence nécessaire de cette fraternité-ci :

« La fondation de l'Église réside dans une mise en commun qui s'oppose absolument au schème théologico-politique du privé, du moins en tant que ce dernier cherche à se soustraire à la délibération communautaire⁸²⁸. »

Dans cette communauté, chacun abandonne ses biens non pas par attrait pour la pauvreté, mais pour que personne ne soit pauvre : « Ce qui fonde l'Église, c'est d'avoir part ensemble au salut par la composition d'un monde en commun – une perspective fort distincte de celle qui consiste, au contraire, à se retirer du monde pour s'éviter toute compromission avec lui⁸²⁹ ».

⁸²⁸ Gaël Giraud, *Composer un monde en commun, op.cit.*, p. 335.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 336.

Le « temps de la fin », que nous avons évoqué dans la partie 1, peut alors se concevoir comme le temps nécessaire pour accepter les dons gratuits de Dieu — et non pas le temps de rassembler de quelconques conditions, comme par exemple une conversion collective, et certainement pas non plus un temps pendant lequel Dieu attendrait que nous remboursions une dette envers lui. C'est pourquoi Giraud termine sa thèse sur le commun en affirmant que la visée de « l'économie trinitaire » est la communion : la conversion équivaut à une sortie d'un cercle fermé don (création)/contre-don ou crédit/récompense, et à « consentir à la gratuité du don de Dieu, [ce qui] ne peut qu'impliquer, au contraire, de vivre soi-même le propre don de soi comme n'obligeant personne, pas même la justice de Dieu⁸³⁰ ». Il conclut : le commun devient alors une sorte de préfiguration eschatologique.

« La relation » ainsi définie comme fraternité, parce qu'elle s'ancre dans l'anthropologie et l'ontologie relationnelles propres aux traditions chrétiennes, peut se revendiquer une perspective universelle. En d'autres termes, nous affirmons qu'une vie humaine est humaine en raison de la capacité à nouer des relations épanouissantes avec d'autres êtres, dans le contexte d'une société donnée. Le contenu donné à ces relations et à cet épanouissement varie certes d'une culture à l'autre, mais nous soutenons ici l'idée d'un « universalisme léger⁸³¹ », qui combine l'unicité de chaque personne et son interdépendance avec les autres. À ce titre, nous nous sommes placée dans une approche de la justice par les capacités, et non pas par les fonctionnements : les capacités relationnelles se mettent en œuvre de mille et une façons selon le contexte socio-économico-politique, et les ériger en objectif politique laisse une entière liberté quant à la manière de les mettre en œuvre.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 394.

⁸³¹ Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University Notre Dame Press, 1994.

CHAPITRE 6. Le travail digne, un « prendre soin »

« Que demander à l'abeille ?

Un silence, à l'arbre l'ombre, à l'iris

la clarté et que donner de soi ?

Sa révérence à cette offrande à qui nous nous
offrons⁸³² »

« Le durable, ce n'est plus ce qu'il faut aller
chercher en quittant le monde, mais ce qu'il faut
faire durer par un soin renouvelé, par une
attention de tous les instants, par des précautions
infinies appliquées à notre "développement"
même. La grande distinction, ne passe plus entre
le Bas et le Haut, le Sol et le Ciel (comme ce
serait facile : il suffirait de s'en aller, de fuir, de
disparaître, de se cacher, de s'évader), elle passe
dorénavant entre le caractère soigné et le
caractère désinvolte avec lequel nous traitons
nos propres artifices⁸³³. »

Notre insistance sur le caractère relationnel du travail comporte au moins trois implications politiques. Premièrement, une lutte pour l'accès au travail, contre une exclusion socio-économique douloureuse. Deuxièmement, permettre une reconnaissance et un soin des relations interpersonnelles au travail (des relations qui sont, rappelons-le, à la fois privées et publiques). Et troisièmement, intervient la question du sens et du contenu du travail : puisque l'on est relié à la société et au milieu par les actions et transformations opérées par le biais du

⁸³² Robert Sabatier, « Que demander », *Les masques et le miroir*, Paris, Albin Michel, 2014.

⁸³³ Bruno Latour, « Si tu viens à perdre la Terre, à quoi te sert de sauver ton âme ? », in Jacques-Noël Pérès (dir.), *L'avenir de la Terre : un défi pour les Églises*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010, pp. 51-72.

travail, ce qui est permis et façonné par ces relations devient central. Quel monde bâtissons-nous ? Quels impacts avons-nous sur le niveau de pollution, sur l'utilisation des ressources, sur les conditions de travail en Asie du Sud-Est, sur le destin politique et social — en somme, sur tous les êtres avec lesquels nous sommes en lien plus ou moins direct par notre travail ? Les participants à la recherche-action TTE ont bien identifié cette troisième implication lorsqu'ils ont lié travail digne et contribution au bien commun. Non pas seulement une formulation négative de la règle d'or « ne faites pas aux autres ce que vous n'aimeriez pas que l'on vous fasse » (à l'instar du *harm principle* de John Stuart Mill), mais une formulation en positif, ce qui implique une contribution active au bien de l'autre, sans réciprocité. Ricœur appelle cela une « logique de surabondance », parce qu'elle ouvre la porte à un excès⁸³⁴. À ce titre, la doctrine sociale de l'Église rappelle que :

« Le bien-être doit donc être évalué avec des critères plus amples que ceux du Produit Intérieur Brut (PIB) d'un pays, en tenant compte au contraire d'autres paramètres, comme par exemple la sécurité, la santé, la croissance du "capital humain", la qualité de la vie sociale et du travail. Quant au profit, il pourra toujours être recherché, mais non "à tout prix", ni comme une référence totalisante de l'action économique. [...] Un rappel permanent pour reconnaître la convenance humaine de la gratuité provient de la règle donnée par Jésus dans l'Évangile ; cette *règle d'or* nous invite à faire aux autres ce que nous aimerions que les autres fassent pour nous (Mt 7, 12, Lc 6, 31) » (OPQ 11).

Dans ce chapitre, nous creusons cette question, et considérons qu'elle implique de considérer les êtres comme des fins en soi : « la relation » dans le travail se doit alors d'être fondée sur l'amitié, l'amour et le soin. C'est cette surabondance qui rend possible la fraternité évoquée en fin de chapitre 5.

Mais le cas particulier du travail sous le capitalisme pose problème dans la constitution d'un commun, puisque la propriété privée est la récompense du travailleur. Mais il importe de noter que cette rémunération se veut le reflet de l'utilité économique du travail : c'est-à-dire que l'on rémunère le travail en lui-même, et non pas l'équivalent monétaire de ce qui aurait été approprié sans le détour par l'argent. En somme, le marché fait office de juge sur *l'utilité du service rendu* à la communauté économique. Les membres de la recherche-action TTE ont critiqué le fait que ce juge soit le marché seul, sans encadrement normatif ; mais, sans entrer dans ce questionnement ici, nous soulignons pour l'instant que c'est bien l'utilité du service rendu qui est rémunérée (la rémunération n'est donc pas une représentation de l'appropriation qui

⁸³⁴ Paul Ricœur, *Amour et justice*, Paris, Seuil, 2008.

découlerait naturellement du travail). C'est ce qui conduit Xifaras à conclure, dans sa thèse de philosophie du droit, que la propriété peut être conçue comme « réservataire », et alors

« l'essence juridique de la rémunération des auteurs est la rétribution du service d'une dette que le public contracte à l'endroit des auteurs⁸³⁵ ».

Cette justice rétributive (et non plus distributive) reconnaît en réalité l'utilité du travail accompli — ce qui implique également que la propriété permise par le travail se dessine comme un usage de ce service rendu au collectif. Prenant l'exemple des droits d'auteur, Xifaras poursuit :

« Tout se passe donc comme si le droit de l'auteur portait non pas sur un être, une *res* ou un objet, mais sur un usage, en l'occurrence la copie de l'œuvre et la vente de ces copies. Un droit sur des activités⁸³⁶... »

Ce qui est au centre de cette conception du travail et de la propriété qui en découle est bien l'idée d'un service, ou d'un soin.

Nous rassemblons donc dans ce chapitre la deuxième conclusion de la réflexion collective du groupe TTE : la présence d'un prendre-soin comme critère de la dignité du travail. Nous détaillerons comment nous en sommes arrivés à cette approche normative, et comment nous avons trouvé ce qui faisait consensus (1.1). Cette approche normative s'articule sur des principes directeurs, détaillés dans le point 1.2, qui éclairent en quoi les critères de ce qu'est un « travail digne » selon la doctrine ecclésiastique sont modifiés par les enjeux écologiques (1.3). Nous verrons comme cela éclaire notre enquête sur la nature de « la relation » dans le travail : elle est sollicitude, attention, presque une tendresse (1.4). En mobilisant l'éthique du *care*, nous pourrions préciser que l'autonomie permise par un travail qui soit activité de prendre-soin est une autonomie relationnelle, intersubjective : une autonomie qui n'est pas l'antithèse de la vulnérabilité.

Dans un deuxième temps, nous tenterons de clarifier ce que devient la valeur-travail lorsque cette valeur n'est ni résumée dans le fait de travailler, ni concentrée dans sa fin-objet. Si la valeur du travail dépend de l'attitude que ce dernier permet et de la qualité de la relation qui en fait le centre, alors cette valeur repose sur deux piliers : d'abord, sur une forme de don gratuit (non-marchand) et spontané (non-prescrit) par le travailleur (2.1) ; ensuite, sur une attention, au sens que donne Simone Weil à ce mot (2.2). En d'autres termes, le prendre-soin dans le

⁸³⁵ Mikhaïl Xifaras, *La propriété : étude de philosophie du droit*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p. 399.

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 403.

travail dépend de la capacité du travailleur à ce don et cette attention - et cette capacité, dans la ligne de Martha Nussbaum, peut être ou non facilitée par le contexte social, économique et politique. Nous concluons donc sur une proposition d'évaluation de la valeur du travail, à l'aide d'un index de capacité (ou capabilité) relationnelle (2.3).

1. Le travail comme soin : une proposition normative

« Tous, nous pouvons collaborer comme instruments de Dieu pour la sauvegarde de la création, chacun selon sa culture, son expérience, ses initiatives et ses capacités⁸³⁷ »

1.1. La mise en place d'une définition normative plutôt que descriptive

La recherche-action TTE a d'emblée posé le problème d'une définition partagée du terme « travail ». Parmi les partenaires français, la diversité des approches de la question a eu tendance à unir les participants autour d'aspirations militantes plutôt que d'une conceptualisation descriptive. Plus encore, la première rencontre internationale (juin 2018) a été l'occasion d'une prise de conscience de la grande hétérogénéité des vécus du travail, et des façons variées dont ces vécus rencontrent les enjeux écologiques. S'est donc imposé le choix d'une définition normative, orientée sur ce qui paraît désirable à tous pour le travail de demain. Si bien que pour préparer l'organisation de la deuxième rencontre internationale (janvier 2019), nous avons conçu un questionnaire, auquel la majorité des partenaires français et internationaux ont répondu. Dès la première question, nous souhaitions donner un contenu à cette définition normative : « en quelques mots, donnez votre définition d'un travail respectueux des personnes et de l'environnement ». Il en ressort solidement que le travail est conçu par les participants comme dépassant le cadre de l'emploi, et comme étant plus qu'un moyen de gagner de l'argent.

⁸³⁷ *Laudato si'* 14.

Selon les réponses, il y est question de « conscience », « respect » et « soin » de la dignité et de l'environnement, de la possibilité d'être fier de ce que l'on fait, de la création d'un collectif, et de l'abandon d'un schéma destructeur et exploitant des personnes et des ressources — et même, du travail comme un « service » pour l'humanité du travailleur. Dans l'ensemble, les conceptions du travail sont théoriquement très positives, mais également critiques du concret du travail.

Où se situent les frontières du travail ? La deuxième question du questionnaire est ainsi formulée : « quelles activités font partie du travail ? Donnez des exemples d'activités de travail socialement et/ou écologiquement orientées ». Il en ressort que, pour certains, le travail comprend toute activité suscitant un effort et tournée vers d'autres que soi (« la société », « le monde », « les générations futures »), tandis que pour d'autres, le travail sous-entend toujours transformation et création de valeur, et que tout travail (même hors emploi) mérite salaire.

Pour clarifier cette définition, nous avons demandé : « D'après vous, quelles sont les caractéristiques du travail dans un monde où la transition écologique a eu lieu ? ». Certaines réponses mentionnent simplement un changement d'énergie utilisée (arrêt des énergies fossiles), mais la plupart décrivent une mutation profonde : des activités bénéfiques pour l'espèce humaine (en particulier les minorités) et son environnement, sur le long terme, et émancipée des exigences de croissance (voire, pour certains, du capitalisme dans son ensemble). De façon générale, on lit dans les réponses une composante environnementale (« respect », « préservation », « soin », « éviter la culture du déchet »), et une composante humaine (« dignité », « justice », « équité », « autonomie » du travailleur, possibilité de prendre son temps, décisions prises en commun, valorisation du travail manuel plutôt qu'automatisé, privilège donné aux *labor-intensive activities*⁸³⁸).

Afin d'orienter et d'unifier la définition normative collective du travail, nous avons proposé aux participants à la recherche-action de s'accorder sur les principes de la doctrine sociale de l'Église, alliés à la conception du « travail décent » de l'OIT. Ce double ancrage a satisfait la

⁸³⁸ Cette préférence pour le travail humain plutôt qu'automatisé n'est pas aussi claire qu'il y paraît. Le rapport à la technique était variable en fonction du pays d'origine (les Français étaient de façon générale beaucoup plus méfiants que les Indiens ou les Sud-Américains), et du type de structure représentée. Mais il était variable également en fonction de la question posée. La technique était majoritairement vue comme un danger lorsque le sujet de conversation touchait à l'accélération du rythme de travail, le travail humain remplacé par un soin des machines, ou encore, plus généralement, la dignité comprise dans le fait même de travailler. En revanche, la plupart des participants semblaient oublier que cette posture était la leur dès que les discussions abordaient les métiers difficiles et non-qualifiés (« le progrès technique et technologique permettra de mécaniser ces tâches ») ou la pollution (« la technologie peut réduire les déchets et aider à mieux les recycler »). Nous avons tenté de venir à bout de cette ambiguïté, sans succès.

volonté d’embrasser une réalité large par le terme de « travail » : l’OIT reconnaît l’économie informelle comme faisant partie du travail⁸³⁹, tandis que *Laudato si’* décrit le travail comme « toute activité qui implique quelque transformation de ce qui existe » (LS 125). La rencontre de juin 2018 s’est close sur un accord quant aux principes, si bien qu’après discussion⁸⁴⁰, nous tombions d’accord sur une définition commune, laissant apparaître les huit principes normatifs qui la sous-tendent :

« Le travail comprend toute activité de *qualité* accomplie par une *coopération*, qui augmente la *dignité humaine* et la *justice sociale*, qui est orientée vers le *bien commun* dans un esprit de *solidarité écologique*, et *organisée vertueusement* à l’échelle globale ».

1.2. Les principes sous-tendus par cette définition normative

Cette approche normative du travail a été développée au cours des deux années de recherche-action, jusqu’à la deuxième rencontre internationale pendant laquelle nous avons co-écrit le *Manifeste pour un travail décent et durable*. Les mois qui ont suivi cette deuxième rencontre (et jusqu’au colloque de mai 2019) ont été dédiés au détail des thèmes abordés dans le Manifeste, si bien les rencontres virtuelles entre partenaires ont été organisées de façon thématique, en fonction des affinités : protection sociale, relocalisation, mission et responsabilité des entreprises, transition technologique, rôle des religions, etc. C’est donc vraiment entre la première et la deuxième rencontre internationale que s’est cristallisée la vision commune à tout le groupe quant à ce qui paraissait souhaitable pour l’avenir du travail. Comme cela apparaît déjà dans la définition normative citée ci-dessus, ce sont les travailleurs qui ont constitué le point d’intérêt commun, bien plus que « le travail » en tant que concept. La préoccupation de chacune des structures rassemblées a été de se placer aux côtés des travailleurs exposés aux risques environnementaux, des « travailleurs invisibles » (informels, domestiques, esclaves, etc.), et plus généralement, ceux que la doctrine sociale de l’Église

⁸³⁹ Voir par exemple : “ILO Centenary Declaration for the Future of Work”, 2019, p. 7 ; “Global Wage Report 2022–23. The impact of inflation and COVID-19 on wages and purchasing power”, Executive Summary, p. 5 ; « Guide des politiques en matière de salaire minimum », chapitre 4.

⁸⁴⁰ Notre participation au séminaire de recherche « Clameur de la terre, clameur des pauvres : la question du travail » au Centre Sèvres a également aidé à cette conceptualisation (année scolaire 2018-2019, participation très active, puisque nous en étions l’un des organisateurs, avec Grégoire Catta, Alain Cugno, Hélène Noisette, et Cécile Renouard).

appelle « les pauvres ». Cela sans pour autant parler au nom de ces personnes, l'ambition n'a pas été de les représenter, mais d'accroître la prise de conscience que le travail est un *lieu privilégié* pour se mettre à l'écoute de la « clameur des pauvres » et de la « clameur de la terre » (LS 49).

La focalisation sur les travailleurs s'est placée d'elle-même sous l'impulsion de *Laudato si'* plutôt que de *Rerum novarum*. En d'autres termes, le caractère normatif de notre approche porte sur une critique d'un système, et non pas seulement des conditions de travail ou du type de management. C'est pourquoi le Manifeste contient un appel à un changement de paradigme : dans quel monde le travail pourrait-il être à la fois juste et écologiquement durable, pour tous ? Il nous a paru unimaginable de proposer une conceptualisation du travail digne comme relation de soin sans préciser que cela n'est pas une décision uniquement personnelle : il importe également de soigner le niveau institutionnel du travail⁸⁴¹.

La deuxième moitié du questionnaire de préparation de la deuxième rencontre internationale a consisté en une liste de ces huit principes : les participants ont eu à évaluer le niveau de danger encouru par chacun de ces principes. Tous ont été qualifiés unanimement comme étant « en danger » ou « extrêmement en danger », ne nous permettant pas de les classer par ordre de priorité. Nous avons choisi de les proposer à la discussion pendant plusieurs heures lors de la deuxième rencontre internationale, sous la forme d'un *world café* : les sujets de discussion sont assignés à des tables fixes, autour desquelles des groupes de participants se succèdent. Pour faire écho à la volonté collective de traiter ensemble questions sociales et environnementales, nous avons rassemblé ces principes par couples. D'abord, la *dignité* humaine comme principe fondamental est couplée avec la *qualité du travail*, pour orienter la discussion vers ce qui, dans le concret de l'activité, définit un travail « de qualité ». Il en est en effet ressorti que le respect de la dignité du travailleur implique de le considérer comme étant plus qu'un outil, et entraîne donc une réflexion sur le management, la responsabilité des entreprises, et l'organisation du travail en général. Deuxièmement, la *justice sociale* n'a pas été abordée comme un enjeu de répartition de la richesse, mais comme une attention aux *relations* avec les autres êtres, humains et non-humains. Il en est ressorti l'exigence de ce qu'une participante a appelé *enoughness* : la justice sociale passe par une sobriété dans l'usage des ressources et le rapport au pouvoir, et donc par une conscience que toute valeur est créée collectivement. Cela ravive la question de la finalité (éthique non-téléologique) du travail, particulièrement dans un contexte productiviste

⁸⁴¹ Cynthia Fleury, *Le soin est un humanisme*, Paris, Gallimard, 2019, pp. 26-27.

et capitaliste, qui crée des inégalités immenses (depuis 2020, les 1% les plus riches ont capté 63% des richesses produites, près de deux fois plus que le reste de la population mondiale⁸⁴²).

« Telle est bien la grande rupture opérée par le capitalisme : pour la première fois dans l’histoire, voilà donc un mode de production qui met au principe de son fonctionnement le fait de déconnecter la production des besoins humains, et qui produit d’autant mieux, d’autant plus et d’autant plus efficacement qu’il échoue à satisfaire les besoins les plus élémentaires du plus grand nombre⁸⁴³ . »

Troisièmement, si le travail est compris comme étant *coopératif* et collectif dans son essence, alors il faut trouver un moyen de dépasser l’esprit de compétition, ce qui implique une *organisation vertueuse* : non seulement un droit syndical et un mode participatif de management, mais aussi une transparence tout au long de la chaîne de valeur, et une inclusion des exclus, des minorités, et invisibilisés. Le pape François écrit à ce sujet dans *Fratelli tutti* :

« Il faut penser à la participation sociale, politique et économique de telle manière qu’elle [inclue] les mouvements populaires et anime les structures de gouvernement locales, nationales et internationales, avec le torrent d’énergie morale qui naît de la participation des exclus à la construction d’un avenir commun. [...] Mais sans trahir leurs caractéristiques, parce que ce sont des semeurs de changement, des promoteurs d’un processus dans lequel convergent des millions de petites et grandes actions liées de façon créative, comme dans une poésie. En ce sens, les “poètes sociaux” sont ceux qui travaillent, qui proposent, qui promeuvent et qui libèrent à leur manière. Grâce à eux, un développement humain intégral sera possible, qui implique que soit dépassée cette idée de politiques sociales conçues comme une politique *vers* les pauvres, mais jamais *avec* les pauvres, jamais des pauvres, et encore moins insérée dans un projet réunissant les peuples. Bien qu’ils dérangent, bien que quelques “penseurs” ne sachent pas comment les classer, il faut avoir le courage de reconnaître que, sans eux, la démocratie s’atrophie, devient un nominalisme, une formalité, perd de sa représentativité, se désincarne car elle laisse le peuple en dehors, dans sa lutte quotidienne pour la dignité, dans la construction de son destin » (FT 169).

Enfin, la recherche du *bien commun* implique une *soutenabilité environnementale*, et en particulier une plus grande visibilité de tout ce qui a une valeur intrinsèque dans le processus de travail (les personnes et les ressources), et une responsabilité individuelle et collective dans ce processus collectif de transformation. Le travail comme un prendre-soin implique en effet

⁸⁴² Oxfam, « La loi du plus riche. Pourquoi et comment taxer les plus riches pour lutter contre les inégalités », janvier 2023.

⁸⁴³ Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2012, pp. 260-261.

une responsabilité de chacun vis-à-vis de tous. En particulier, c'est une posture qui invalide toute impunité : l'activité de chacun tient compte de son impact sur les personnes fragilisées ou vulnérables, et sur les écosystèmes mis en danger.

Ces couples de principes ont posé les bases pour une réécriture des principes de la doctrine sociale de l'Église, comme nous nous y essaierons en conclusion de cette thèse.

Notons que l'accord sur ces principes n'implique pas une homogénéité d'approches de ce qui paraît souhaitable à chacun pour le monde du travail de demain. En troisième partie de questionnaire, nous proposons un exercice de visualisation d'un monde, en 2050, où le travail serait exactement comme « il faudrait » qu'il soit. Les réponses sont inutilisables pour la plupart des questions, parce qu'elles sont très réparties de « pas du tout d'accord » à « tout à fait d'accord », ou du fait d'une majorité de « je ne sais pas ». Citons en particulier le flou sur les affirmations suivantes : « nous sommes en situation de plein emploi » ; « la notion de travail informel n'existe plus » ; ou encore « il n'existe plus de frontière claire entre vie professionnelle et vie personnelle ». Étonnamment, l'accord est mou sur le fait qu'il y a un écart maximum entre le salaire le plus élevé et le moins élevé au sein d'une entreprise, ou encore sur le fait que les accords de libre-échange sont réglementés. Enfin, aucun modèle sociétal clair n'émerge du questionnaire, puisque les réponses sont majoritairement « d'accord » sur le fait que l'État tient un rôle important de régulation et d'organisation du marché du travail, mais également sur la même proposition en remplaçant « État » par « société civile », ou encore par « syndicats ».

Mais d'autres affirmations suscitent un assentiment général (majorité de « d'accord » et « complètement d'accord »), et confirment l'idée générale que le travail *devrait* augmenter la dignité des travailleurs et être une occasion de soin des autres et de la planète : « tous ceux qui travaillent sont heureux d'aller travailler » ; « il n'existe plus d'activités de travail destructrices de l'environnement » ; « il est obligatoire, pour toute entreprise, agence gouvernementale ou association non-lucrative d'être transparente concernant les politiques sociales et environnementales » ; « les employés participent au management de l'entreprise » (malgré un désaccord sur le fait que « dans un nombre croissant de collectifs de travail, il n'y a plus de manager »). Il semble que tous les participants aient été d'accord sur le rôle central de l'État dans la conduite de la transition du monde du travail⁸⁴⁴.

⁸⁴⁴ Majorité de « d'accord » et « complètement d'accord » sur les deux propositions suivantes : « Tous les pays ont découplé la croissance économique de l'émission de gaz à effet de serre, en raison d'un plus large usage des énergies renouvelables, d'une tarification du carbone, d'une subvention aux produits écologiques » ; et « Pour que la transition soit juste, les efforts pour promouvoir une économie verte sont accompagnés de politiques publiques

1.3. Qu'est-ce qu'un travail digne ?

La définition normative (plutôt que descriptive) du travail repose sur un concept central de la doctrine sociale de l'Église, en particulier celle qui concerne le travail : le principe de dignité. C'est pourquoi cette deuxième partie de thèse s'intéresse à ce qui constitue les critères de la dignité du travail (et au travail), et dans quelle mesure les enjeux écologiques modifient ces critères. Il nous paraît à ce titre inévitable d'exposer ici la façon dont la doctrine ecclésiale conçoit ce qu'est la dignité ; en conclusion de thèse, dans notre proposition d'*aggiornamento* de cette même doctrine, nous ramasserons nos réflexions pour montrer que la dignité des travailleurs peut se comprendre différemment depuis la publication de *Laudato si'*.

La reconnaissance et le respect de la dignité de la personne humaine sont au cœur de la pensée sociale de l'Église. Le Concile Vatican II, en particulier la Constitution Pastorale sur « l'Église dans le monde de ce temps » (*Gaudium et spes*), insiste sur l'inaliénabilité de cette dignité, sur l'union spirituelle et corporelle de la personne en relation avec l'environnement, sur sa dimension essentiellement sociale et communautaire.

Le premier chapitre intitulé « la dignité de la personne humaine » (GS 12-22) décrit longuement la « juste conception de la personne humaine, de sa valeur unique », qui, comme l'écrit Jean-Paul II dans son encyclique *Centesimus Annus*, « sert de trame et, d'une certaine manière de guide [...] à toute la doctrine sociale de l'Église » (CA 11). La dignité est spécifique à l'humain, qui est une merveille de la Création et image de Dieu. Même le pape François, critique d'un anthropocentrisme exacerbé et déviant, accorde aux être non-humains une « valeur intrinsèque » (LS 40) ou « valeur propre » (LS 208), mais seul l'homme et la femme disposent d'une « dignité éminente » (LS 43), « dignité unique » (LS 69), « dignité particulière » (LS 134).

Ainsi, le Concile Vatican II précise que : « Croyants et incroyants sont généralement d'accord sur ce point : tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet »

permettant la réallocation des travailleurs, la défense du travail décent, l'offre de solutions locales, et le soutien des travailleurs déplacés ».

(GS 12). Par suite, la dignité de la personne est le fondement de toute vie sociale et en détermine les principes directeurs.

Le Concile souligne d'abord que la personne humaine dispose d'une dignité inaliénable parce que toute personne est « créée à l'image de Dieu » (GS 12, Gn 1,26). À travers le thème biblique et patristique de l'*image de Dieu*, l'Église catholique affirme cette dignité, c'est-à-dire le caractère sacré de chaque personne humaine, du fait même d'être humain⁸⁴⁵. Cette déclaration a au moins trois conséquences dans la doctrine sociale de l'Église :

Premièrement, elle indique que le sens de l'homme n'est réellement compris que dans sa relation à Dieu, origine et fin de toute vie, qui lui fait don de cette dignité. Quelle que soit la condition de la personne, la Bible affirme donc que l'image de Dieu est irréversible en elle. Dans cette perspective anthropologique, le concept d'*imago Dei* indique que les humains partagent une condition commune, et permet d'ancrer la valeur de la dignité humaine au-delà d'une simple convention sociale : les droits de l'homme deviennent « universels et inviolables » (GS 26) par exemple (PT 8-45, LE 16-22).

Deuxièmement, cette perspective implique que la dignité de la personne humaine ne dépend pas des réalisations ou des capacités de la personne, mais de l'amour de Dieu, qui permet à chacun d'être « une personne » à part entière. Les implications éthiques de cette déclaration sont importantes dans les débats actuels : on les retrouve dans les arguments ecclésiaux contre l'avortement, l'euthanasie ou le clonage, dans la défense des soins aux nouveau-nés handicapés (GS 27). En réfléchissant aux questions de justice économique et sociale, elle plaide pour la non-discrimination en fonction de l'origine ou des capacités, pour la considération et le respect de chacun, quelles que soient ses réalisations (handicapés, indigents, sans domicile fixe, etc.) (GS 29).

Troisièmement, les implications anthropologiques de la foi catholique s'étendent également à la notion d'égalité fondamentale de tous les êtres humains. L'incarnation dans laquelle Dieu en Jésus-Christ s'abaisse à la condition de l'être humain est un autre fondement de l'égalité de tous les êtres humains entre eux. Tous, d'une certaine manière, ont été rejoints par le Christ qui a partagé leur condition jusque dans la mort elle-même.

⁸⁴⁵ Tout ce qui suit s'appuie sur l'article « Dignité humaine » du site *Doctrine sociale catholique* <<https://www.doctrine-sociale-catholique.fr/les-principes/52-dignite-de-la-personne-humaine>> (site créé et maintenu par le Ceras, consulté le 10 septembre 2021).

Par conséquent, la doctrine sociale de l'Église développe une conception sociale et communautaire de l'être humain : la personne humaine est sacrée, mais elle est aussi sociale, et sa dignité ne peut être réalisée et protégée qu'au sein d'une communauté humaine d'échanges et d'amour mutuel. Comme le rappelle Benoît XVI dans *Caritas in Veritate* : « La créature humaine, qui est de nature spirituelle, se réalise dans les relations interpersonnelles » (CV 53).

Dans cette perspective, la manière dont nous organisons la société dans les domaines économique, politique ou juridique favorise directement ou indirectement le respect de la dignité de la personne et la capacité des individus à grandir dans une communauté. « La personne humaine qui, de par sa nature même, a absolument besoin d'une vie sociale, est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions » (GS 25). C'est une vision personnaliste, telle qu'elle a été développée par exemple par Emmanuel Mounier : l'échelon de réflexion n'est jamais uniquement sur la personne individuelle, et cette personne n'est pas définie seulement par ses qualités intrinsèques, mais doit être relationnelle et appeler à une éthique de la solidarité, du « jamais l'un sans l'autre ». La pensée sociale de l'Église en tire de nombreuses conséquences. Dans le domaine de l'économie, par exemple, elle nous invite à nous demander si le développement économique favorise ou menace la vie que nous menons avec les autres dans la société. Elle incite également à prendre en compte l'ensemble de la communauté humaine dans son ensemble, en prêtant attention aux nations les plus pauvres. En ce qui concerne cette solidarité fondamentale des êtres humains entre eux, l'Église affirme que : « Tous les hommes ont le droit de participer à la vie économique de la société ». C'est une exigence de justice fondamentale que personne ne soit exclu de la possibilité de participer à l'activité de la société, en particulier par le droit au travail, qui est aussi une manière de s'associer à l'œuvre créatrice de Dieu (GS 67 ; LE 4).

C'est en tant qu'il permet cette participation à la vie sociale et plus largement à la création divine que le travail participe de la dignité, malgré la peine et l'effort qu'il peut contenir. Le travail en effet comporte « cette dimension fondamentale de l'existence humaine par laquelle la vie de l'homme est construite chaque jour, où elle puise sa propre dignité spécifique, mais dans laquelle est en même temps contenue la constante mesure de la peine humaine, de la souffrance et aussi du préjudice, et de l'injustice qui pénètrent profondément la vie sociale de chacune des nations et des nations entre elles » (LE 1).

Plus encore, comme l'écrit le dominicain théologien du travail Marie-Dominique Chenu, « Le travail ne va déshumaniser que parce que, de soi, conduit selon sa loi, il serait capable d'humaniser⁸⁴⁶ ». Le pape François reprend cette même idée dans un discours de 2017 :

« En travaillant, nous devenons davantage des personnes, notre humanité fleurit, les jeunes ne deviennent adultes qu'en travaillant. La doctrine sociale de l'Église a toujours considéré le travail humain comme une participation à la création qui continue chaque jour, également grâce aux mains, à l'esprit et au cœur des travailleurs. Sur la terre, il y a peu de joies plus grandes que celle dont on fait l'expérience en travaillant, comme il y a peu de douleurs plus grandes que les douleurs du travail, quand le travail exploite, écrase, humilie, tue. Le travail peut faire beaucoup de mal, parce qu'il peut faire beaucoup de bien⁸⁴⁷. »

En d'autres termes, la doctrine sociale de l'Église insiste sur le lien entre travail et dignité humaine, non seulement parce que le sujet travaillant doit être protégé, mais aussi parce que le travail devrait permettre à l'homme de se subjectiver, et ainsi d'augmenter sa dignité. C'est sur l'aspect subjectivant (plutôt que subjectif) du travail que l'Église insiste, dans une vision de ce que devrait être le travail, ou, en d'autres termes, ce qu'est vraiment le travail digne. Nous avons vu d'ailleurs l'insistance sur la capacité « dignifiante » du travail dans les résultats de la recherche-action TTE. « Quelle dignité pourra jamais avoir une personne qui n'a pas de nourriture ou le minimum nécessaire pour vivre et, pire encore, qui n'a pas *le travail qui l'oint de dignité* ?⁸⁴⁸ » demande le pape François.

Le travail est dignifiant, subjectivant, non pas comme pour Marx, quand il permet à l'homme de se rapporter à lui-même comme un être universel (voir chapitre 2, point 1.1) parce que le monde devient plus humain, mais parce qu'il importe de comprendre le travail par le prisme d'une théorie de l'expérience vécue. Si bien que la dignité dans le travail ne vient pas de ce que l'on transforme le monde pour le subjectiver, mais de ce que l'attention que l'on porte à chaque être nous renvoie à notre humanité profonde (la mission humaine que Dieu a donnée aux premiers humains, de prendre soin des autres créatures). Nous revenons largement sur cette question du soin dans la partie suivante (1.4).

Par ailleurs, la réflexion sur la dignité humaine ne peut être tronquée de la considération de la matérialité : la personne humaine est incarnée. « Corps et âme, mais vraiment un, l'homme est, dans sa condition corporelle même, un résumé de l'univers des choses qui trouvent ainsi, en

⁸⁴⁶ Marie-Dominique Chenu, *Pour une théologie du travail*, Paris, Seuil, 1965, p. 31.

⁸⁴⁷ « Rencontre avec le monde du travail », discours du pape François (visite pastorale à Gênes), établissement de l'Ilva, 27 mai 2017.

⁸⁴⁸ Discours du pape François au Parlement européen, Strasbourg, 25 novembre 2014. Nous soulignons.

lui, leur sommet, et peuvent librement louer leur Créateur (Dn 3, 57-90). Il est donc interdit à l'homme de dédaigner la vie corporelle » (GS 14). L'enseignement de l'Église en tire des conséquences dans les domaines de la bioéthique et de la vie sexuelle et familiale, mais aussi dans la dénonciation de la torture, des mutilations, de la prostitution et en général de toutes les conditions de vie ou de travail dégradantes (GS 27).

Enfin, en tant que personnes corporelles, nous faisons partie du monde matériel et d'un environnement écologique, avec lesquels nous entretenons une relation systémique. Dans la tradition sociale catholique, cela nous oblige à reconnaître notre responsabilité pour continuer à faire du monde un lieu habitable. En particulier, nous devons anticiper les éventuels effets négatifs des découvertes technologiques sur la vie et l'environnement, car nous en sommes moralement responsables (CV 48-51).

C'est ainsi que *Laudato si'* insiste sur la préservation des conditions de vie humaines, sans oublier de rappeler que si l'humain est dépositaire d'une dignité inaliénable, les autres créatures ont leur propre valeur :

« Si nous tenons compte du fait que l'être humain est aussi une créature de ce monde, qui a le droit de vivre et d'être heureux, et qui de plus a une dignité éminente, nous ne pouvons pas ne pas prendre en considération les effets de la dégradation de l'environnement, du modèle actuel de développement et de la culture du déchet, sur la vie des personnes. » (LS 43)

« En même temps que nous pouvons faire un usage responsable des choses, nous sommes appelés à reconnaître que les autres êtres vivants ont une valeur propre devant Dieu et, "par leur simple existence ils le bénissent et lui rendent gloire", puisque "le Seigneur se réjouit en ses œuvres" (Ps 104, 31). Précisément en raison de sa dignité unique et par le fait d'être doué d'intelligence, l'être humain est appelé à respecter la création avec ses lois internes, car "le Seigneur, par la sagesse, a fondé la terre" (Pr 3, 19). » (LS 69)

« Le cœur est unique, et la même misère qui nous porte à maltraiter un animal ne tarde pas à se manifester dans la relation avec les autres personnes. Toute cruauté sur une quelconque créature "est contraire à la dignité humaine". » (LS 92)

1.4. Le soin comme finalité du travail digne

Le choix du groupe TTE de se placer dans le sillage de *Laudato si'* a résolument orienté les discussions qui ont suivi, et a posé en particulier la question de la finalité du travail. Le paragraphe 124 de l'encyclique affirme que « l'intervention humaine qui vise le développement prudent du créé est la forme la plus adéquate d'en prendre soin, parce qu'elle implique de se considérer comme instrument de Dieu pour aider à faire apparaître les potentialités qu'il a lui-même mises dans les choses ». Nous avons déjà exposé la distance que cela nous avait imposée avec le cadre de *Laborem exercens*, dans laquelle Jean-Paul II affirme que l'homme est sujet de son travail, et que si « c'est en tant que personne qu'il travaille », alors « ces actions, indépendamment de leur contenu objectif, doivent toutes servir à la réalisation de son humanité ». Le pape François semble plutôt lier les dimensions objective et subjective du travail, si bien que la dignité du travailleur dépend aussi de la tâche concrète qu'il accomplit dans son travail.

Or, la formulation du paragraphe 124 semble indiquer que le contenu objectif « adéquat » est de l'ordre d'un « développement prudent » et d'un soin. Dans la recherche-action TTE, il n'a pas été question de prouver que les métiers du *care* font partie du travail, ou qu'ils seraient plus dignes que les autres, mais plutôt que tout travail comporte une part de soin, et que la dignité des travailleurs en dépend. Nous avons ainsi rejoint et dépassé le cadre du travail décent proposé par l'OIT : les conditions sociales et environnementales sont essentielles, mais ne suffisent pas à désigner la dignité propre au travail. De façon ambitieuse, le groupe TTE a choisi de ce fait de considérer que la dignité dans le travail dépend pour partie de sa part de soin des autres et de la planète.

Patricia Paperman définit le travail de *care* comme l'ensemble des activités qui répondent « aux exigences caractérisant les relations de dépendance⁸⁴⁹ ». Dans ce cadre, prendre soin de l'autre ne se résume pas au fait de penser à l'autre, ou de se soucier de lui de façon intellectuelle ou même affective ; ce n'est même pas nécessairement l'aimer, c'est *faire* quelque chose, ou plus précisément, produire un certain travail qui participe directement du maintien ou de la préservation de la vie de l'autre. C'est pourquoi le *care* ne se résume pas au *cure* : lorsque Marcel Jaeger définit le travail social par exemple, il dénonce la focalisation « sur les individus

⁸⁴⁹ Patricia Paperman, « *Care*, sensibilité et vulnérabilité », in Patricia Paperman et Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005, p. 328.

dans une approche curative, de réparation », et voit au contraire l'essence du soin dans la prévention et l'accompagnement, dans des domaines aussi divers que « la qualité de l'alimentation, [les] relations avec les autres, [le] cadre de vie, [les] conditions de travail, de logement, [...] l'accès aux soins, à la vie culturelle⁸⁵⁰ ». Dans ce travail d'accompagnement que représente le *care*, les travailleurs sont réellement impliqués dans la vie de celui ou celle dont ils prennent soin, si bien que Marcel Jaeger conclut : « il faut aussi penser en termes de solidarité par l'engagement et injecter une culture du bénévolat dans le monde professionnel⁸⁵¹ ». Le fait que le *care* dépasse le *cure*, qu'il soit un engagement relationnel plus qu'une promesse de réparation, permet de ne pas trop simplement apparenter la santé au bonheur, et désamorce la critique du soin qui ferait de « la santé [...] le nom enfin mature d'une demande de salut⁸⁵² ». Le soin a pour finalité non-téléologique la relation de dépendance qui s'établit entre deux êtres⁸⁵³.

Dans la recherche-action TTE, nous avons élargi cette action à toute activité de travail, puisque la finalité du travail est toujours partiellement collective, et puisque nous nous plaçons dans un cadre anthropologique relationnel (nous détaillerons dans un instant l'idée d'une co-dépendance intersubjective). Nous nous plaçons à la suite des définitions larges du *care*, comme celle que Sandra Laugier reprend à Joan Tronto et Berenice Fischer :

« Au niveau le plus général, nous suggérons que le *care* soit considéré comme une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre "monde", de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous les éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie⁸⁵⁴ ».

C'est le sens, nous semble-t-il, des formulations « développement prudent du créé » (LS 124), « faire apparaître les potentialités [que Dieu] a mises dans les choses » (LS 124), ou encore l'humain « administrateur responsable » (LS 116) : il est possible que le mouvement qu'est le travail sur un être donné ait pour but d'aider cet être à atteindre sa fin propre, et soit tourné vers la préservation de la vie d'un autre. C'est alors un *ars coadjuvans naturam*, selon l'expression

⁸⁵⁰ Pierre-Yves Gomez et Marcel Jaeger, « Le travail comme soin. Changer de perspective » (propos recueillis par Aurore Chaillou et Louise Roblin), *Revue Projet*, n° 370, 2019, pp. 38-43.

⁸⁵¹ *Idem*.

⁸⁵² Jean-Philippe Pierron, « Soins, santé et guérison : des expressions modernes du salut ? », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 111, n° 1, 2023, pp. 73-91.

⁸⁵³ Si le soin avait une finalité téléologique (celle de la santé, ou de la réparation), la pratique serait plutôt celle d'une maîtrise des risques que d'une éthique relationnelle.

⁸⁵⁴ Sandra Laugier, « Care, vulnérabilité et environnement », in Florence Burgat et Vanessa Nurock (dir.), *Le multinaturalisme. Mélanges à Catherine Larrère*, Marseille, Éditions Wildproject, 2013, p. 142.

que Thomas d'Aquin reprend à Aristote : un travail au service d'une réalité qui a besoin d'être aidée pour atteindre sa fin propre⁸⁵⁵. La tradition chrétienne comporte donc une spécificité de taille sur cette question du *care* : la finalité du soin est connue, puisque Dieu est à la fois cause première et cause finale de ce qui existe. Dieu crée comme cause première qui pose les choses dans l'être, mais décerne également à chaque créature une intention, une orientation vers lui, comme une relation entre sa créature et lui :

« la ressemblance donnée de manière inchoative à chaque être est aussi dynamisme vers son perfectionnement, en vue de l'acquisition d'une ressemblance plus parfaite à Dieu. La créature est donc tendue vers un accomplissement qui est croissance dans le bien et donc retour vers le principe créateur, Dieu, cette fois envisagé comme bien ultime⁸⁵⁶ ».

Toutes choses sont unes (du point de vue de Dieu, atemporel) et fragmentées dans une réalité multiple et mouvante parce qu'en devenir (en chemin vers la réalisation de ce qu'elle est selon l'intention divine : point de vue temporel). Thomas d'Aquin formule ainsi cette idée :

« Prendre soin des créatures comprend deux choses : la conception de l'ordre à assurer, qui est appelée providence ou disposition, et la réalisation de cet ordre, qui est le gouvernement. De ces deux choses, la première est éternelle, la seconde est temporelle » (ST I, 22, 1, ad 2).

Cela éclaire le contenu du travail compris comme soutien de la vie, ou dit autrement, collaboration à l'œuvre de Dieu, ou co-création : c'est une participation au gouvernement sur les créatures, pour les amener vers l'ordre prévu dans l'intention divine ; en d'autres termes, le travail est un « prendre-soin ».

La traduction française de *care* (soin, sollicitude, ou dévouement) recouvre donc ici une disposition intrinsèque à l'humain⁸⁵⁷, une attitude qui lui est fondamentalement nécessaire pour sa survie, mais aussi l'état affectif qui accompagne certaines activités (une forme de tendresse, ou de sympathie)⁸⁵⁸. Pour autant, dans les métiers qui ne sont pas officiellement reconnus comme faisant partie du *care*, il est rare d'entrer en contact direct avec le client ou le bénéficiaire : c'est pourquoi le Manifeste issu de la recherche-action TTE insiste tant sur le

⁸⁵⁵ « L'art, d'une part achève ce que la nature est impuissante à accomplir, d'autre part l'imite » (Aristote, *Physique*, traduit par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2021, II, 8, 199a 15-17).

⁸⁵⁶ Christine Gautier, *op.cit.*, p. 74.

⁸⁵⁷ Joan Tronto, *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*, New York, Routledge, 1993.

⁸⁵⁸ Pascale Molinier, « Le *care* à l'épreuve du travail : Vulnérabilités croisées et savoir-faire discrets », in Patricia Paperman et Sandra Laugier, *Le souci des autres : Éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011, pp. 339-357.

raccourcissement et la transparence des chaînes de valeur, et critique l'éclatement des tâches du « travail en miettes⁸⁵⁹ ».

Notons que cette relation de sollicitude est ouverte aux non-humains. Hicham Stéphane Afeissa développe la considérabilité morale des non-humains en promouvant une sympathie et un soin :

« Plutôt que de chercher à déterminer de façon exclusive la classe des êtres et des entités de la nature répondant à un critère prédéterminé et unique de considérabilité, ne faudrait-il pas accorder à l'ensemble de ce qui vit et de ce qui compose notre environnement naturel une égale considération, en apprenant à se soucier et à prendre soin de tout ce qui nous entoure, en sympathisant avec certains êtres ou en se laissant émouvoir par eux le cas échéant, en vue de découvrir ensuite, pour ainsi dire au cas par cas, les obligations morales qui nous incombent^{860?} »

De façon similaire à ce qui a pu être théorisé dans les éthiques du *care*, la justice interspécifique peut ainsi prendre l'aspect d'un soin. Dès 1982, Carol Gilligan plaidait pour une philosophie morale basée sur une éthique du « prendre soin » plutôt que de la « justice »⁸⁶¹. Elle notait d'ailleurs, en dialogue avec Joan Tronto, que cette sollicitude, méprisée par les psychologues et philosophes, est typique de la féminité telle qu'elle s'est socialement construite en Occident moderne⁸⁶². Cela n'est sans doute pas étranger au fait que la majorité du soin (aux enfants et aux personnes âgées en particulier) soit du travail non professionnel⁸⁶³, car considéré comme improductif et relevant de la sphère domestique.

Val Plumwood écrit à sa façon cette tension entre une éthique du soin et une justice pensée en termes masculins :

« Les droits semblent avoir acquis une place démesurée dans l'éthique associée au prestige de la sphère publique et masculine, à l'emphase sur la séparation et l'autonomie, la raison et l'abstraction. Une approche plus prometteuse pour une éthique de la nature, et aussi plus dans la ligne du féminisme, serait de déplacer les droits du centre de la scène morale et d'accorder plus d'attention à d'autres concepts moraux moins universalisants tels que le respect, l'empathie, le care, le souci, la compassion, la gratitude, l'amitié et la responsabilité... Ces

⁸⁵⁹ L'expression est prise à George Friedmann, *Le travail en miettes*, Paris, Gallimard, 1964.

⁸⁶⁰ Hicham Stéphane Afeissa, *La communauté des êtres de nature*, Dehors Éditions, 2010, p. 88.

⁸⁶¹ Carol Gilligan, *Une Voix différente. La morale a-t-elle un sexe ?*, traduit de l'anglais par Annick Kwiatek et Vanessa Nurock, Paris, Flammarion, 2019.

⁸⁶² Joan Tronto, 1993, *op.cit.*

⁸⁶³ Bien qu'il se professionnalise de plus en plus, ce qui augmente sa visibilité et sa reconnaissance, mais brouille les pistes entre métier et bénévolat. Voir l'Annexe G, ainsi que l'article suivant : Pierre-Yves Gomez et Marcel Jaeger, « Changer de perspective : le travail comme soin », *Revue Projet*, vol. 370, no. 3, 2019, pp. 38-43 (propos recueillis par Aurore Chaillou et Louise Roblin).

concepts moraux plus locaux, à cause de leur caractérisation dualiste en tant que féminins et de leur cantonnement dans la sphère privée en tant que subjectifs et émotionnels, ont été traités comme périphériques et se sont vus accorder moins d'importance qu'ils ne le méritent⁸⁶⁴. »

Cette conviction mène Val Plumwood sur la voie d'une éthique des vertus environnementales, qui n'est pas une dépolitisation ou une individualisation de la démarche écologique⁸⁶⁵, mais une déconstruction du partage entre éthique et politique (et même, une politisation de certaines pratiques invisibilisées). La philosophe établit en ce sens une liste d'attitudes qu'elle définit comme des « vertus environnementales », parmi lesquelles l'ouverture à l'agentivité des autres (en particulier des non-humains), ou encore l'attention aux continuités et aux différences. Affirmant la dimension politique de ces vertus, Plumwood les qualifie de vertus « contre-hégémoniques » :

« Les vertus contre-hégémoniques sont des dispositions éthiques qui résistent à la distorsion des constructions centriques, aidant à contrer l'influence des idéologies oppressives de domination et d'auto-imposition qui ont formé nos conceptions de l'autre et de nous-mêmes⁸⁶⁶. »

Identifier le soin ainsi compris comme la finalité du travail et comme critère de sa dignité donne une nouvelle teinte à « la relation » que nous avons tenté d'appréhender. Carole Kerbiriou, lorsqu'elle évoque les métiers du *care*, l'appelle « *tendreté*, mouvement particulier de notre tendresse vers l'autre »⁸⁶⁷. Elle qualifie cette relation en insistant sur son caractère réciproque : travailler, lorsqu'il s'agit d'un soin, se fait d'abord en entrant en relation, et en créant à deux un « rythme », une « chorégraphie », « l'un menant l'autre et vice versa : le soignant n'est plus dans une attitude paternaliste envers le soigné et, même s'il ne perd pas de vue le sens du soin, il peut aussi se laisser guider par le rythme que lui offre la personne aidée, l'invitant ainsi à prendre place au cœur des actes. Cynthia Fleury exprime également cette idée dans son livret publié dans la collection Tracts de Gallimard : « le soin est une fonction en partage, relevant de l'alliance dialectique, créative, des soignants et des soignés, qui, ensemble, font éclore une dynamique singulière⁸⁶⁸ ». C'est une ouverture vers l'autre, une écoute active et sensitive afin

⁸⁶⁴ Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres, Routledge, 1993, p. 172.

⁸⁶⁵ Rémi Beau, « L'écologie relationnelle et la critique de l'égologie. Vertus environnementales, petits gestes et soi écologique », in Gérard Hess (dir.), *Humains, animaux, nature. Quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ?*, Hermann, 2020, pp. 119-132.

⁸⁶⁶ Val Plumwood, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, Londres, Routledge, 2002, p. 194.

⁸⁶⁷ Carole Kerbiriou, « La place de l'affectivité dans la relation de soins », *Jusqu'à la mort accompagner la vie*, vol. 145, n° 2, 2021, pp. 91-100.

⁸⁶⁸ Cynthia Fleury, *Le soin est un humanisme*, Paris, Gallimard, 2019, p. 20.

de s'accorder aux possibles de chacun : le temps ralentit et prend du volume⁸⁶⁹ ». Une rencontre qui n'est possible qu'avec « l'humilité » du travailleur ou de la travailleuse : il ou elle n'est pas celui qui fait, mais qui entre en lien et accepte de se laisser transformer en même temps qu'il transforme. Nous retrouvons ainsi les intuitions du groupe TTE sur le temps nécessaire au « travail bien fait » : Carole Kerbirou n'insiste pas tant sur la lenteur que sur l'importance de « vivre l'instant »⁸⁷⁰ — c'est-à-dire, principalement, d'accepter de ne pas aller à un rythme préétabli, mais co-créé.

Quand « la relation » dans le travail est une relation de soin, « l'autre » n'est pas considéré comme un objet, que cet autre soit le patient (dans les métiers du soin), ou plus largement tous les êtres que nous rencontrons en travaillant. À l'inverse, la vulnérabilité de cet autre est prise en compte sans qu'elle soit l'occasion d'une « chosification⁸⁷¹ » : elle devient plutôt la base d'un processus de capacitation, au sens de Sen et Nussbaum. Pour cela, il importe que « la relation » qui se tisse dans le travail ne soit pas superficielle, mais soit la rencontre de deux vulnérabilités, ce qui implique pour le travailleur ou la travailleuse de se laisser atteindre dans son *affectivité*. Certes, pour ne pas se laisser envahir et ne pas risquer un épuisement⁸⁷², il importe de garder une juste distance. Pourtant, lorsqu'elle décrit la situation extrême du soin aux personnes en fin de vie, Carole Kerbirou évoque une « juste distance » qui n'est ni une mise à l'écart du vécu du patient pour se protéger, ni une façon de laisser sa propre existence aux vestiaires. D'ailleurs, elle insiste pour montrer que ces deux attitudes reviennent au même : si je ne suis pas en lien avec mes propres ressentis, je ne peux pas ressentir ce qui se passe dans la relation. Il importe de « se sentir vraiment concerné » par ce que vit le patient, de se laisser toucher dans son « affectivité » pour adapter au mieux le geste aux besoins de l'autre :

« Trouver la juste distance dans cette relation particulière n'est donc pas nier ses émotions, voilà un paradoxe : si je m'oublie, j'abandonne l'autre dans la relation. Pour ne pas être un soignant mais rester soignant, il est nécessaire de rester en contact permanent avec soi. L'autre est un peu plus important que moi mais si je me perds de vue, je perds de vue l'autre et je laisse la place ouverte aux contre-transferts massifs, aux projections et aux interprétations selon mon monde, en ayant la fausse impression d'être là pour l'autre. Les soins ne sont plus complètement

⁸⁶⁹ *Ibid.*

⁸⁷⁰ *Ibid.*

⁸⁷¹ Cynthia Fleury, 2019, *op.cit.*, p. 10.

⁸⁷² Pascal Ide, « Le burn-out : une maladie du don ? », *Nouvelle revue théologique*, vol. 137, n° 2, 2015, pp. 256-277 ; William A. Kahn, « Caring for the Caregivers: Patterns of Organizational Caregiving », *Administrative Science Quarterly*, vol. 38, n° 4, 1993, pp. 539-563 ; Ulla Peterson, Evangelia Demerouti, Gunnar Bergstrom, Marie Asberg et Ake Nygren, « Work characteristics and sickness absence in burnout and nonburnout groups: A study of Swedish health care workers », *International Journal of Stress Management*, vol. 15, 2008, pp. 153-172.

adaptés aux besoins du patient, ils reflètent ce que je voudrais qu'on me fasse dans une situation identique⁸⁷³. »

Cependant, il ne s'agit pas ici de réduire « la relation » à une émotion de compassion ou de pitié. Martha Nussbaum, qui hisse l'affectivité au rang de « capacité »⁸⁷⁴, alerte sur les risques de l'émotion érigée en principe d'une action juste (entre autres parce que le ressenti de la pitié s'arrête souvent à cela, un ressenti de pitié), et propose plutôt une reconnaissance légale des êtres sensibles (même non-humains), dans la ligne d'une forme de rationalisme moral⁸⁷⁵. La compassion joue plutôt le rôle de curseur dans la définition des devoirs moraux :

« la compassion est très importante pour envisager de manière correcte en quoi consistent nos devoirs envers les animaux. [...] Mais la compassion est en elle-même trop indéterminée pour cerner ce qui est injuste dans le traitement des animaux. La vraie réponse nécessite que l'on ressente une compassion d'un certain type, une compassion centrée sur l'action injuste, et qui soit capable de percevoir l'animal comme un agent et comme une fin⁸⁷⁶ ».

Sandra Laugier résume la position de Nussbaum quant à la place de l'affection dans les choix moraux : « Il n'y a pas à séparer vie conceptuelle et affection, comme il n'y a pas à séparer, dans l'expérience morale, la pensée (autonomie) et la réceptivité (la vulnérabilité au réel et aux autres)⁸⁷⁷. » En somme, que « la relation » dans le travail soit fondamentalement affective n'exclue pas qu'elle soit également menée par un rationalisme moral, tout comme la vulnérabilité à l'altérité n'exclut la possibilité d'une autonomie authentique du travailleur. L'agent moral et politique doit donc être considéré comme autonome et vulnérable à la fois⁸⁷⁸. Dans ce cadre conceptuel, cela dit, l'autonomie n'est pas comprise comme une auto-définition comme chez Kant (une indépendance totale du sujet), ni d'ailleurs une auto-détermination⁸⁷⁹

⁸⁷³ Carole Kerbirou, *op.cit.*

⁸⁷⁴ Certaines capacités sont fondamentalement relationnelles chez Nussbaum. Celle qu'elle appelle « émotions » (capabilité 5) implique de pouvoir s'attacher à des choses et des personnes, et d'avoir une vie émotionnelle riche et non obliérée par une peur ou une angoisse trop présentes. L'affiliation (capabilité 7) recouvre le fait d'être apte à l'empathie et le respect des autres humains, tandis que la huitième capacité est tournée vers le souci des animaux et végétaux. Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, pp. 76-78.

⁸⁷⁵ Martha Nussbaum, « Beyond 'Compassion and Humanity': Justice for Nonhuman Animals », in C. R. Sustain et M. Nussbaum (dir.), *Animal Rights. Current Debates and New Directions*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 299-320.

⁸⁷⁶ Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice, Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 2007, pp. 337-338.

⁸⁷⁷ Sandra Laugier à propos de Martha Nussbaum et Cora Diamond, « L'autonomie et le souci du particulier », in Marlène Jouan et Sandra Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et performances*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 426.

⁸⁷⁸ Pierre Goldstein, *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

⁸⁷⁹ Voir par exemple Stephen Schulhofer, *Unwanted Sex. The Culture of Intimidation and the Failure of Law*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000 sur l'auto-détermination sexuelle.

(une capacité à choisir) : ces conceptions occultent les nombreuses façons dont nous sommes déterminés par des forces extérieures à nous-mêmes, et s'accrochent à la fiction de l'agent rationnel. Nous proposons donc une conceptualisation de l'autonomie comme une *capacité à l'auto-détermination*. Des relations de contrat, sanctionnées par l'État, comme le mariage, par exemple, qui pourraient être considérées comme une menace pour l'autonomie (en imposant des engagements et des obligations) peuvent au contraire être considérées comme une condition de possibilité pour l'autonomie. Nous suivons ici Jennifer Nedelsky, qui propose de voir l'autonomie comme une « capacité d'interaction créative » avec les autres, capacité qu'elle appelle « autocréation⁸⁸⁰ » :

« Je vois l'autonomie comme le cœur d'une capacité à s'engager dans la création continue et interactive de notre moi, de notre moi relationnel⁸⁸¹. »

L'autonomie se matérialise avec et grâce aux autres, dans un enchevêtrement social qui laisse apparaître une forme de dépendance intersubjective, et donc de vulnérabilité. Giraud *et alii* forgent en ce sens le vocable « autonomie relationnelle », pour se détacher d'une liberté comprise comme indépendance et non-interférence⁸⁸².

⁸⁸⁰ Jennifer Nedelsky, *Law's Relations. A Relational Theory of Self, Autonomy and Law*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 167.

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁸² Gaël Giraud, Cécile Renouard, Hélène L'Huillier, Raphaële de la Martinière et Camille Sutter, « Relational capability : a multidimensional approach », *Essec Working paper* 1306, Centre de recherche de l'Essec, 2013.

2. La valeur de l'attitude de soin dans le travail

« N'entendez-vous donc pas ce que crie la nature ?

Que veut-elle sinon l'absence de douleur
Pour le corps, et pour l'âme un bonheur pacifié,
Délivré des soucis, affranchi de la peur ?⁸⁸³ »

2.1. Le soin dépend d'un don gratuit et libre

Si l'on considère le soin comme la finalité du travail digne, il faut se placer dans une optique ergologique pour observer l'écart entre le travail réel et le travail prescrit, car le soin présent dans l'activité de travail ne peut pas se résumer à ce qui est demandé sur une fiche de poste : il y a une grande part de liberté individuelle qui entre en jeu. En d'autres termes, l'intégralité du vécu du travail n'est pas comprise dans le contrat, puisque le travailleur donne toujours plus (ou autre chose) que ce qui lui est demandé.

Notons d'ailleurs que certains économistes hétérodoxes choisissent de ne pas définir le travail comme une marchandise précisément pour cette raison : l'activité de travail est une réalité physique qui n'a pas d'abord une valeur monétaire, mais demande à ce que les entreprises et les banques opèrent une conversion de cette réalité en salaire.

« La monnaie étant de nature bancaire, les salariés, lors du processus de production, convertissent leur travail en un produit physique lui-même converti en un salaire monétaire par l'intermédiaire des entreprises et des banques. Par conséquent, les travailleurs ne vendent leur travail à personne et leur rémunération n'est pas de la nature d'un achat⁸⁸⁴ ».

Dans ce cadre, le travail salarié est certes encadré par un contrat de droit privé, mais le travail en lui-même échappe à ce contrat, et n'est pas de l'ordre d'un échange commercial. Le contrat

⁸⁸³ Lucrèce, *De la nature*, tome II, traduit par Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 2022. En version originale : « Nonne videre nil aliud sibi naturam latrare, nisi ut qui / Corpore seiunctus dolor absit, mensque fruatur / Jucundo sensu cura semota metuque ».

⁸⁸⁴ Vincent Vernay, « Le travail est-il une marchandise ? Économie d'échanges réels versus économie monétaire de production », in Christophe Laviolle, *Repenser le travail et ses régulations*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2011, pp. 125-136.

définit en effet le cadre de la prestation, mais c'est l'activité réelle qui va déterminer véritablement le contenu du travail – or, comme nous l'avons déjà exposé, il n'y a pas d'activité sans une part de liberté du travailleur ou de la travailleuse. Cette activité réelle comporte donc en elle une part qui échappe au contrat, et que nous proposons de classer du côté du don.

Le don est alors mêlé au travail, entrelacé avec le règne du contrat et de la prescription. Il ne se trouve pas dans une forme de pureté, en dehors de l'échange marchand, mais bien à l'intérieur de ce dernier. Quand Luigino Bruni propose une introduction au thème du travail dans la Bible, il note précisément cela :

« le don ne vit que dans la promiscuité, mêlé au prix et à la comptabilité, dans les usines, sur les places, dans les salles des tribunaux. Si nous l'enlevons de ces lieux métissés et *impurs* pour chercher la *pure* gratuité, nous le faisons tout simplement mourir⁸⁸⁵ ».

Mais le fait que le don soit mêlé au travail salarié n'est ni visible ni encouragé, et requiert des conditions de travail particulières (nous retrouvons ici la demande du groupe TTE d'avoir le *temps de bien faire son travail*). Bien souvent, le don est enseveli sous des simulacres de gratuité prévus par les institutions de travail (les entreprises en particulier) en-dehors du travail. Bruni poursuit à ce propos :

« Au lieu de remettre en question les droits de propriété et la destination de la richesse, les entreprises “donnent” 0,1% de leurs profits à des buts philanthropiques. Au lieu de créer des conditions de travail où les employés pourront s'exprimer dans toute leur capacité de gratuité (car ils ne peuvent le faire), elles leur permettent de faire quelques heures de bénévolat “institutionnel” à l'année, ou d'organiser un copieux dîner d'entreprise pour la faim dans le monde⁸⁸⁶ ».

Les conditions de travail jouent donc un rôle primordial dans la possibilité de l'imbrication du don dans le travail. Par exemple, alors même que Simone Weil développe une philosophie du travail qui trouve la liberté au sein-même de l'effort et de la contrainte, elle note que les conditions de travail dans les usines sont rarement propices pour que cette liberté voie le jour.

« Maintenant, c'est comme ceci que je sens la question sociale : une usine, cela doit être ce que tu as senti ce jour-là à Saint-Chamond, ce que j'ai senti si souvent, un endroit où on se heurte durement, douloureusement mais quand même joyeusement à la vraie vie. Pas cet endroit morne

⁸⁸⁵ Luigino Bruni, *Ce que dit la Bible sur... le travail*, Bruyères-le-Châtel, Éditions Nouvelle Cité, 2018, p. 32.

⁸⁸⁶ *Idem*, pp. 34-35.

où on ne fait qu'obéir, briser sous la contrainte tout ce qu'on a d'humain, se courber, se laisser abaisser au-dessous de la machine⁸⁸⁷ ».

Dans un autre de ses écrits, elle insiste sur ces conditions de travail qui peuvent se faire obstacle à ce qu'elle appelle « la beauté » :

« L'organisation sociale fait écran à ce que la vie contient de beauté : jamais l'homme n'est en face des conditions de sa propre activité. La société fait écran entre la nature et l'homme⁸⁸⁸. »

Ces conditions de travail sont d'autant plus cruciales que le don dans le travail a été identifié comme l'un des facteurs principaux du risque de *burnout*⁸⁸⁹. Nous définissons ainsi le *burnout*, à la suite de Schaufeli et Greenglass (p. 501) :

« Le burnout peut être défini comme un état d'épuisement physique, émotionnel et mental qui résulte d'une implication à long terme dans des situations de travail exigeantes sur le plan émotionnel.⁸⁹⁰ »

Toutefois, la plupart de la littérature sur ce sujet montre bien que le don seul n'est pas responsable du *burnout*, mais que ce dernier peut être causé quand le don intervient dans de mauvaises conditions organisationnelles et personnelles :

« surcharge de travail, objectifs irréalistes/mal définis, interruptions fréquentes, échanges agressifs ou violents avec les clients ou collègues, obligation d'afficher un sentiment en contradiction avec son sentiment réel, manque d'autonomie, mauvaises relations de travail, insécurité socioéconomique, etc.⁸⁹¹ »

À l'inverse de ce que nous proposons ici, d'autres auteurs préfèrent restreindre la gratuité à l'en-dehors du travail : nous avons évoqué ce fait chez Marx ou encore chez Gorz. Simone Weil rejoint plutôt la position de la doctrine sociale de l'Église en tant qu'elle entend réconcilier nécessité et liberté, les lier de façon intime, et permettre ainsi d'envisager le don libre à l'intérieur du travail prescrit. Le travail est une soumission à la nécessité pour mieux la

⁸⁸⁷ Simone Weil, *La condition ouvrière*, Trois Lettres à Mme Albertine Thévenon (1934-1935), Paris, Gallimard, 1951, p. 19.

⁸⁸⁸ Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 2002, p. 176.

⁸⁸⁹ Pascal Ide, « Le burn-out : une maladie du don ? », *op. cit.* ; William A. Kahn, « Caring for the Caregivers: Patterns of Organizational Caregiving », *op. cit.* ; Ulla Peterson, et al., « Work characteristics and sickness absence in burnout and nonburnout groups: A study of Swedish health care workers », *op. cit.*

⁸⁹⁰ Wilmar B. Schaufeli et Esther R. Greenglass, « Introduction to Special Issue On Burnout And Health », *Psychology & Health*, vol. 16, n°5, 2001, pp. 501-510. Notre traduction de : « burnout may be defined as a state of physical, emotional and mental exhaustion that results from long-term involvement in work situations that are emotionally demanding ».

⁸⁹¹ Julien Cusin et Catherine Fabre, « Proposition d'un modèle conceptuel du traumatisme vicariant appliqué à la gestion des ressources humaines : le cas des conseillers en accompagnement vers l'emploi », *Revue de gestion des ressources humaines*, vol. 104, n° 2, 2017, pp. 3-22.

commander. Pour autant, cela n'est pas synonyme de soumission aux conditions aliénantes du travail tel qu'elle l'a connu en usine. Elle écrit même dans son carnet d'usine : « Mes camarades n'ont pas, je crois, [...] pleinement compris qu'ils sont des esclaves⁸⁹² ».

« Le mensonge consistant à dire que, plus les conditions de travail sont pénibles, plus le travail est une prière, est un mensonge aussi grave que celui qui consiste à nier que le travail — même idéal — est avant tout une contrainte⁸⁹³ »

Si Weil se sent proche du christianisme, c'est parce qu'il est, selon elle, « la religion des esclaves⁸⁹⁴ » : dans un élan d'amour inconditionnel, le divin a souhaité s'incarner dans « la condition d'esclave » (Ph 2,7) qui est celle des humains, pour qu'aucun d'eux ne se sente abandonné, mais que tous puissent s'ouvrir au salut et à la liberté. Sa vision du travail est largement teintée par cette perspective sur le salut : le divin s'est abaissé à vivre dans le malheur et la souffrance⁸⁹⁵, qui font partie pour nous aussi de notre itinéraire de liberté et de salut. Il ne s'agit évidemment pas de rechercher le mal, mais plutôt d'identifier qu'au sein de la souffrance qui est le lot des humains, le Christ est toujours présent comme réconfort et voie de liberté. « Au pied de la Croix », nous restons libres « de garder ou non les yeux tournés vers » lui⁸⁹⁶. Au cœur de la nécessité et de l'effort se trouve donc la liberté. Le kérygme (l'énoncé premier de la foi, selon lequel Jésus-Christ est le messie, le fils de Dieu, qu'il est ressuscité et nous appelle à la conversion) signifie alors « la fin d'une compréhension aliénante du monde⁸⁹⁷ ». À l'inverse d'une théologie de la gloire et de la puissance, la grandeur de Dieu tient précisément dans l'acceptation d'une non-puissance. Dieu refuse d'exercer un pouvoir trop grand dans nos vies, si bien qu'il ne se trouve pas de « bien pur », et le bien n'est pas à chercher en-dehors du monde, mais le bien est toujours mêlé au mal, à la souffrance ou à l'effort⁸⁹⁸.

C'est donc à l'intérieur de la nécessité et de l'effort (si les conditions de travail le permettent) que peuvent se trouver le bien, la liberté et une forme d'attention au monde, c'est-à-dire de soin. Le travail est alors l'expression privilégiée de notre rapport à la nécessité ontologique : il est le lieu d'écoute de la clameur de la terre, et lieu de rencontre avec la clameur des pauvres.

⁸⁹² Simone Weil, *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 1951, p. 124.

⁸⁹³ Élodie Wahl, « La “civilisation du travail” selon Simone Weil », *Sociologie du travail*, n°47, 2005, pp. 518-532.

⁸⁹⁴ Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966, p. 43.

⁸⁹⁵ Cet abaissement du divin est ce que le dogme chrétien appelle « kénose ».

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 107.

⁸⁹⁷ Christine Hof, *Philosophie et kénose chez Simone Weil. De l'amour du monde à l'Imitatio Christi*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 73.

⁸⁹⁸ Simone Weil, *Attente de Dieu, op.cit.*, p. 131.

2.2. *L'attention, une éthique de la considération*

Nous avons proposé (voir chapitre 4, point 2) que c'est l'attention qui sous-tend « la relation » dans le travail. À la lumière des paragraphes ci-dessus, il convient ici d'explorer le lien entre cette attention et le soin. La philosophe Iris Murdoch développe précisément ce lien, en filiation directe et explicite de Simone Weil⁸⁹⁹. Elle rappelle qu'être attentif suppose regard juste et aimant, c'est-à-dire qu'être attentif revient à être attentionné : en anglais, une *attention* suppose une *carefulness*. Faire attention aux choses permet de distinguer ce qui importe, si bien que Murdoch fonde le *care* sur cette « texture morale » de l'expérience qu'est l'attention, et propose cette texture morale comme la marque distinctive de l'agent moral. Sandra Laugier résume cette idée de l'attention comme socle de la sollicitude dans les éthiques du *care* :

« C'est cette *volonté de voir* et de *faire attention* qui définit la perception morale, mais peut-être aussi, comme nous essaierons de le montrer, la dimension ou la texture morale de toute expérience, ce que nous avons étudié [...] sous le nom de *care*⁹⁰⁰ »

En donnant la priorité à la vulnérabilité de chacun et en intégrant cette dernière au cœur-même de la morale, le *care* déplace le « centre de gravité de l'éthique » du juste à l'important⁹⁰¹. En contre-courant des éthiques universalistes et conséquentialistes de la justice ou de l'obligation morale, le *care* est une éthique de l'attention à ce qui est « juste sous nos yeux⁹⁰² ».

Or, la justice sociale, thème central de l'enseignement social catholique, est précisément universaliste et conséquentialiste, et il importe de comprendre en quoi ce que nous avançons ici est un pas de côté. Dans la doctrine sociale en effet, devant le tissu social déchiré de la révolution industrielle, l'encyclique *Rerum Novarum* (1891) dénonce en termes vifs l'écart croissant de richesse entre les employeurs et les travailleurs. « Les rapports entre patrons et ouvriers se sont modifiés. La richesse a afflué entre les mains d'un petit nombre et la multitude a été laissée dans l'indigence » (RN 1). Il dénonce également les mauvaises conditions de

⁸⁹⁹ Layla Raïd, « Iris Murdoch et Simone Weil : l'attention », in Véronique Leru et Pierre Frath (dir.), *Mélanges en l'honneur de René Daval*, EPURE – Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2019.

⁹⁰⁰ Sandra Laugier, « L'éthique comme attention à ce qui compte », in Yves Citton, *L'économie de l'attention*, Paris, La Découverte, 2014, pp. 252-266.

⁹⁰¹ Sandra Laugier, « *Care*, vulnérabilité et environnement », *op.cit.*

⁹⁰² *Idem.*

travail : « les travailleurs isolés et sans défense se sont vus, avec le temps, livrés à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée. [...] À tout cela, il faut ajouter la concentration, entre les mains de quelques-uns, de l'industrie et du commerce, devenus le partage d'un petit nombre de riches et d'opulents, qui imposent ainsi un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires » (RN 2). La situation dramatique de la classe ouvrière est donc interprétée comme le résultat d'un manque de justice dans les relations sociales. Au commencement de la doctrine sociale de l'Église, la justice sociale a donc partie liée avec les conditions de travail, et consiste à respecter « en lui [l'ouvrier] la dignité de l'homme » (RN 16), à respecter les droits fondamentaux de la personne humaine, à commencer par le droit de posséder les fruits de son travail, de vivre dans une famille stable, de pouvoir bénéficier d'un jour de repos hebdomadaire. Cette conception de la justice va de pair avec les obligations des détenteurs de capitaux, mais aussi de l'État en matière de législation sociale. Elle doit promouvoir le bien commun, protéger les travailleurs, assurer leur accès à la propriété, soutenir ceux qui sont dans le besoin dans leurs efforts pour se sortir d'une situation matérielle critique. Elle doit aussi contribuer au rapprochement des classes en favorisant le développement des associations intermédiaires (corporations, syndicats). Comme le formulera plus tard le théologien Marie-Dominique Chenu dans ses écrits sur le travail, « le travail, œuvre typique de l'homme, est, jusqu'en ses soubassements techniques et économiques, un facteur de vraie socialisation, un principe de vie communautaire⁹⁰³ ». Notons pour autant que la justice sociale comprise par la doctrine sociale de l'Église ne se résume pas à un rééquilibrage institutionnel : sans la charité, elle reste inefficace. Elle découle d'une attitude intérieure qui a pour effet de rapprocher les membres d'une communauté. Justice et charité doivent donc se renforcer mutuellement, pour servir à la construction d'une communauté véritablement humaine. L'enseignement social de l'Église catholique n'a eu de cesse de le rappeler ; le pape Pie XI écrit ainsi en 1937 dans *Divini redemptoris* :

« Puisque, selon l'Apôtre [Paul], tous les devoirs se ramènent au seul précepte de la charité, cette vertu commande aussi les obligations de stricte justice, comme le devoir de ne pas tuer et de ne pas commettre de vol ; une prétendue charité qui prive l'ouvrier du salaire auquel il a un droit strict n'a rien de la vraie charité, ce n'est qu'un titre faux, un simulacre de charité. L'ouvrier ne doit pas recevoir à titre d'aumône ce qui lui revient en justice ; il n'est pas permis de se dérober aux graves obligations imposées par la justice en accordant quelques dons à titre de miséricorde. La charité et la justice imposent des devoirs, souvent par rapport au même objet,

⁹⁰³ Marie-Dominique Chenu, *Pour une théologie du travail*, op. cit., p. 99.

mais sous un aspect différent : lorsqu'il s'agit des obligations d'autrui envers eux, les ouvriers ont le droit de se montrer particulièrement sensibles par conscience de leur propre dignité » (DR 49).

Plus récemment, Jean-Paul II dans *Dives in misericordia* (1980) écrit :

« *La miséricorde authentique est, pour ainsi dire, la source la plus profonde de la justice. Si cette dernière est de soi propre à “arbitrer” entre les hommes pour répartir entre eux de manière juste les biens matériels, l’amour au contraire, et seulement lui (et donc aussi cet amour bienveillant que nous appelons “miséricorde”), est capable de rendre l’homme à lui-même »* (DM 14).

Le pape Jean XXIII précise, dans *Pacem in terris* (1963), l'articulation des valeurs en ces termes :

« L'ordre propre aux communautés humaines est d'essence morale. En effet, c'est un ordre qui a pour base la vérité, qui se réalise dans la justice, qui demande à être vivifié par l'amour et qui trouve dans la liberté un équilibre sans cesse rétabli et toujours plus humain » (PT 37).

Dans ce corpus ecclésial, donc, la société juste est celle qui respecte et promeut les droits fondamentaux de l'homme : tant les droits de liberté de la tradition libérale (liberté d'expression, de réunion, de travail, de religion et de culte) que les droits de crédit de la tradition socialiste (droit au travail, droit à la subsistance, droit à la participation...). Ces droits constituent une base objective de la dignité humaine.

À chaque étape de son développement, le discours social catholique a cherché des remèdes aux injustices dominantes. Au début, celles-ci ont été interprétées comme la conséquence de l'éloignement de l'homme de la doctrine chrétienne et de ses institutions. Progressivement, les encycliques ont pris conscience de la dimension strictement sociale et politique des situations d'injustice. Elles sont toujours vues comme la conséquence du péché de l'homme, mais d'un péché qui s'est cristallisé dans des institutions – ce que Jean-Paul II appelle les « structures du péché » (SRS 36) – qui contribuent à la reproduction des injustices. Par conséquent, la lutte pour la justice exige plus qu'une conversion personnelle : elle doit déboucher sur un travail de réforme structurelle et institutionnelle.

Ce que nous proposons ici se démarque de cette tradition, en passant du juste à l'important⁹⁰⁴. Dans le sillage d'Iris Murdoch, Hilary Putnam⁹⁰⁵ et Cora Diamond⁹⁰⁶ revendiquent également l'approche par la sollicitude, qui consiste à *faire attention* à ce que nous disons, à ce qui nous entoure, et à nos relations – ce qui n'est certainement pas la même chose que de renvoyer à nos « pratiques » ou « conventions », car, comme le relève Diamond, il s'agit tout aussi bien, voire plus, de nos désaccords et incompréhensions. À leur suite, nous pouvons situer l'éthique au niveau de la perception attentive, plutôt que du sentiment intime (Rousseau) ou du raisonnement argumentatif (Kant). Sandra Laugier condense ces développements conceptuels par l'expression d'« attention à l'expérience singulière », et parle de « confiance en soi » comme d'une capacité à valoriser et exprimer ce qui importe pour soi :

« C'est ce que Cavell, dans *À la recherche du bonheur*, entend par notre capacité à dépasser la théorie par l'expérience – en une inversion de Kant qui n'est pas un retour à un empirisme médiocre, mais un appel à de nouvelles formes d'attention à l'expérience singulière, et de confiance en soi. L'attention et l'importance mobilisent alors, dans cette nouvelle articulation, la capacité à savoir ce qui compte, ce qui *importe* pour soi⁹⁰⁷. »

La centralité de l'expérience singulière éclaire le parallèle que nous avons proposé dans notre deuxième chapitre entre attention et contemplation. Le premier terme recouvre certes plus clairement que le deuxième un lien avec une transcendance, comme c'est le cas par exemple chez Bernard de Clairvaux⁹⁰⁸. Dans les deux cas cependant, le sujet attentif ou contemplatif n'a accès à l'expérience que par ses sens, dans une condition charnelle qu'il partage avec tous les autres êtres : ni l'attention ni la contemplation ne sont abstraites, immédiates ou surplombantes. Au contraire, l'expérience s'ancre dans une humilité (*humus*), et une reconnaissance de sa propre fragilité. Sans humilité, dans l'orgueil et l'*hybris*, il n'y a qu'ignorance et méchanceté, rappelle, à nouveau, Bernard de Clairvaux⁹⁰⁹. D'ailleurs, précisément, les éthiques du *care* ont été définies comme des « théories non-idéalisées » (dans des sociétés réellement existantes) – en contraste avec les théories dominantes de la justice, dont Eva Feder Kittay a montré qu'elles prenaient souvent la forme de « théories idéales »⁹¹⁰ (des théorisations de la société

⁹⁰⁴ Sandra Laugier, « *Care*, vulnérabilité et environnement », *op.cit.*

⁹⁰⁵ En particulier : Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact-Value Dichotomy and other Essays*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2002.

⁹⁰⁶ En particulier : Cora Diamond, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge (MA), MIT Press, 1991.

⁹⁰⁷ Sandra Laugier, « L'éthique comme attention à ce qui compte », *op.cit.*, p. 264.

⁹⁰⁸ Bernard de Clairvaux, *De la considération*, Paris, Cerf, 2010, livre V, 4, p. 120.

⁹⁰⁹ Bernard de Clairvaux, *Sur les degrés d'humilité et d'orgueil*, Paris, Éd. du Soleil levant, 1958, chap. 1, 2.

⁹¹⁰ Eva Feder Kittay, « Une éthique de la pratique philosophique », in Sandra Laugier, (dir.), *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement*, Paris, Payot, 2012, pp. 123-171.

parfaitement ordonnée dans des conditions favorables). Dans le *care*, pas de récit fictif ou de situation originelle mythique ou hypothétique⁹¹¹ : l'éthique « s'accorde aux particularités du contexte et des individus qu'elle affecte [et se veut] attentive aux réseaux de relations au sein desquels et à travers lesquels les normes éthiques émergent⁹¹² ». Elle se définit ainsi comme « une éthique que l'on développe en prêtant attention aux activités et interactions réelles, et qui conçoit les normes comme inscrites dans le réel⁹¹³ »⁹¹⁴.

Cette approche par le *care*, issue des théories féministes, est d'autant plus intéressante lorsque l'on considère que « la révolution industrielle, le “ticket d'entrée” dans l'Anthropocène, s'est faite littéralement sur le dos des femmes en raison du rôle central qu'elles ont joué dans le processus d'accumulation du capitalisme, produisant et reproduisant la marchandise essentielle du capitalisme qu'est la force de travail⁹¹⁵ ». Dans le courant écoféminisme, qui dénonce cette double domination de la nature et des femmes, l'éthique de la considération apparaît précisément comme un remède. À cet égard, il nous semble que la « culture du déchet » dénoncée par le pape François (une culture « qui affecte aussi bien les personnes exclues que les choses, vite transformées en ordures », LS 22) reprend la conception large de la « logique de domination » révélée par les écoféministes. Elle est par exemple définie ainsi par Karen J. Warren, en 1987 :

« comme étant une façon de penser hiérarchique qui justifie la subordination d'un groupe considéré comme étant inférieur à un autre groupe, et le cantonne dans cette position⁹¹⁶. »

⁹¹¹ *Ibid.*, p. 131.

⁹¹² *Ibid.*, p. 124.

⁹¹³ *Ibid.*, p. 127.

⁹¹⁴ Notons que ce souci d'ancrer la théorie dans l'expérience des acteurs rapproche les éthiques du *care* de la tradition de la théorie critique de l'École de Francfort, avec laquelle elles partagent une généalogie marxienne. La théorie critique telle que Max Horkheimer en a décrit le projet dans *Théorie traditionnelle et théorie critique* (Paris, Gallimard, 1974) repose en effet sur « une critique de l'idéal scientifique de neutralité axiologique et sur la thèse selon laquelle la théorie étant toujours située et engagée, elle doit inclure une réflexion sur sa situation et ses conditions sociales et historiques de production » (Marie Garrau, *Care et attention*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 35).

⁹¹⁵ Émilie Hache, « “Tremblez, tremblez, les sorcières sont de retour !”. Écrivaines, philosophes, activistes et sorcières écoféministes face au dérèglement climatique », in Rémi Beau *et al.*, *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, pp. 113-123.

⁹¹⁶ Karen J. Warren, « Le pouvoir et la promesse de l'écoféminisme », traduit de l'anglais par Hicham-Stéphane Afeissa, *Multitudes*, vol. 36, n° 1, 2009, pp. 170-176.

2.3 Comment décider de la valeur du travail ?

Quelle est la valeur du travail, si ce qui en fait sa dignité ne réside pas seulement dans le produit fini, ni uniquement dans le processus, mais dans la qualité relationnelle ? Et qui décide de la valeur ?

Si l'on vise systématiquement le plein emploi, c'est généralement parce que l'on considère que le travail possède une valeur intrinsèque. La multiplication des « boulots à la con », selon le vocable provocateur de David Graeber, vient précisément de ce que l'on pense communément que tout travail, quel qu'il soit, est un devoir sacré, et par conséquent toujours préférable à l'absence de travail.

« Et pourtant, nos critères sont bien différents lorsqu'il s'agit de notre propre emploi. Nous voulons qu'il poursuive un but ou qu'il ait un sens, et découvrir que ce n'est pas le cas nous décourage profondément. D'où cette autre question : si le travail n'est pas une valeur en soi, en quoi est-il une valeur aux yeux des autres ? Quand quelqu'un déclare que son boulot “ne vaut rien” ou “n'apporte rien de bon à personne”, il raisonne à partir de la notion de valeur. De quelle sorte de valeur parle-t-on ici⁹¹⁷ ? »

Pour Graeber, la valeur dont il est question n'est pas la valeur économique — il affirme même qu'il existe une relation inverse entre utilité et rémunération. Il résume sans adhérer :

« Si le travail tire une partie de sa valeur du fait qu'il est quelque chose qu'on n'a “pas envie de faire”, alors, symétriquement, ce que l'on a “envie de faire” doit relever davantage du jeu ou du hobby. En d'autres termes, toute activité à laquelle on est susceptible d'avoir envie de consacrer son temps libre ne mérite aucune récompense matérielle, y compris pécuniaire⁹¹⁸. »

Les paragraphes qui suivent se veulent synthétiques, et reposent (comme le reste de ce chapitre) sur une approche normative, car collective. En effet, la valeur d'un prendre-soin ne peut se définir que collectivement, et la finalité d'un commun doit se décider en dehors du marché ou du public – ce qui justifie l'utilisation d'une recherche-action pour solidifier notre conceptualisation.

Ainsi, donc, nous posons l'hypothèse que la valeur du travail se définit par sa fin, qui est le soin, mais ce soin est une finalité non-téléologique : il n'est pas résumé dans le produit fini (voir chapitre 3), c'est-à-dire que le travail n'est pas seulement un moyen en vue d'une fin.

⁹¹⁷ David Graeber, *Bullshit jobs*, traduit de l'anglais par Élise Roy, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2018, p. 272.

⁹¹⁸ *Ibidem*, p. 302.

Pour définir des critères qui permettent de spécifier ce qui relève du soin ou non, Giraud, Renouard *et al.* proposent un index de capacité relationnelle (Relational Capability Index, RCI), qui tient la qualité du tissu social et des relations interpersonnelles comme l'une des clés du développement humain⁹¹⁹. Leur objectif explicite est de remplir le vide entre les théories de la justice et les mesures de la pauvreté, dans les pas d'Amartya Sen⁹²⁰ et de l'UNDP⁹²¹. Notons que leur ancrage dans ce qu'ils appellent une « anthropologie relationnelle » n'est pas étranger à l'influence de la doctrine sociale de l'Église sur au moins deux des rédacteurs de cette étude (Gaël Giraud est prêtre jésuite, et Cécile Renouard est religieuse de l'Assomption). L'anthropologie relationnelle forme en effet la trame de fond du discours social de l'Église, et de *Laudato si'* en particulier⁹²² : une vie épanouie est conçue comme une vie qui permet à une personne de développer des relations fructueuses avec elle-même et avec ses semblables dans une communauté politique donnée. En d'autres termes, il s'agit d'une compréhension spécifique du développement humain par l'expansion des capacités (individuelles) à partager des relations épanouissantes.

Il ne s'agit pas, pour les auteurs, de proposer une accumulation de capital social, comme si le pauvre qui ne saute pas sur les occasions d'intégration sociale était fainéant : cette approche capitaliste ne montrerait qu'un aspect très partiel du lien social, dans la mesure où elle est aveugle à l'externalité positive impliquée par la socialisation. Par ailleurs, cette approche instrumentale ne peut pas saisir les relations sociales comme un accomplissement et un but en soi. À l'inverse, si la relation sociale est considérée comme un bien public (et non une ressource rare), alors il importe de promouvoir un environnement normatif qui facilite la confiance et la coopération entre les acteurs : la qualité du lien à ses voisins ne dépend pas uniquement du nombre de voisins⁹²³.

Dans cette ligne, il devient possible d'exprimer que, à l'exception des biens strictement nécessaires à la survie quotidienne, la plupart des marchandises et des services partagent la même propriété fondamentale que les biens de club⁹²⁴ : leur valeur découle de la quantité et de

⁹¹⁹ Gaël Giraud, Cécile Renouard, et al., « Relational Capability: A Multidimensional Approach », *op. cit.*

⁹²⁰ Amartya Sen, *Development as freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

⁹²¹ UNDP (United Nations Development Programme), « Concept and measurement of human development. Human development report », 1990. Et UNDP, « The real wealth of nations: Pathways to human development. Human development report », 2010.

⁹²² Elena Lasida, « Une anthropologie des relations », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 111, n° 2, 2023, pp. 215-227.

⁹²³ James Samuel Coleman, « Social capital in the creation of human capital », *American Journal of Sociology*, n° 94, 1988, pp. 95-120.

⁹²⁴ Dans la classification proposée par Elinor et Vincent Ostrom, les biens de club sont définis par leur excluabilité forte (comme un péage qui exclut de la route ceux qui ne le paient pas) et une rivalité faible (le fait d'emprunter

la qualité des relations que leur consommation rend possibles, ainsi que de la richesse des relations qui ont été nécessaires pour les produire. Pour illustrer cette approche originale (« tous les biens sont en réalité des biens de club »), les auteurs prennent l'exemple des diamants de sang (ou diamants de conflits) : ils ont certes un usage privé par quelques personnes riches dans les pays du Nord, mais ont en réalité un impact relationnel négatif en tant que biens de club (guerre au Sierra Leone et exploitation d'enfants).

Le mouvement proposé est donc celui d'un réencastrement des biens et marchés privés dans la société qui les permet⁹²⁵ : chaque bien porte en lui la trace qu'il a laissée au cours de sa production — même si cette trace n'est pas toujours visible dans la valeur du bien, comme dans le cas des produits *fair trade*.

Nous ne détaillons pas le développement mathématique de cet index, et renvoyons à l'article précité. Ce qui nous importe ici est la réalité collective (commune) de la qualité relationnelle du travail, et donc l'impact de grande échelle de la présence ou non d'un prendre-soin.

Le « prendre-soin » dans le travail, dont nous essayons de dessiner les contours, comporte une dimension fondamentalement relationnelle et protège les capacités relationnelles de chacun (humains et non-humains). Notons qu'en d'autres termes, il n'est pas question d'une protection de « la vie » en elle-même, comme une vie nue, mais de la vie comprise par une ontologie relationnelle, qui tient compte des liens familiaux, amicaux, professionnels, et de l'intégration sociale, politique et économique. En un sens, la gestion de la crise du Covid-19 pendant l'année 2020 pourrait être prise en contre-exemple : une déclinaison contemporaine de la biopolitique, une « gestion calculatrice de la vie » qui vise à faire barrage à une mort signifiant son échec⁹²⁶. Le philosophe Philippe Sabot considère ainsi que le décompte quotidien des victimes pendant les confinements mettait en évidence une « biolégitimité » revenant à accorder à la vie une valeur supérieure, voire absolue, jusqu'à la décision politique d'isoler chaque individu. D'ailleurs, au nom de l'argument éthique de la valeur supérieure de la vie, se dessine le spectre de l'inégalité des vies : face à la pénurie de lits de réanimation, de gel hydroalcoolique, de masques, de tests de dépistage, de surblouses et de personnel soignant, les médecins ont dû

cette route n'empêche pas d'autres usagers de l'utiliser également). Voir Vincent Ostrom et Elinor Ostrom, "Public Goods and Public Choices", in Emanuel S. Savas (dir.), *Alternatives for Delivering Public Services Toward Improved Performance*, Boulder, Westview Press, 1977, pp. 7-49.

⁹²⁵ Karl Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, traduit de l'anglais par Maurice Angeno et Catherine Malamoud, Paris, Gallimard, 1983 ; Doug Porter, David Craig, "The third way and the third world: poverty reduction and social inclusion in the rise of 'inclusive' liberalism", *Review of International Political Economy*, 11(2), 2004, pp. 387-423.

⁹²⁶ Philippe Sabot, « La santé de chacun dépend de notre capacité à prendre soin des autres », *The Conversation*, 15 novembre 2020 (consulté le 18/11/2020).

choisir qui conduire en réanimation ou non. Qui est discriminé, demande la sociologue Sylvie Morel ? « Les malades chroniques vieillissants, les alcooliques, les toxicomanes, les sans domicile fixe, les malades dits “psy”, les migrants en situation irrégulière, les personnes âgées⁹²⁷ ». En d’autres termes, la gestion sanitaire de la pandémie, secondée par le manque de matériel et de personnel, propose une régulation comptable et centralisée de la vie, la santé et la mort.

À l’inverse, le soin (y compris dans le travail non-médical) prend en charge des personnes singulières dans l’expérience d’une vulnérabilité partagée. La vulnérabilité, que nous avons tous en partage, nous place sous l’horizon d’une commune humanité, contre une hiérarchisation implicite entre des vies qui comptent et des vies précaires. Cette vulnérabilité partagée justifie la position que nous avons prise précédemment : la valeur d’un travail est à mesurer en fonction du bien relationnel qu’il occasionne, en tenant compte de la réalité sociale et environnementale dans laquelle il est encastré (ou encore : « tous les biens sont en réalité des biens de club »). La crise du Covid-19 avait précisément été l’occasion d’une réévaluation des métiers en fonction de leur finalité éthique non-téléologique : lesquels de ces métiers constituent un prendre-soin du collectif, et deviennent « essentiels » dans un contexte de crise ? Dominique Méda avait résumé en 2020 :

« l’enseignement est clair : aujourd’hui, les métiers essentiels sont ceux qui nous permettent de continuer à vivre : tous les personnels de santé, du médecin à l’aide-soignante, mais aussi tous les métiers dits du “care”. Des bataillons d’aides-soignantes et d’aides à domicile – en très grande majorité des femmes - assument des tâches cruciales pour la solidarité entre les générations. [...] Mais on peut aussi penser aux éboueurs, aux personnels des commerces alimentaires... Soudainement, les titulaires des métiers les mieux payés nous apparaissent bien inutiles et leur rémunération exorbitante⁹²⁸ ».

⁹²⁷ Sylvie Morel, « Principes médicaux ou critères économiques : quand le système de soins choisit ses morts », *The Conversation*, 19 mai 2020 (consulté le 18/11/2020).

⁹²⁸ Dominique Méda, « La crise du Covid-19 nous oblige à réévaluer l’utilité sociale des métiers », *Pour l’éco*, 23 avril 2020 [en ligne] : <<https://www.pourleco.com/politique-economique/dominique-meda-la-crise-du-covid-19-nous-oblige-reevaluer-lutilite-sociale-des>> (consulté le 19 juin 2023)].

CONCLUSION

Notre thèse a débuté en 2017, lorsque nous avons reçu du Ceras la demande d'une réflexion sur la doctrine sociale catholique sur le travail : qu'y change la publication de *Laudato si'* ? Peut-on toujours avoir pour boussole l'encyclique *Laborem exercens*, quand François affirme que « une vraie approche écologique se transforme toujours en une approche sociale » (LS 49) ? Après avoir approfondi la généalogie conceptuelle de *Laudato si'*, pour mettre au jour la nouveauté théologico-politique de sa prise en compte des enjeux environnementaux (voir chapitre 1), nous avons pris acte de la réalité mouvante de la doctrine sociale catholique. Chaque texte de cette dernière s'ancre dans un contexte social et politique précis, et propose une réflexion après une écoute des « signes des temps ». Si bien qu'il nous a semblé que l'étude philosophique des mouvements de la doctrine catholique sur le travail ne pouvait pas se faire de façon uniquement théorique, ou trop surplombante. La recherche-action TTE, inscrite dans le projet international « The future of work. Labor after *Laudato si'* » dans le cadre du centenaire de l'OIT, nous a donné cet ancrage dans un terrain : comment est-ce que la doctrine ecclésiale résonne dans le quotidien d'acteurs de terrain ? Et comment une dynamique collective de ces mêmes acteurs peut participer au façonnement de la doctrine sociale de l'Église ?

Forte de cette méthode d'allers et retours entre nos recherches théoriques et notre terrain, nous avons identifié un apport conceptuel du pape François : la dignité du travail n'est pas uniquement à chercher dans ses conditions, mais aussi dans sa finalité. Cette hypothèse une fois formulée (ses enjeux sont déployés dans les chapitres 2 et 3), nous l'avons confrontée au terrain de la recherche-action. Ce dernier a conforté un lien plus fort que dans *Laborem exercens* entre le « travail objectif » et le « travail subjectif » - à condition de préserver la qualité du travail, c'est-à-dire la possibilité d'un « travail bien fait ». En d'autres termes, cette finalité ne se résume pas à la fin-effet d'un travail accompli, mais tient compte du processus, du temps alloué à la tâche, à la capacité d'autonomie du travailleur et à la qualité des relations permises au cours de l'accomplissement de la tâche. Le travail n'est donc pas réductible à sa face productive mise en avant sous le capitalisme, mais doit s'approcher par ce que les ergonomes et ergologues appellent « l'activité ». À ce titre, nous avons proposé la notion de

finalité éthique non-téléologique du travail : elle se définit moins par l'accomplissement d'une œuvre qui subsiste que par un mouvement de service.

Surtout, la recherche-action nous a donné deux pistes de recherche pour évaluer à nouveaux frais les critères d'un travail humain digne. Les chapitres 4 et 5 explorent le critère de la qualité relationnelle dans le travail : un travail digne se fonde sur une attention à la tâche en cours, et aux êtres qui l'entourent. Cet aspect relationnel du travail (relation aux êtres humains et non-humains et relation à Dieu), dans le contexte d'une prise en compte des enjeux écologiques, ouvre la question du juste rapport à la Terre permis par le travail, et la possibilité de communs. Le chapitre 6 s'appuie sur une deuxième conclusion de la recherche-action : la dignité du travail dépend de la présence d'un prendre-soin dans l'activité de travail. En d'autres termes, la qualité relationnelle que nous avons identifiée se caractérise par une sollicitude, ou une tendresse, envers les êtres et la matière rencontrés par le travail.

À la fin de notre thèse, fruit d'un travail bibliographique personnel et d'une réflexion collective, nous présentons une ouverture : celle d'une proposition d'*aggiornamento* de la doctrine sociale catholique sur le travail. Comme nous l'avons présenté en introduction, la recherche-action TTE s'est conclue par un exercice normatif de recommandations communes, illustrant les compromis ayant pu être trouvés entre des participants d'horizons extrêmement divers. Ces recommandations, qui ont pris la forme du *Manifeste pour un travail juste et durable* (Annexe E), prennent leur appui sur les principes de la doctrine sociale de l'Église, rencontrés par les normes internationales de l'OIT. Ce portrait d'un futur souhaitable pour le travail n'est pas un idéaltype du « travail décent et durable », mais tient de ce que nous avons appelé avec Walzer un universalisme réitératif, ou de basse altitude : nous formulons des propositions contingentes, issues des vécus communs des membres de la recherche-action dans les enjeux de l'époque actuelle.

Cette proposition d'*aggiornamento* reprend et ramasse les conclusions majeures de notre thèse, et s'articule en cinq temps : défendre la dignité humaine ; prendre soin du bien commun ; un travail de qualité ; une solidarité sociale et environnementale ; une justice sociale et environnementale. Cette ouverture en cinq temps reprend les principes directeurs de la doctrine sociale de l'Église, à la lumière de la recherche philosophique menée ici, c'est-à-dire en prenant au sérieux les enjeux écologiques tels qu'ils sont vécus par des acteurs de terrain autour du monde. Ces cinq axes nous apparaissent comme des chantiers en cours dans la doctrine sociale de l'Église, chantiers auxquels la recherche-action TTE entendait contribuer. C'est pourquoi ce temps conclusif de notre recherche nous donne également l'occasion de reprendre quelques-

unes des recommandations concrètes à destination des syndicats et associations, des entreprises, des États et des institutions internationales, telles qu’elles sont exprimées dans le Manifeste reproduit dans l’annexe E, afin de donner de la chair aux explorations théoriques de cette thèse.

Défendre la dignité humaine

La dignité est un principe central dans la doctrine sociale de l’Église sur le travail (voir chapitre 6, point 1.3). Ainsi, dans le paragraphe 63 de son encyclique *Caritas in Veritate*, Benoît XVI écrit :

« Que veut dire le mot “digne” lorsqu’il est appliqué au travail ? Il signifie un travail qui, dans chaque société, soit l’expression de la dignité essentielle de tout homme et de toute femme : un travail choisi librement, qui associe efficacement les travailleurs, hommes et femmes, au développement de leur communauté ; un travail qui, de cette manière, permette aux travailleurs d’être respectés sans aucune discrimination ; un travail qui donne les moyens de pourvoir aux nécessités de la famille et de scolariser les enfants, sans que ceux-ci ne soient eux-mêmes obligés de travailler ; un travail qui permette aux travailleurs de s’organiser librement et de faire entendre leur voix ; un travail qui laisse un temps suffisant pour retrouver ses propres racines au niveau personnel, familial et spirituel ; un travail qui assure aux travailleurs parvenus à l’âge de la retraite des conditions de vie dignes. »

De façon très similaire, lorsque l’Organisation internationale du travail promeut ce qu’elle appelle le « travail décent », elle entend synthétiser « l’accès à un travail productif et convenablement rémunéré, la sécurité sur le lieu de travail et la protection sociale pour les familles, de meilleures perspectives de développement personnel et d’insertion sociale, la liberté pour les individus d’exprimer leurs revendications, de s’organiser et de participer aux décisions qui affectent leur vie, et l’égalité des chances et de traitement pour tous, hommes et femmes⁹²⁹ ».

Le Manifeste pour un travail digne et durable donne quelques recommandations supplémentaires. D’abord, pour résister aux forces de fragmentation et de compétition, la

⁹²⁹ Description du site <www.oit.org> (consulté le 12 mars 2020).

dignité humaine doit être au cœur des méthodes de management, de la Responsabilité Sociale des Entreprises et de l'organisation du travail en général, à tous les niveaux. Les membres de la recherche-action ont identifié qu'elle devrait être le critère de référence à prendre en considération dans la signature d'un accord commercial ou d'un contrat. Cela implique, au minimum, que les travailleurs ne soient pas considérés comme des ressources, des machines ou des marchandises. Un travail décent permet également aux travailleurs d'exercer leur liberté de parole, d'association, de culture et de foi. La dignité humaine sous-entend que chacun puisse choisir son travail et que chacun ait une part d'autonomie dans la modalité de l'exercice de son métier (en particulier la façon dont chacun gère son temps). Un travail décent, enfin, par opposition à l'esclavage, respecte la liberté humaine et l'autonomie.

Or, une majorité de travailleurs n'a pas de contrat de travail et encore moins un accès à une protection sociale. C'est pourquoi la reconnaissance formelle de ces travailleurs, d'une manière ou d'une autre, a pris une place centrale dans la recherche-action, avec l'idée d'examiner comment étendre la réglementation internationale, le droit du travail, et la sécurité sociale, au travail *en dehors de l'emploi*.

Nous avons avancé dans cette thèse que promouvoir la dignité humaine au travail englobe ce cadre déjà large, et entraîne nécessairement le respect d'un « travail décent » au sens de l'OIT. La dignité du travail et du travailleur implique en effet de défendre les droits des travailleurs, de se battre pour une juste rémunération, et de prendre soin des conditions de travail : la dignité « pose en principe premier la valeur infinie de l'être humain ou, pour le dire en termes kantien, l'absence de prix d'un être humain⁹³⁰ ». Mais nous avons également exploré la voie de la promotion d'un travail « dignifiant », c'est-à-dire un travail qui non seulement honore et respecte la dignité humaine substantielle et inaltérable, mais aussi, en un certain sens, augmente ce que l'on pourrait appeler la « dignité relative » (qui dépend des conditions de vie)⁹³¹.

À cet effet, pour que le travail soit digne et dignifiant, le lieu de travail doit certes être décent (des conditions justes, la possibilité d'être responsable et créatif), mais il doit également être un lieu où la dignité humaine peut s'accroître. Pour cela, nous avons montré qu'il importe que chaque travailleur ait la possibilité de *bien faire* son travail ; en d'autres termes, le travailleur doit pouvoir être fier de son travail. Nous avons à ce titre proposé dans le chapitre 6 de cette thèse le critère du prendre-soin pour définir ce que peut être un travail bien fait.

⁹³⁰ Muriel Fabre-Magnan, « Le statut juridique du principe de dignité », *Droits* 2013/2 (n° 58), p. 178.

⁹³¹ *Ibid.*, p. 179.

La pensée de court terme et l'accélération ont été identifiées dans la recherche-action TTE comme étant préjudiciables, socialement et environnementalement parlant. Chacun a le droit de ralentir et d'entrer en relation avec d'autres êtres (humains ou pas). C'est la seule façon qui a été retenue pour avoir une attitude d'accueil de la vulnérabilité dans le monde du travail. L'existence de cette relation devient ainsi le terreau qui permet un prendre-soin dans le travail, et nous y avons consacré le chapitre 4.

Or, telle que nous l'avons comprise, la dignité ne peut être réalisée et protégée qu'au sein de communautés. C'est le sens du chapitre 5 que de montrer comment le travail-relation est créateur de milieux propres aux travailleurs, et également comment ces milieux peuvent devenir communs.

L'apport majeur de notre thèse réside donc ici en un lien plus évident entre la dignité comme colonne vertébrale de la doctrine sociale catholique et d'autres principes : organisation sociale et politique du monde du travail ; solidarité avec tous les êtres vivants concernés par la fabrication de milieux qu'est le travail ; attention à un processus coopératif et orienté vers le collectif ; fierté du travail bien fait.

Prendre soin du bien commun

Le bien commun est un principe organisateur de l'ensemble du discours social de l'Église en matière politique, sociale et économique. Il est issu d'une longue histoire de pensée, puisqu'il s'agit d'une réinterprétation de la tradition philosophique grecque, à travers la philosophie scolastique. C'est en effet Thomas d'Aquin qui, dans sa Somme théologique, explique que la politique est le but ultime des relations humaines⁹³² : son principe d'action est le plus grand bien de la cité, le bien parfait qui se suffit à lui-même. Pour Thomas, la communauté politique n'a pas pour but d'asservir l'homme mais plutôt de le faire naître, en l'aidant à atteindre une fin supérieure : la « vie bonne », ou le bonheur de vivre ensemble. Or, la première encyclique sociale, *Rerum novarum* de Léon XIII (1891), fut rédigée dans le contexte de la confrontation avec l'idéologie marxiste qui émergeait alors. Face à Marx, dont l'interprétation de la vie sociale comme une lutte des classes semble porteuse d'une anthropologie trop contraire à la

⁹³² Andréa Teixeira dos Reis, « La justice humaine chez Thomas d'Aquin », thèse de doctorat de philosophie de l'EPHE, sous la direction d'Olivier Boulnois, soutenue le 27 mars 2015, pp. 28-37.

perspective d'une fraternité au sein d'une même famille humaine, le pape rappelle le fondement de la tradition catholique : au sein de la société, ce n'est pas l'affrontement des classes qui doit être le principe organisateur mais la juste relation entre les personnes, selon leur rôle au service de tous (RN 22). Par exemple, la nation ne bénéficie pas du fait que les travailleurs qui participent par leur travail à la création de biens se retrouvent dans la pauvreté.

Le travail de décodage de la réalité sociale effectué par l'Église dans la première moitié du XX^e siècle a été repris par le pape Jean XXIII : l'encyclique *Mater et magistra* (1961) offre une synthèse de ces travaux, définissant le bien commun comme « l'ensemble des conditions sociales permettant à la personne d'atteindre mieux et plus facilement son plein épanouissement » (MM 65). Dans cette optique, le concept de bien commun ne peut être idéalisé, ou déraciné : il ne semble pas possible de parler de ce qu'est la vie bonne, sans tenir compte de nos relations et des conditions sociales dans lesquelles elles s'inscrivent. Et comme nous l'avons montré, parmi ces relations, nous ne devons pas oublier celles que nous avons avec les êtres non humains.

Le pape François élargit la notion de Bien commun, en prêchant une plus grande proximité avec les créatures non humaines : il commence ainsi son encyclique *Laudato si'* en citant François d'Assise louant Dieu « pour sœur notre mère la terre ». Comme nous l'avons compris au cours de cette thèse, cette nouveauté est significative : si la doctrine sociale de l'Église s'est toujours intéressée à la situation des plus pauvres, ces pauvres étaient ouvriers dans le contexte de *Rerum novarum* (1891) ; ils étaient ceux qui aspirent aux droits de l'Homme dans le contexte de *Pacem in terris* (1963) ; il est stimulant de penser que dans le contexte de *Laudato si'*, les plus pauvres sont maintenant ceux qui souffrent des perturbations climatiques, non-humains compris. Avec cette évolution, l'Église fait écho aux signes des temps : le « pauvre » n'a pas toujours le même visage.

Quant au travail, s'il se conforme à l'exigence du bien commun, il se doit alors d'être un lieu de service aux autres, et un espace privilégié d'interrelations. Le travail est un moyen privilégié de participer à la société (notion sur laquelle insiste par exemple l'encyclique *Octogesima annus*), et donc de réaliser le bien commun. Bien sûr, l'orientation de chaque entreprise et de chaque lieu de travail vers le bien commun est le résultat d'une décision politique, économique, sociale et personnelle. Mais, comme nous l'avons compris, le travail est vu par François comme pouvant également être un lieu où l'on prend soin des êtres humains et non-humains. En effet, le travail est un lieu où l'interaction Homme-nature (ou Homme-Création) est particulièrement

centrale, si bien que la question écologique est toujours présente en arrière-plan : le bien commun se pense alors en lien avec la préservation des biens communs.

Le bien commun est donc plus que l'intérêt général : c'est « le bien du “nous-tous” » (CA 7). Le nouveau paradigme qui s'ouvre pour que travail respecte tant les limites sociales qu'environnementales fait émerger de nouvelles questions sur le bien commun, la privatisation des terres et des ressources naturelles, et les mécanismes financiers. Une chose est certaine : le bien commun, compris comme étant le bien de chaque travailleur *et* le bien de tous, doit être l'objectif du travail. Or, ce bien commun est lié à la pérennité environnementale. Cela demande de réfléchir sur la plus-value sociale *et/ou* environnementale du travail.

En ce sens, le collectif TTE s'est placé en cohérence avec Pie XI (*Quadragesimo anno*, 1931), qui exprimait une critique argumentée du libéralisme économique, et soulignait en particulier l'incapacité de la libre concurrence à servir de norme régulatrice de la vie économique et la nécessité de la placer sous la loi d'un principe directeur juste et efficace : la justice sociale et la charité. Nous avons donc appréhendé le bien commun comme un processus dynamique dans lequel les différentes parties de l'organisme social, dans le lien de coopération mutuelle qui les unit, se perfectionnent toujours plus dans la charité. C'est ce qu'exprime, beaucoup plus récemment, le pape François dans son encyclique *Fratelli Tutti*, qui peut se résumer par « la politique est la forme la plus haute de la charité⁹³³ ».

Au niveau individuel, nous avons identifié le travail comme un lieu privilégié pour réfléchir sur la responsabilité sociale et le bien commun, puisque le travail comprend nécessairement une participation à une action collective, et est fondamentalement relationnel (chapitre 4). Pour garantir le bien commun, la priorité donnée traditionnellement aux personnes les plus vulnérables dans la doctrine sociale entraîne sur la piste développée dans le chapitre 6, c'est-à-dire une attention et un soin au milieu.

⁹³³ Discours du pape François lors d'une rencontre avec des jeunes de *scholas occurrentes* le 20 mai 2021.

Permettre un travail de qualité

Présent dès les débuts de la doctrine sociale de l'Église, le principe de subsidiarité est ainsi résumé par Pie XI dans *Quadragesimo anno* :

« Il [est] indiscutable qu'on ne saurait ni changer ni ébranler ce principe si grave de philosophie sociale : de même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de leur seule initiative et par leurs propres moyens, ainsi ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes » (QA 86).

Un principe critique du capitalisme, donc, qui réduit les ouvriers à des marchandises échangeables, et critique des États trop centralisateurs (voire totalisants, selon l'époque). Autrement formulée par Jean-Paul II dans *Centesimus annus*, la subsidiarité s'illustre ainsi :

« Une société d'ordre supérieur ne doit pas intervenir dans la vie interne d'une société d'un ordre inférieur, en lui enlevant ses compétences, mais elle doit plutôt la soutenir en cas de nécessité et l'aider à coordonner son action avec celle des autres éléments qui composent la société, en vue du bien commun » (CA 48).

Il nous a semblé que prêter attention à la qualité du travail réalisé signifie permettre à chaque personne d'être fière de son travail, même d'un travail difficile, en n'étant pas réduit à « l'homme efficace » (voir chapitre 2), rouage d'une machine économique sur laquelle il n'a pas de pouvoir. Les travailleurs voient leur dignité renforcée dans le travail lorsque celui-ci a du sens. La santé et la sécurité environnementale sont en particulier nécessaires pour un travail de qualité. Par ailleurs, un « travail bien fait » n'est pas seulement synonyme d'un résultat (fin-effet) de qualité : il dépend des ressources et des conditions de travail acceptables, mais aussi d'un processus, d'une qualité relationnelle, d'une capacité d'attention, en somme d'une finalité éthique non-téléologique, telle que développée dans le chapitre 3.

Dans le groupe TTE, les participants venant des pays les plus pauvres ont beaucoup insisté sur le fait que la technologie peut aider à réduire la pénibilité et à améliorer les conditions du travail. Cependant, ceux des pays développés ont mis en garde contre une captation de la technologie par la finance, et ont questionné notre foi dans un progrès illimité. En particulier,

dans la tradition ergonomique, le travail est toujours distinct de ce qui est strictement prescrit, et doit rester une activité humaine.

En tout état de cause, deux critères principaux ont émergé au cours de la recherche-action pour qualifier un « travail bien fait » : la possibilité de valoriser l'aspect relationnel du travail (à la place de son caractère productif et transformatif), et la présence d'un prendre-soin dans l'activité de travail.

D'abord, nous avons largement développé dans les chapitres 4 et 5 de cette thèse en quoi le travail était le lieu de relations enrichissantes avec les autres êtres (humains ou non). Le travail est un *dialogue opératif*, en ce sens qu'il transforme le monde, les autres et le travailleur lui-même. Nous avons posé l'hypothèse que la qualité des relations pouvait être valorisée comme l'un des critères de la dignité du travail. Nous avons exploré en quoi des relations épanouissantes (les uns avec les autres, avec la nature, avec soi-même, avec une transcendance), et donc une éthique de l'attention et de la considération portent l'antidote à l'accumulation de biens et de pouvoir, qui est identifiée dans *Laudato si'* comme l'une des racines de la crise sociale et économique.

Plus précisément, comme cela a été proposé dans le chapitre 6, le travail a été défini comme étant « de qualité » lorsque ces relations permettent un prendre-soin. Quand nos activités de production et notre dépense d'énergie ne sont pas orientées vers la construction d'un monde juste et durable, cela a été perçu par le groupe TTE comme un problème systémique, qui concerne l'orientation générale de notre économie, la définition même que nous donnons au travail, et en particulier la définition et le rôle que nous attribuons à l'entreprise. Sébastien Stenger appelait les entreprises des « distributeurs d'utilité privée » lors du colloque de mai 2019, et mentionnait son étude des grands cabinets de conseil internationaux, qui montre comme l'élite économique n'est pas d'abord mue par le sens qu'elle donne à son travail, mais par des valeurs issues de la méritocratie et la compétitivité quant à la position sociale⁹³⁴.

La qualité du travail est une notion subjective qui requiert l'attention de chaque travailleur, parce qu'elle n'est pas mesurable. En particulier, elle souligne l'importance de la ressource « temps » nécessaire à faire un « bon travail » et pour équilibrer le temps de travail et le temps de repos. La confiance interpersonnelle, l'attention aux êtres et choses rencontrées dans l'activité de travail, la possibilité enfin de créer par son travail un milieu, rencontre de normes

⁹³⁴ Sébastien Stenger, *Au cœur des cabinets d'audit et de conseil. De la distinction à la soumission*, Paris, Presses universitaires de France, 2017.

propres et de normes antécédentes, ont été avancées dans cette thèse comme des conditions essentielles de la qualité du travail. Plus encore : un « travail bien fait » requiert une autonomie comprise comme autonomie relationnelle, intersubjective, telle que développée dans le chapitre 6.

Défendre une solidarité sociale et environnementale

Dans la doctrine sociale de l'Église, principe de solidarité et principe de subsidiarité sont intimement liés.

« En vertu du premier, l'homme doit contribuer avec ses semblables au bien commun de la société, à tous ses niveaux. Par là, la doctrine de l'Église est opposée à toutes les formes de l'individualisme social ou politique.

En vertu du second, ni l'État ni aucune société ne doivent se substituer à l'initiative et à la responsabilité des personnes et des communautés au niveau où elles peuvent agir... Par là, la doctrine de l'Église s'oppose à toutes les formes de collectivisme » (Congrégation pour la doctrine de la foi, Instruction sur Liberté chrétienne et libération, 73).

La solidarité, principe social, émane de la charité, principe moral et religieux, et exprime une dette que nous avons tous les uns envers les autres, du fait que nous faisons société ensemble. « À l'encontre d'une égalité abstraite (entre individus de fait inégaux), il s'agit de reconnaître que certains sont plus débiteurs que d'autres et que le droit doit corriger ces inégalités⁹³⁵ ». C'est une attitude intérieure, un regard particulier : « Au-delà des liens humains, si forts et si étroits, se profile un modèle d'unité du genre humain » (SRS 40) : « La solidarité nous aide à voir l'autre – personne, peuple ou nation – non comme un instrument dont on exploite les capacités mais comme notre semblable » (SRS 39). Ce regard particulier est trop souvent maltraité dans le travail – « la grande solidarité des travailleurs » (LE 8) se doit d'être protégée par l'État, par le droit, par l'entreprise.

La solidarité signifie donc que nous sommes responsables de la vie et du bien-être les uns des autres (chacun devrait avoir accès aux ressources, et personne ne devrait être exposé plus que

⁹³⁵ Bertrand Cassaigne, « Solidarité », 2012, [en ligne] <www.doctrine-sociale-catholique.fr/les-principes/68-solidarite> (site créé et maintenu par le Ceras, consulté le 13 septembre 2020).

d'autres à des pollutions ou des dérèglements écologiques par exemple). Mais la solidarité s'applique aussi aux êtres non-humains, ne serait-ce que du fait que leur existence nous permet de nous développer. Cette solidarité s'ancre alors dans ce que nous avons identifié dans le chapitre 5 comme une fraternité, ou une communion : des milieux « terre-tierce » permis par le travail humain, et rendus communs par l'attention à la qualité relationnelle au sein du travail.

De la justice sociale à la justice sociale et environnementale

Pour finir, la justice sociale est un thème central de l'enseignement social catholique, comme nous l'avons rappelé dans le chapitre 6 (point 2.2) – même si son importance a évolué au fil du temps, en fonction du contexte politique, économique et social. Nous avons compris que la justice est d'abord une question pratique qui émerge de la révolte devant la pauvreté, socle de la première encyclique sociale *Rerum Novarum* (1891) qui appelle à respecter « la dignité de l'homme » (RN 16) grâce aux droits fondamentaux des travailleurs. Justice et charité se renforcent mutuellement, pour servir à la construction d'une communauté véritablement humaine.

La justice se nourrit par ailleurs d'un autre principe central de la doctrine sociale catholique : la « destination universelle des biens », qui s'enracine dans une tradition ancienne, et que le concile Vatican II résume ainsi : « Dieu a destiné la terre et tout ce qu'elle contient à l'usage de tous les hommes et de tous les peuples, en sorte que les biens de la création doivent équitablement affluer entre les mains de tous, selon la règle de la justice, inséparable de la charité » (*Gaudium et Spes* 69). La propriété privée est donc subordonnée à cette destination universelle des biens :

« La tradition chrétienne n'a jamais soutenu [le droit de propriété] comme un droit absolu et intangible. Au contraire, elle l'a toujours entendu dans le contexte plus vaste du droit commun de tous à utiliser les biens de la création entière : le droit à la propriété privée est subordonné à celui de l'usage commun, à la destination universelle des biens » (LE 14).

Plus encore, nous avons développé dans le chapitre 5 que la critique émise par le pape François contre la privatisation du vivant questionnait la propriété privée en tant que droit naturel, et ouvrait la question des biens communs, au-delà d'une destination universelle.

Nous avons également tenté d'élaborer une défense de la justice sociale *et environnementale* dans le travail (le collectif TTE ayant identifié qu'elle était l'un des principes les plus en danger au travail⁹³⁶). À ce titre, comme de façon générale dans toute la doctrine sociale catholique, la « justice sociale » se concentre sur la répartition des richesses. De ce point de vue, le premier droit fondamental à respecter est le droit de jouir des fruits de son travail. Mais le gâchis, le changement climatique et la pollution nous forcent à prendre en compte l'environnement lorsque nous parlons de personnes défavorisées, celles qui sont les plus exposées aux dérèglements environnementaux. Prendre en considération l'*inégalité environnementale*, c'est pouvoir donner accès à chacun à un environnement sain et au droit à quitter les zones insalubres et polluées pour des zones saines.

Mais à la suite du développement de la « justice environnementale⁹³⁷ », nous avons souhaité souligner la corrélation entre pauvreté et discrimination d'une part et exposition aux nuisances environnementales d'autre part. La justice sociale se doit alors également prendre en compte les *inégalités écologiques*⁹³⁸ – la répartition inégale des biens, nuisances, et droits à polluer, qui découle de causes sociales. Cela conduit à forger une conception de la justice qui soit non seulement distributive, mais aussi procédurale : Iris Marion Young observe que ces préjudices environnementaux relèvent d'un déficit démocratique autant que d'inégalités économiques préalables, si bien qu'elle promeut une reconnaissance sociale des populations impactées, et de leur particularité⁹³⁹. Il y a en effet une grande diversité des impacts environnementaux à prendre en compte, à travers par exemple le concept de dette écologique : au niveau international, les échanges sont « écologiquement inégaux », selon les termes de Joan Martínez-Alier⁹⁴⁰.

Pour le groupe TTE, il a été clair que les personnes les plus pauvres subissent une double peine⁹⁴¹, c'est-à-dire que l'injustice sociale et l'impact environnemental négatif se vivent de façon cumulative. Étant donné que le monde du travail est le lieu d'une justice sociale trop souvent flouée, nous avons collectivement défendu la création d'un tribunal international pour les questions sociales et environnementales.

⁹³⁶ Voir l'interprétation du questionnaire dans le chapitre 6.

⁹³⁷ David E. Newton, *Environmental Justice: A Reference Handbook*, Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 1996.

⁹³⁸ Dorceta E. Taylor, "The Rise of Environmental Justice Paradigm. Injustice Framing and the Social Construction of Environmental Discourse", *American Behavioural Scientist*, vol. 43, n° 4, 2000, p. 508-580.

⁹³⁹ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1990.

⁹⁴⁰ Joan Martínez-Alier, *The Environmentalism of the Poor. A study of ecological conflicts and valuations*, Northampton (MA), Edward Elgar, 2002. Cet échange inégal est dû aux « [exportations] des produits des régions et des pays pauvres à des prix qui ne tiennent pas compte des externalités locales causées par ces exportations ou par l'épuisement des ressources naturelles en échange de biens et de services en provenance des pays riches ».

⁹⁴¹ Louise Roblin, « La "double peine" des petits producteurs ruraux », *Revue Projet*, n° 370, 2019, pp. 6-11.

La justice sociale telle qu'elle est généralement comprise par la doctrine catholique implique d'établir des conditions de travail dignes ; des salaires décents pour tous ; de limiter les écarts de salaires entre les employés et les dirigeants ; d'édicter et d'appliquer un droit du travail juste et équitable ; de permettre et de renforcer les syndicats ; de prendre soin des relations entre les consommateurs et les producteurs, en particulier grâce à une traçabilité sociale ; et de promouvoir l'équité entre les hommes et les femmes (en matière de traitement, de conditions, de salaires et d'opportunités) pour permettre à tous de s'épanouir. Mais nous avons avancé dans cette thèse que tenir compte des limites écologiques, et donc du contenu concret des activités de travail, devait également tourner le regard vers ce que nous pouvons ou ne pouvons pas faire pour honorer notre lien aux humains souffrant de la double peine sociale et environnementale, notre lien aux êtres non-humains, et aux générations futures. La question des justes conditions de travail n'est donc pas seulement un enjeu distributif, mais concerne également la capacité de chacun à choisir sa trajectoire de vie et la nature de son occupation professionnelle. Cette approche par les capacités (ou capabilités) développée par Amartya Sen⁹⁴² puis Martha Nussbaum renseigne sur l'aptitude concrète à vivre et subvenir aux besoins fondamentaux⁹⁴³. Des conditions de travail répondant à la liste de capacités établie par Nussbaum⁹⁴⁴ permettent de tenir compte de l'immersion de l'humain dans un monde élargi aux autres êtres vivants.

Il nous a paru également que la justice sociale et environnementale ne peut pas être réduite à une distribution des ressources et des conditions de travail capacitanes. Dans le chapitre 2 de cette thèse, nous avons identifié l'importance doctrinale renouvelée de la question du contenu du travail et de sa finalité comme une résultante de l'attention portée aux enjeux écologiques. En reprenant les termes de Jean-Paul II dans son encyclique *Laborem exercens*, nous avons traduit cela par un lien plus étroit entre les aspects objectif et subjectif du travail. Cette justice peut donc être étendue au contenu des activités de travail (travail objectif) : il importe alors que les tâches soient à la fois justement réparties entre les régions du monde et entre les catégories sociales, mais aussi bien définies afin qu'elles servent à construire un monde juste et durable.

⁹⁴² Amartya Sen, *Repenser l'inégalité*, traduit par Paul Chemla, Paris, Seuil, 2000 ; Amartya Sen, *L'idée de justice*, traduit par Paul Chemla et Éloi Laurent, Paris, Flammarion, 2010.

⁹⁴³ Plutôt que la théorie de la justice de John Rawls en particulier, que Sen et Nussbaum contredisent explicitement. Rawls suppose des individus rationnels et aveuglés par un « voile d'ignorance », qui leur permet d'édicter des principes généraux de répartition des biens favorables à chacun, à commencer par les plus désavantagés. La théorie rawlsienne permet une plus grande prise en compte des minorités que l'approche purement utilitariste à la Bentham, qui ne vise que la maximisation du bonheur total (sans tenir compte des disparités). Mais l'impartialité permise par le voile d'ignorance masque la situation sociale et la qualité de l'environnement, pour mettre en évidence des principes de justice idéaux et universaux.

⁹⁴⁴ Martha Nussbaum, *Frontiers of justice*, Harvard, University Press of Harvard, 2007 ; Martha Nussbaum, *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, traduit par Sophie Chavel, Paris, Flammarion, 2012.

C'est pourquoi nous avons développé dans le chapitre 5 la possibilité que le l'activité humaine soit créatrice d'un « monde commun », en insistant sur le caractère fondamentalement relationnel du travail.

Par conséquent, si la justice sociale suppose toujours le partage équitable des ressources, la justice sociale *et environnementale* comprend également une part de responsabilité personnelle et collective envers la sobriété. L'épanouissement des personnes, c'est-à-dire le développement des capacités de chacun⁹⁴⁵, mène à la promotion d'une forme de « simplicité » (formulée oralement dans les discussions de la recherche-action dans le vocable anglais *enoughness*) : une limite à l'accumulation de biens et de pouvoir. Nous avons développé à la fin du chapitre 2 que refuser de travailler « pour travailler » peut entraîner une conception de la *vita activa* qui soit en réalité une « vie active contemplative », revenant ainsi sur la dichotomie classique entre action et contemplation. À ce titre, l'éthique qui sous-tend la vie active contemplative est celle d'une sobriété, voire de ce que nous avons appelé avec Jacques Ellul une éthique de la non-puissance.

Dans notre approche relationnelle du travail, nous avons insisté dans le chapitre 4 sur la centralité de l'attention dans le travail, au sens de Simone Weil, et avons proposé de comprendre cette attention comme un *dialogue opératif* avec le milieu du travail, c'est-à-dire un moyen d'interaction avec ce milieu. C'est pourquoi le chapitre 5 développe la faculté unique du travail de créer un milieu propre au travailleur, en lien à la fois avec sa propre liberté et puissance d'agir et avec les « normes antécédentes » dans ce milieu.

Plus encore, la prise en compte des enjeux écologiques nous a poussée à tenter de dépasser l'approche traditionnelle de la justice dans la doctrine ecclésiale : plutôt qu'une éthique universaliste et conséquentialiste, nous nous sommes rapprochée, dans le chapitre 6, de l'éthique de la considération, de la sollicitude. L'attention du travailleur à ce qu'il fait le concentre non pas sur ce qui est « juste » (objectivement et abstraitement) mais sur ce qui est « juste sous ses yeux » (subjectivement et concrètement). En ce sens, le principe de « justice sociale et environnementale » ne relèverait plus de l'obligation morale, mais de la qualité relationnelle permise par le travail.

⁹⁴⁵ Martha Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Belknap Press, 2011.

Bibliographie

1. Écrits pontificaux

Les documents du magistère cités sont disponibles en ligne sur le site officiel du Saint-Siège <www.vatican.va>, et sur le site maintenu par le Ceras <www.doctrine-sociale-catholique.fr>.

1.1. Documents conciliaires

Concile Vatican II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, 1965

Concile Vatican II, *Dignitatis humanae. Du droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse. Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse*, 1965

1.2. Encycliques et lettres apostoliques

Benoît XVI, *Caritas in veritate*, 2009

Benoît XVI, *Deus caritas est*, 2005

François, *Evangelii gaudium*, 2013

François, *Laudato si' . Sur la sauvegarde de la maison commune*, 2015

Jean XXIII, *Mater et magistra*, 1961

Jean XXIII, *Pacem in terris*, 1963

Jean-Paul II, *Centesimus annus*, 1991

Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, 1987

Jean-Paul II, *Laborem exercens*, 1981
Jean-Paul II, *Dives in misericordia*, 1980
Jean-Paul II, *Redemptor hominis*, 1979
Léon XIII, *Rerum novarum*, 1891
Paul VI, *Octogesima adveniens*, 1971
Paul VI, *Populorum progressio*, 1967
Pie XI, *Divini Redemptoris*, 1937
Pie XI, *Quadragesimo anno*, 1931
Pie XI, *Mit brennender Sorge*, 1937
Pie XII, *Humani generis*, 1950

1.3. Ouvrages produits par les congrégations du Saint-Siège

Catéchisme de l'Église Catholique, Paris, Mame/Plon, 1992.

Commission théologique internationale, doc. XXIV, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, 2009

Commission théologique internationale, *Communion et service : la personne humaine créée à l'image de Dieu*, 2004

Conseil Pontifical Justice et Paix, *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, Paris, Bayard, Cerf, Fleurus-Mame, 2008.

Conseil Pontifical Justice et Paix, *Terre de Dieu, terre des hommes : Document de préparation à la Journée de remerciement pour les dons de la création, jubilé du monde agricole*, 12 novembre 2000, Paris, Téqui, 1999

1.4. Messages, homélies et déclarations pontificales

Benoît XVI, « Si tu veux construire la paix, protège la Création », Message pour la Journée de la Paix, 1^{er} janvier 2010

François, Discours au Parlement européen, Strasbourg, 25 novembre 2014

François, « Rencontre avec le monde du travail », visite pastorale à Gênes, établissement de l'Ilva, 27 mai 2017

François, « Message aux participants de la 48^{ème} semaine sociale des catholiques italiens », 26 octobre 2017

François, « Message aux participants à la 108^e conférence internationale de l'Organisation internationale du travail (OIT) », Genève, 10 juin 2019

François, Discours lors d'une rencontre avec des jeunes de *scholas occurrentes*, 20 mai 2021

Jean-Paul II, Visita Pastorale nella Repubblica Federale Tedesca, "Incontro di Giovanni Paolo II con gli scienziati e gli studenti", Cattedrale di Colonia, 15 novembre 1980

Jean-Paul II, Homélie à Ouagadougou, 10 mai 1980

Jean-Paul II, Message à la première journée mondiale de l'alimentation, 14 octobre 1981

Jean-Paul II, « La paix avec Dieu Créateur, la paix avec toute la Création », Message pour la Journée de la Paix, 1^{er} janvier 1990

Jean-Paul II, "Message du Saint-Père Jean-Paul II aux membres de l'assemblée plénière de l'Académie pontificale des sciences", 22 octobre 1996

Jean-Paul II et Bartholomaios I, « Déclaration de Venise. Déclaration commune du Saint-Père et du Patriarche œcuménique sa sainteté Bartholomaios I », 10 juin 2002

Paul VI, Discours à l'OIT pour son cinquantième, 1969

Paul VI, Discours à l'occasion du 25^{ème} anniversaire de la F.A.O, 16 novembre 1970

Paul VI, Message à l'occasion de l'ouverture de la conférence des Nations-Unies sur l'environnement, 1972

2. Textes épiscopaux

2.1. Ouvrages collectifs des évêques de France

Mgr Gabriel Matagrin (dir.), *Politique, Église et foi* (rapports et études présentés à l'assemblée plénière de l'épiscopat français à Lourdes), 1972

Commission sociale des évêques de France, *Le respect de la création*, Paris, Cerf, 2000

3. Déclarations d'autorités religieuses non catholiques et déclarations interreligieuses

AURENCHE, Guy, et al., *Habiter la création*, CCFD-Terre-Solidaire, Juillet 2015.

Bartholomée I^{er}, Jean-Paul II, « Déclaration commune du Saint-Père et du Patriarche Œcuménique, sa sainteté Bartholomaios I sur la sauvegarde de la création », 2002.

4. Théologie, sciences des religions (philosophie, sociologie, histoire), et spiritualité chrétienne

4.1. Ouvrages

- ACQUIN (d'), Thomas, *Du Royaume. Écrit au roi de Chypre*, traduit par le Père Martin-Cottier op, Projet Docteur Angélique, 1946 [en ligne]
<<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/opuscules/20deregno.htm>> (consulté le 7 mai 2022)
- ACQUIN (d'), Thomas, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, Cerf, 2017
- ACQUIN (d'), Thomas, *Somme théologique*, traduction dominicaine, Projet Docteur Angélique, 1984 [en ligne]
<<http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/1sommetheologique1apars.htm>> (consulté le 7 mai 2022)
- ACQUIN (d'), Thomas, *Abrégé de théologie. Compendium theologiae*, Paris, Cerf, 2007
- ARNOULD, Jacques, *La théologie après Darwin*, Paris, Cerf, 1998
- ARTIGAS, Mariano, GLICK, Thomas et MARTINEZ, Rafael, *Negotiating Darwin. The Vatican confronts evolution. 1877-1902*, Baltimore, John Hopkins, 2006
- ASSMANN, Jan, *Le prix du monothéisme*, Paris, Aubier, 2007
- AUGUSTIN d'Hippone, *La Cité de Dieu*, traduit sous la direction de M. Poujoulat et de M. l'abbé Raulx, Bar-le-Duc, 1864-1872 [en ligne] : <<https://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Staugustin/citededieu/livre14.htm>> (consulté le 5 mai 2022)
- AUGUSTIN d'Hippone, *De la Trinité*, traduit par M. Devoille, Bar-le-Duc, 1868 [en ligne] <<https://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Staugustin/trinite/livre14.htm>> (consulté le 10 juin 2023)
- AUGUSTIN d'Hippone, *Les Confessions*, traduit par Eugène Tréhorel et Guilhem Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer, 1962
- BADIOU, Alain, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1997
- BASILE de Césarée, *Homélie sur l'Hexaéméron*, traduit par Stanislas Giet, Paris, Cerf, 1968.
- BASTAIRE, Hélène et Jean, *Le salut de la création, essai d'écologie chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996
- BASTAIRE, Hélène et Jean, *Pour une écologie chrétienne*, Paris, Cerf, 2004
- BEAUCHAMPS, Paul, *Création et séparation*, Paris, Cerf, 1969

- BÉRAUD, Céline, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris, PUF, 2007
- BLAQUART, Jean-Luc, et BOURDIN, Bernard (dir.), *Théologie et politique : une relation ambivalente. Origine et actualisation d'un problème*, Paris, L'Harmattan, 2015
- BOFF, Leonardo, *La Terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*, traduit par Alexandra Delfolly, Paris, Albin Michel, 1994
- BORGHESI, Massimo, *Jorge Maria Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Milano, Jaca Book, 2017
- BOUREUX, Christophe, *Dieu est aussi un jardinier*, Paris, Cerf, 2014
- BOUYER, Louis, *Cosmos*, Paris, Cerf, 1982
- BRUCE, Steve, *God is Dead, Secularization in the West*, Oxford, Blackwell, 2002
- BRUNI, Luigino, *Ce que dit la Bible sur... le travail*, Éditions Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2018
- CALLICOTT, John Baird, *Genèse. Dieu nous a-t-il placés au-dessus de la nature ?*, traduit par Dominique Bellec, Marseille, Wildproject, 2021
- CALVEZ, Jean-Yves et PERRIN, Jacques, *Église et société économique, l'Enseignement social des papes Léon XIII à Pie XII (1878-1958)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1959
- CARUANA, Louis (dir.), *Darwin and Catholicism. The Past and Present Dynamics of a Cultural Encounter*, Londres, T & T Clark, 2009
- CHENU, Marie-Dominique, *Pour une théologie du travail*, Paris, Seuil, 1955
- COHN, Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse. Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen-Âge*, traduit de l'anglais par Simone Clémendot, Paris, Payot, 1983
- COSTA, Giacomo et FOGLIZIO, Paolo (dir.), *Il lavoro è dignità. Le parole di Papa Francesco*, Ediesse, Rome, 2018
- COSTE, René, *Dieu et l'écologie*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1994
- DEUTZ (de), Rupert, *Commentaria in Canticum canticorum*, Turnhout, éd. Haacke, 1974
- DOBBELAERE, Karel, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Bruxelles, Peter Lang Verlag, 2002

- DONEGANI, Jean-Marie, *La liberté de choisir : pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la FNSP, 1993
- DORLODOT (de), Henry, *L'origine de l'homme. Le Darwinisme du point de vue de l'orthodoxie catholique*, Wavre, Mardaga, 2009
- ELLUL, Jacques, *L'idéologie marxiste chrétienne*, Paris, Centurion, 1979
- ELLUL, Jacques, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, Genève, Labor et Fides, 2008
- EMERY, Gilles, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2004
- EUVÉ, François, *Penser la création comme jeu*, Paris, Cerf, 2000
- FESSARD, Gaston, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola* (3 tomes), Paris, Lethielleux, 1984
- FITTE, Hernàn, *Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla Gaudium et spes alla Laborem exercens*, Rome, Armando Editore, 1996
- GALILEA, Segundo, *The Future of Our Past: The Spanish Mystics Speak to Contemporary Spirituality*, Notre Dame, Ave Maria Press, 1985
- GANNE, Pierre, *La Création*, Paris, Cerf, 1979
- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985
- GAUCHET, Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998
- GAUTIER, Christine, *Collaborateurs de Dieu. Providence et travail humain selon Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2015
- GESCHÉ, Adolphe, *Dieu pour penser*, t. 4. *Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994
- GRÉGOIRE de Nysse, *La création de l'homme*, traduit par Jean Laplace, Paris, Cerf, 2011
- GUILLAUME de Conches, *Glosae super Platonem*, Paris, Vrin, 1965
- GUEULLETTE, Jean-Marie et REVOL, Fabien (dir.), *Avec les créatures, pour une approche chrétienne de l'écologie*, Paris, Cerf, 2015
- GUARDINI, Romano, *La Fin des temps modernes*, traduit de l'allemand par Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1952

HALL, Douglas John, *Être image de Dieu. Le stewardship de l'humain dans la Création*, traduit de l'anglais par Louis Vaillancourt, Paris, Cerf, 1999

HOF, Christine, *Philosophie et kénose chez Simone Weil. De l'amour du monde à l'Imitatio Christi*, Paris, L'Harmattan, 2016

JEAN Chrysostome, *Sermons sur la Genèse*, traduit par Laurence Brottier, Paris, Cerf, 1998

KEHL, Medard, « *Et Dieu vit que cela était bon* ». *Une théologie de la création*, traduit de l'allemand par J. Hoffmann, Paris, Cerf, 2008

LAMBERT, Yves, *Dieu change en Bretagne : la religion de Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, 2007

LANG, Dominique, *Petit manuel d'écologie intégrale*, Paris, Saint-Léger Éditions, 2015

LARCHET, Jean-Claude, *Les fondements spirituels de la crise écologique*, Genève, Éditions des Syrtes, 2018

LATOURET, Bruno, *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*, Paris, La Découverte, 2013

LE ROY, Albert, *Catholicisme social et organisation internationale travail*, Paris, Spes, 1937

L'HOUCQ, Jean, *Genèse 2,4b-4,26. Commentaire*, Peeters, Leuven, 2018

LUBAC (de), Henri, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 1, *De Joachim à Schelling*, Paris, Éditions Lethielleux, et Namur, Culture et Vérité, 1979

LUBAC (de), Henri, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t. 2, *De Saint-Simon à nos jours*, Paris, Éditions Lethielleux, et Namur, Culture et Vérité, 1981

MALDAMÉ, Jean-Michel, *Le Christ et le cosmos*, Paris, Desclée, 1993

MALDAMÉ, Jean-Michel, *Le Christ pour l'Univers*, Desclée, 1998

MAUGENEST, Denis (dir.), *Le Discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris, Le Centurion, 1985

MEIER, Martin, *Oscar Romero. Prophète d'une Église des pauvres*, Paris, Vie Chrétienne, 2016

METZ, Jean-Baptiste, *L'homme, l'anthropocentrique chrétienne : pour une interprétation ouverte de la philosophie de Saint Thomas*, Mame, Paris, 1968

- MOLTMANN, Jürgen, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, traduit de l'allemand par Morand Kleiber, Paris, Cerf, 1988
- MOLTMANN, Jürgen, *Jésus, le Messie de Dieu*, traduit par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 1993
- MOLTMANN, Jürgen, *Le rire de l'univers. Traité de christianisme écologique*, anthologie réalisée et présentée par Jean Bastaire, Paris, Cerf, 2004
- MONOD, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation*, Paris, Vrin, 2002
- ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, traduit par L. Doutreleau, Paris, Cerf, 1976
- PARENT, Joseph-Marie, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres. Étude et Textes*, Paris, Vrin, 1938
- PELLETIER, Denis, *La crise catholique*, Paris, Payot, 2005
- PELLETIER, Denis, SCHLEGEL, Jean-Louis (dir.), *À la gauche du Christ*, Paris, Seuil, 2012
- PETERSON, Erik, *Le monothéisme : un problème politique*, traduit de l'allemand par A.-S. Astrup, Paris, Bayard, 2007
- POULAT, Émile, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris, Casterman, 1969
- POULAT, Émile, *Église contre bourgeoisie, introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Casterman, 1977
- POULAT, Émile, *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr Benigni, de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*, Paris, Casterman, 1977
- RAHNER, Karl, *Est-il possible aujourd'hui de croire ? Dialogue avec les hommes de notre temps*, traduit de l'allemand par Charles Muller, Tours, Mame, 1966
- RAHNER, Karl, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, traduit de l'allemand par G. Jarczyk, Paris, Le Centurion, 1983
- RATZINGER, Joseph, *L'Esprit de la liturgie*, traduit par Génia Català et Grégory Solari, Paris, Ad Solem, 2001
- RENOUX-ZAGAMÉ, Marie-France, *Les origines théologiques du concept moderne de propriété*, Genève, Droz, 1986
- REVOL, Fabien, *Le temps de la création*, Paris, Cerf, 2015

- REVOL, Fabien, *Le concept de création continuée dans l'Histoire de la pensée occidentale*, Paris, Vrin, 2017
- REVOL, Fabien (dir.), *La réception de Laudato Si' dans la militance écologiste*, Paris, Cerf, 2017
- ROUTHIER, Gilles, *Vatican II. Herméneutique et réception*, Québec, Fides, 2006
- RUSE, Michael, *The Evolution-Creation Struggle*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2005
- SCHMITT, Carl, *Théologie politique*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris, Gallimard, 1988
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Œuvres*, t. 12, *Écrits du temps de la guerre*, 1976
- TORNIELLI, Andrea et GALEAZZI, Giacomo, *Pape François. Cette économie qui tue*, Paris, Bayard, 2015
- TURINA, Isacco, *Chiesa e Biopolitica. Il discorso cattolico su famiglia, sessualità e vita umana da Pio XI a Benedetto XVI*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni, 2013
- VAILLANCOURT, Louis, *L'intendance de la création. La vocation écologique de l'humain dans la théologie de Douglas J. Hall*, Montréal, Médiaspaul, 2002
- VALADIER, Paul, *Détresse du politique, force du religieux*, Paris, Seuil, 2007
- WOLFF, Hans Walter, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, traduit par Etienne de Peyer, Genève, Labor et Fides, 1974
- ZUNDEL, Maurice, *Silence. Parole de vie*, Médiaspaul, 1990
- ZUNDEL, Maurice, *Émerveillement et pauvreté*, Saint-Maurice, éditions Saint-Augustin, 2009

4.2. Chapitres d'ouvrages

- AUGUSTIN d'Hippone, « De la Genèse au sens littéral », in Abbé Raulx (dir.), *Œuvres complètes de Saint Augustin*, t. 4, Bar-le-Duc, L. Guérin & Cie, 1866

AUGUSTIN d'Hippone, « Les confessions », *Œuvres I*, traduit du latin par Jean-Yves Boriaud, Patrice Cambronne, Jean-Louis Dumas et Sophie Dupuy-Trudelle, Paris, Gallimard, 1998

BULTOT, Robert, « Aux sources du divorce entre l'Église et le monde moderne : la doctrine du mépris du monde », in Van Ypersele L. et Marcelis A.-D. (dir.), *Rêves de chrétienté, réalités du monde : imaginaires catholiques*, Paris, Cerf, 2001, pp. 17-58

DANIELSON, Dennis, ““Propter nos” and Paradise Lost. Reading and Inhabiting “This Pendent World””, in D.H. Williams & Philip J. Donnelly (dir.), *Transformations in Biblical Literary Traditions. Incarnation, Narrative, and Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2004, pp. 42-59

FABRE, Pierre-Antoine, « Conversion : perspective historiographique », in Régine Arzia, Danièle Hervieu-Léger, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p.188-190

SOULETIE, Jean-Louis, « L'anthropocentrique chrétienne au défi de la crise écologique », in J.-N. Pères (dir.), *L'avenir de la Terre, un défi pour les Églises*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010, p. 109-144

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, « Le Christ Évoluteur », in TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Comment je crois, Œuvres*, t. 10, Paris, Seuil, 1969, p. 172.

4.3. Articles

ASTIER, Isabelle et DISSELKAMP, Annette, « Pauvreté et propriété privée dans l'encyclique *Rerum novarum* », *Cahiers d'économie Politique*, vol. 59, n° 2, 2010, pp. 205-224

BASTAIRE, Jean, « L'exigence écologique chrétienne », *Études*, 2005/9 (Tome 403), pp. 203-211

BOURDIN, Bernard, « Carl Schmitt : un contre-messianisme théologico-politique ? », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 98, n° 2, 2014, pp. 241-259

EUVÉ, François, « Un tournant cosmologique dans la théologie de la création », *Recherches de Science Religieuse*, 107/4, 2019

GREGG, Samuel, « *Laudato si'*: well intentioned, economically flawed », *Policy*, vol.31, n°2, hiver 2015, pp. 49-51

KRAFT, Alexis, « Habiter culturellement le monde : une contribution théologique à la crise environnementale », *La Pensée écologique*, vol. 8, no. 1, 2022, pp. 45-60

LUHMANN, Niklas, « La religion comme communication », traduit de l'allemand par Bruno Michon, *Archives de sciences sociales des religions*, n° 167, juillet-septembre 2014, pp. 37-49

MARLÉ, René, « La création : une doctrine périmée ? », *Études*, n°9, vol. 355, août-septembre 1981, pp. 247-260

MONTGOMERY, David W., « The flawed economics of *Laudato si'* », symposium « Pope Francis and the environment », *The New Atlantis*, automne 2015, pp. 31-45

PALARD, Jacques, « Les recompositions territoriales de l'Église entre singularité et universalité. Territorialisation et centralisation », *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, vol. 44, n° 107, pp. 55-75

PRODI, Paolo, SCHLEGEL, Jean-Louis et MASSON, Nicolas, « La fécondité du dualisme de la religion et de l'État », *Esprit*, n° 333, 2007, pp.15-26

RENIER, Louis-Michel, « Nature, création, et liturgie : hier et aujourd'hui », *Jardins et paradis*, CIRHILL n°23, 1999

ROYANNAIS, Patrick, « Penser philosophiquement la théologie », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 98, n° 1, 2010, pp. 11-30

SCHIFFMANN, Mark, « Between the Knower & the Known. *Laudato si'* & the limits of the scientific spirit », *Commonweal*, mars 2016, pp. 15-17

SERRÁN-PAGÁN Y FUENTES, Cristóbal, «The Active Life and the Contemplative Life in St. John of the Cross: The Mixed Life in the Teresian Carmelite Tradition», *Religions*, vol. 11, n° 10, 2020

STENGER, Marc, « De quelques initiatives suscitées par *Laudato si'* », *Revue Lumen Vitae*, vol. 73, n° 4, 2018, pp. 451-462

TURINA, Isacco, « *Laudato si'* : continuité et changement dans le magistère catholique sur l'écologie, l'économie et la vie humaine », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, n° 51, 2022, pp. 26-41

URS VON BALTHASAR, Hans, « L'Évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église », *Concilium*, n° 9, 1965, pp. 11-24

4.4. Thèses et mémoires

BERTINA, Ludovic, « La “conversion” écologiste de l'Église catholique en France : sociologie politique de l'appropriation du référent écologiste par une institution religieuse », thèse de doctorat de l'EPHE, sous la direction de Philippe Portier, soutenue le 27 septembre 2017

NOISETTE, Hélène, « Crise écologique et espérance chrétienne. Une lecture de Jürgen Moltmann », mémoire de 1^{er} cycle intégré de théologie, Centre Sèvres, sous la direction de EUVÉ, François, juin 2015

REVOL, Fabien, « Le concept de création continuée. Histoire, critique théologique et philosophique, essai de renouvellement dans le dialogue de la théologie avec les sciences de la nature par la médiation de la philosophie », thèse de doctorat conjointe en philosophie (Université catholique de Lyon) et de théologie (Centre Sèvres, Facultés Jésuites de Paris), sous la direction de EUVÉ, François et GABELLIERI, Emmanuel, soutenue au Centre Sèvres le 19 novembre 2013

TEIXEIRA DOS REIS, Andréa, « La justice humaine chez Thomas d'Aquin », thèse de doctorat de philosophie de l'EPHE, sous la direction d'Olivier Boulnois, soutenue le 27 mars 2015

4.5. Articles de presse

« L'écologie intégrale n'est pas ce que vous croyez », *Le Monde*, 24 juillet 2018

LAMOUREUX, Marine, « “L'écologie intégrale”, un concept disputé », *La Croix*, 8 juin 2019

LAURENT, Annabelle, « Qu'est-ce que l'écologie intégrale ? », *Usbek et Rica*, 4 août 2019

RAISON DU CLEUZIQU, Yann et HOYEAU, Céline, « Quelles sont les six familles de catholiques en France ? », *La Croix*, 11 janvier 2017

RÉMON, Marcel, « Non, l'écologie n'est pas un concept néo-traditionaliste », *La Croix*, 22 mai 2018

SAUVAGET, Bernadette, « "Limite", des réacs en vert et contre tous », *Libération*, 6 septembre 2015

TRUONG, Nicolas, « La nouvelle écologie politique de droite », *Le Monde*, 12 avril 2018

5. Philosophie de la nature, écologie politique, éthique environnementale

5.1. Textes internationaux

Convention sur la Diversité Biologique (CBD), Nations-Unies, 1993

5.2. Ouvrages

ABRAM, David, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, traduit de l'anglais par Didier Demorcy et Isabelle Stengers, Paris, La Découverte, 2013

AFEISSA, Hicham-Stéphane, *Éthique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007

AFEISSA, Hicham-Stéphane, *La communauté des êtres de nature*, Paris, MF éditions, 2010

AFEISSA, Hicham-Stéphane, *La fin du monde et de l'humanité : essai de généalogie du discours écologique*, Paris, Presses universitaires de France, 2014

BEAU, Rémi et LARRÈRE, Catherine (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018

BENETT, Jane, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham, Duke University Press, 2010

BERQUE, Augustin, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 1987

BONNEUIL, Christophe et FRESSOZ, Jean-Baptiste, *L'événement anthropocène*, Paris, Seuil, 2013

BOURG, Dominique et WHITESIDE, Kerry, *Vers une démocratie écologique, le citoyen, le savant et le politique*, Paris, Seuil, 2010

BOURG, Dominique (dir.), *Pour une 6^{ème} république écologique*, Paris, Odile Jacob, 2011

BOURG, Dominique, *Une nouvelle terre*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018

BOURG, Dominique et PAPAUX, Alain (dir.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, Presses universitaires de France, 2015

BRUCKNER, Pascal, *Le fanatisme de l'Apocalypse, sauver la Terre, punir l'homme*, Paris, Grasset, 2011

CALLICOTT, John Baird, *Éthique de la terre*, traduit par Baptiste Lanaspèze, Paris, Wildproject, 2010

CARSON, Rachel, *Printemps silencieux*, traduit par Jean-François Gravrard, Paris, Wildproject, 2014

CHARBONNIER, Pierre, *La fin d'un grand partage. Nature et société, de Durkheim à Descola*, Paris, CNRS Éditions, 2015

CLAUDEL, Paul, *Conversations écologiques*, textes réunis par Jean Bastaire, Bazas, Le Temps qu'il fait, 2000

COCCIA, Emmanuele, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Paris, Rivages, 2016

DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005

DUBOS, René, *Les Dieux de l'écologie*, Paris, Fayard, 1973

DUPUY, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil, 2004

EHRLICH, Anne et EHRLICH, Paul, *Population Bomb*, San Francisco, Sierra Club/Ballantine Books, 1968

FLEMING, James Rodger, *Fixing the Sky. The checkered history of weather and climate control*, New York, Columbia University Press, 2011

FRESSOZ, Jean-Baptiste, *L'Apocalypse joyeuse. Une histoire du risque technologique*, Paris, Seuil, 2012

GIRAUD, Gaël, *Composer un monde en commun. Une théologie politique de l'Anthropocène*, Paris, Seuil, 2022

GREVSMÜHL, Sebastian, *La Terre vue d'en haut. L'invention de l'environnement global*, Paris, Seuil, 2014

GUATTARI, Felix, *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989

HERMANN, Mahaut et Johannes, *La vie oubliée. Crise d'extinction : agir avant que tout s'effondre*, Paris, Première Partie, 2018

INGLEHART, Ronald, *The Silent Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1977

INGLEHART, Ronald, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, Princeton University Press, 1990

JASPERS, Karl, *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme*, traduit de l'allemand par Edmond Saget, Paris, Buchet-Chastel, 1963

JONAS, Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, traduit de l'allemand par J. Greisch, Paris, Cerf, 1990

LANDRON, Olivier, *Le catholicisme vert. Histoire des relations entre l'Église et la nature au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2008

LARRÈRE, Catherine et Raphaël, *Du bon usage de la nature*, Paris, Flammarion, 1997

LARRÈRE, Catherine et Raphaël, *Penser et agir avec la nature, une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2015

LARRÈRE, Catherine, *Les philosophes de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France, 1997

LARRÈRE, Catherine et Raphaël, *Le pire n'est pas certain. Essai sur l'aveuglement catastrophiste*, Paris, Premier Parallèle, 2020

- LATOURE, Bruno, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 1999
- LATOURE, Bruno, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015
- LEOPOLD, Aldo, *Almanach d'un comté des sables*, traduit de l'anglais par Anna Gibson, Paris, Flammarion, 2000
- LOVELOCK, James, *La Terre est un être vivant : l'hypothèse Gaïa*, traduit de l'anglais par Paul Couturiau et Christel Rollinat, Paris, Flammarion, 1993
- LOVELOCK, James, *La revanche de Gaïa. Pourquoi la Terre riposte-t-elle et comment pouvons-nous encore sauver l'humanité ?*, traduit par Thierry Piélat, Paris, Flammarion, 2007
- LOWENHAUPT TSING, Anna, *Le Champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*, traduit de l'anglais par Philippe Pignarre, Paris, La Découverte, 2017
- MARTÍNEZ-ALIER, Joan, *The Environmentalism of the Poor. A study of ecological conflicts and valuations*, Northampton (MA), Edward Elgar, 2002
- MCKIBBEN, Bill, *The End of Nature*, New York, Random House, 1989
- MEADOWS, Donella, MEADOWS, Dennis, RANDERS, Jørgen et BEHRENS, William W., *Halte à la croissance ?*, Paris, Fayard, 1972
- MERCHANT, Carolyn, *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*, New York, Harper and Row, 1983
- MORIZOT, Baptiste, *Manières d'être vivant*, Arles, Actes Sud, 2019
- MUIR, John, *Steep Trails: California, Utah, Nevada, Washington, Oregon, the Grand Canyon*, Layton, Gibbs Smith, 2021
- NAESS, Arne, *Écologie, communauté et style de vie*, traduit par Hicham-Stéphane Afeissa et Charles Ruelle, Paris, Éditions Dehors, 2020
- NEWTON, David E., *Environmental Justice: A Reference Handbook*, Santa Barbara (CA), ABC-CLIO, 1996
- NIXON, Rob, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2011

OELSCHLAEGER, Max, *The Wilderness Condition: Essays of Environment and Civilization*, Washington D.C., Island Press, 1992

OBSORN, Fairfield, *Our Plundered Planet*, Londres, Faber and Faber, 1948

PASSMORE, John, *Man's responsibility for nature, Ecological problems and western traditions*, New York, Charles Scribner's Sons, 1974

PLUMWOOD, Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres, Routledge, 1993

PLUMWOOD, Val, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, Londres, Routledge, 2002

RABHI, Pierre, *Vers la sobriété heureuse*, Aix-en-Provence, Actes Sud, 2013

SERVIGNE, Pablo et STEVENS, Raphaël, *Comment tout peut s'effondrer. Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil, 2015

SERVIGNE, Pablo, CHAPELLE, Gauthier et STEVENS, Raphaël, *Une autre fin du monde est possible. Vivre l'effondrement (et pas seulement y survivre)*, Paris, Seuil, 2018

STONE, Christopher, *Les arbres doivent-ils pouvoir plaider ?*, traduit de l'anglais par Tristan Lefort-Martine, Paris, Le passager clandestin, 2022

THOREAU, Henry David, *Walden ou La vie dans les bois*, traduit de l'anglais par Louis Fabulet, Paris, Gallimard, 1990

VANUXEM, Sarah, *La propriété de la terre*, Marseille, Éditions Wildproject, 2022

VIDAL, Aude, *Égologie : écologie, individualisme et course au bonheur*, Grenoble, Le monde à l'envers, 2017

VILLALBA, Bruno (dir.), *Appropriations du développement durable, émergences, diffusions, traductions*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009

VOGT, William, *Road to survival*, New York, William Sloane Associates, 1948

VON UEXKÜLL, Jakob, *Mondes animaux et monde humain*, traduit par Philippe Muller, Paris, Pocket, 2004

WHITEHEAD, Alfred North, *Le concept de nature*, traduit par Jean Douchement, Paris, Vrin, 2006

6.2. Chapitres d'ouvrages

« Déclaration finale de Cochabamba », in Émilie Hache (dir.), *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Paris, Éd. Amsterdam, 2012, pp. 95-106

BEAU, Rémi, « L'écologie relationnelle et la critique de l'égologie. Vertus environnementales, petits gestes et soi écologique », in HESS, Gérard (dir.), *Humains, animaux, nature. Quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ?*, Paris, Hermann, 2020, pp. 119-132

BERTINA, Ludovic, « Construction d'un pôle de l'identité dans le militantisme catholique. L'exemple du Courant pour une écologie humaine », in DUMONS, Bruno et GUGELOT, Frédéric (dir.), *Catholicisme et identité. Regards croisés sur le catholicisme français contemporain (1980-2017)*, Paris, Karthala, 2017, pp. 267-285.

ELLUL, Jacques, « Si tu es le fils de Dieu. Souffrances et tentations de Jésus », in Jacques Ellul, *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques*, Paris, La Table Ronde, 2007, pp. 937-1016

GUHA, Ramachandra et MARTINEZ ALIER, Juan, « L'environnementalisme des riches », in Émilie Hache (dir.), *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Paris, Éd. Amsterdam, 2012, pp. 51-65

HESS, Gérard, « Conscience écologique, vertus et communauté écrouménéale », in HESS, Gérard (dir.), *Humains, animaux, nature. Quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ?*, Paris, Hermann, 2020, pp. 133-146

LATOUR, Bruno, « Si tu viens à perdre la Terre, à quoi te sert de sauver ton âme ? », in PÉRÈS, Jacques-Noël (dir.), *L'avenir de la Terre : un défi pour les Églises*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010, pp. 51-72

LATOUR, Bruno, « Quel cosmos, quelles cosmopolitiques ? », in Émilie Hache (dir.), *Écologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Paris, Éd. Amsterdam, 2012, pp. 35-50

LAUGIER, Sandra, « Care, vulnérabilité et environnement », in BURGAT, Florence et NUROCK, Vanessa (dir.), *Le multinaturalisme. Mélanges à Catherine Larrère*, Marseille, Éditions Wildproject, 2013

NUSSBAUM, Martha, "Beyond 'Compassion and Humanity': Justice for Nonhuman Animals", in SUSTEIN, Cass et NUSSBAUM, Martha (dir.), *Animal Rights. Current Debates and New Directions*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 299-320

ROLSON, Holmes III, “Environmental Virtue Ethics: Half the Truth but Dangerous as a Whole”, in SANDLER, Ronald D. et CAFARO, Philip (dir.), *Environmental virtue ethics*, Lanham/Oxford, Rowman & Littlefield, 2005

ROWE, Stan, « Crimes against Ecosphere », in BRADLEY, Raymond et DUGUID, Stephen (dir.), *Environmental Ethics*, Burnaby, Simon Fraser University, 1988, t.2, pp. 89-102

6.3. Articles

CALLON, Michel, « Éléments pour une sociologie de la traduction », *L'Année sociologique*, n°36, 1986, pp. 169-208

CHARBONNIER, Pierre, LATOUR, Bruno et MORIZOT, Baptiste, « Redécouvrir la terre », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33, 2017, pp. 227-252

CREST (du), Arnaud, « De l'huile de roche à l'huile de coude », *Études*, n° 5, 2017

TAYLOR, Dorceta E., « The Rise of Environmental Justice Paradigm. Injustice Framing and the Social Construction of Environmental Discourse », *American Behavioural Scientist*, vol. 43, n° 4, 2000, p. 508-580

EMELIANOFF, Cyria, « La problématique des inégalités écologiques, un nouveau paysage conceptuel », *Écologie & politique*, n° 35, 2008, p. 19-31

ESCOBAR, Arturo, “Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, n° 11, 2016

FELTZ, Bernard, « Écologie, création, modernité. Une lecture philosophique de la crise écologique », *Recherches de Science Religieuse*, n° 107, 2019, pp. 617-636

GAGNON, Bernard, LEWIS, Nathalie et FERRARI, Sylvie, « Environnement et pauvreté : regards croisés entre l'éthique et la justice environnementales », *Écologie & politique*, n° 35, 2008, pp. 79-90

GUIVARCH, Céline et TACONET, Nicolas, « Inégalités mondiales et changement climatique », *Revue de l'OFCE*, vol. 165, n° 1, 2020, pp. 35-70

- HACHE, Émilie et LATOUR, Bruno, « Morale ou moralisme », *Raisons politiques*, n° 34, mai 2009, p. 143-166
- HERMITTE, Marie-Angèle, « La nature, sujet de droit ? », *Annales Histoire, sciences sociales*, vol. 66, n° 1, 2011, pp. 173-212
- INGOLD, Alice, « Terres et eaux entre coutume, police et droit au XIX^e siècle. Solidarisme écologique ou solidarités matérielles ? », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33, 2017, pp. 97-126
- LAÏNÉ, Loïc, « Pour une éthique de la sobriété », *Revue d'éthique et de théologie morale*, hors-série, 2018, pp. 117-131
- LAW, John, "What's wrong with a One-World World", *Distinktion: Journal of Social Theory*, vol. 16, 2015, pp. 126-139
- MORIZOT, Baptiste, « Nouvelles alliances avec la terre. Une cohabitation diplomatique avec le vivant », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 33, 2017
- NEYRET, Laurent, « Pour la reconnaissance du crime d'écocide », *Revue juridique de l'environnement*, vol. 39, hors-série 1, 2014, p. 177-193
- OSMAN-ELASHA, Balgis, « Les femmes... dans le contexte des changements climatiques, Site des Nations unies », Chronique ONU [en ligne]
- RAFFIN, Jean-Pierre, « De la protection de la nature à la gouvernance de la biodiversité », *Écologie & politique*, vol. 30, n° 1, 2005, pp. 97-109
- RENOUARD, Cécile, « Vie spirituelle et transition écologique », *Études*, n° 7, 2016, pp. 31-42
- ROBLIN, Louise, « Les collapsologues ont-ils raison ? », *Revue Projet*, n° 381, 2021, pp. 94-96
- STONE, Christopher, "Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects", *Southern California Law Review*, n° 45, 1972, pp. 450-501
- THE SHIFT PROJECT, "LEAN ICT, Pour une sobriété numérique", 2019
- THOMAS, Kimberley, HARDY, R. Dean, LAZRUS, Heather, MENDEZ, Michael, ORLOVE, Ben, RIVERA-COLLAZO; Isabel, ROBERTS, J. Timmons, ROCKMAN, Marcy, WARNER, Benjamin P., WINTHROP, Robert, "Explaining differential vulnerability to climate change: A social science review", *WIREs Climate Change*, vol. 10, n° 2, 2019

WARREN, Karen J., « Le pouvoir et la promesse de l'écoféminisme », *Multitudes*, vol. 36, n1, 2009, pp. 170-176

WHITE, Lynn, "The historical roots of our ecological crisis", *Science*, vol. 155, 1967, pp. 1203-1207.

YVELINE, Nicolas, « Justice climatique et genre dans le dernier rapport du GIEC », *Adéquations*, 21 mars 2023

6.4. Thèses et mémoires

DRIQUE, Marie, « Devenir les frères de la Terre - Reconnaître un monde fini. : Le cas d'une institution jésuite saisie par la finitude écologique. Contribution à une sociologie politique environnementale », thèse de doctorat de l'Université de Lille, sous la direction de Pierre Mathiot, soutenue le 18 juin 2019.

6.5. Articles de presse

JÉRÔME, Benjamin, « Yves Cochet : "L'humanité pourrait avoir disparu en 2050" », *Le Parisien*, 7 juin 2019

6. Philosophie du travail

6.1. Textes internationaux

« Déclaration de Philadelphie », Organisation internationale du travail, 1944

“Declaration on Social Justice for a Fair Globalization”, ILO, 2008

“Guidelines for a just transition towards environmentally sustainable economies and societies for all”, ILO, 2015

“Decent work, the key to the 2030 agenda for sustainable development”, ILO, 2017

« Les peuples autochtones et les changements climatiques. De victimes à agents de changement grâce au travail décent », Genève, Bureau international du travail, 2017

« Emploi et questions sociales dans le monde 2018. Une économie verte et créatrice d’emplois », Genève, Bureau international du travail, 2018

“Centenary Declaration for the Future of Work”, ILO, 2019

“Global Wage Report 2022–23. The impact of inflation and COVID-19 on wages and purchasing power”, Executive Summary, ILO, 2022

“Guide des politiques en matière de salaire minimum”, OIT

6.2. Ouvrages

ARENDDT, Hannah, *Condition de l’homme moderne*, traduit de l’anglais par Georges Fradier, Paris, Pocket, 2002

ARON, Raymond, *Marxismes imaginaires. D’une sainte famille à l’autre*, Paris, Gallimard, 1970

BERTHOUD, Arnaud, *Essais de philosophie économique. Platon, Aristote, Hobbes, A. Smith, Marx*, Villeneuve d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002

BIDET, Alexandra, *L’engagement dans le travail. Qu’est-ce que le vrai boulot ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011

BOLTANSKI, Luc et CHIAPPELLO, Ève, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999

BORRITS, Benoît, *Au-delà de la propriété*, Paris, La Découverte, 2018

CALVEZ, Jean-Yves, *Nécessité du travail*, Paris, Éditions de l’Atelier, 1997

CALVEZ, Jean-Yves, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1970

CARDON, Dominique et CASILLI, Antonio, *Qu'est-ce que le digital labor ?*, Paris, INA éditions, 2015

CASILLI, Antonio, *En attendant les robots. Enquête sur le travail du clic*, Paris, Seuil, 2019

CLOT, Yves, *Le travail à cœur. Pour en finir avec les risques psychosociaux*, Paris, La Découverte, 2015

COLLECTIF ROOSEVELT, *Stop au chômage et à la régression sociale*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2016

CUKIER, Alexis, *Qu'est-ce que le travail ?*, Paris, Vrin, 2018

DEJOURS, Christophe, *Souffrance en France*, Paris, Seuil, 1998

DURAND, Jean-Pierre, *La fabrique de l'homme nouveau. Travailler, consommer et se taire ?*, Paris, Le Bord de l'eau, 2017

DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, Paris, Presses universitaires de France, 2007

ELLUL, Jacques, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica, 2008

ELLUL, Jacques, *Le système technicien*, Paris, Le Cherche Midi, 2012

ELLUL, Jacques, *Pour qui, pour quoi travaillons-nous ?*, Paris, La Table ronde, 2013

ENGELS, Friedrich, *Anti-Dühring. Monsieur Eugen Dühring bouleverse la science*, 1878 [en ligne] <<https://www.marxists.org/francais/engels/works/1878/06/fe18780611.htm>> (consulté le 20 décembre 2022)

FERRERAS, Isabelle, BATTILANA, Julie et MÉDA, Dominique (dir.), *Le Manifeste Travail. Démocratiser, démarchandiser, dépolluer*, Paris, Seuil, 2020

FISCHBACK, Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Vrin, 2012

FISCHBACK, Franck, *Après la production. Travail, nature et capital*, Paris, Vrin, 2019

FLICHY, Patrice, *Les nouvelles frontières du travail à l'ère numérique*, Paris, Seuil, 2017

FRIEDMANN, Georges, *Le travail en miettes : Spécialisation et loisirs*, Paris, Gallimard, 1956

GABELLIERI, Emmanuel, *Penser le travail avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 2017

GADREY, Jean, *L'Économie des services*, Paris, La Découverte, 1992

GOMEZ, Pierre-Yves, *Le travail invisible. Enquête sur une disparition*, Paris, François Bourin éditeur, 2013

GORZ, André, *Critique de la division du travail*, Paris, Seuil, 1973

GORZ, André, *Métamorphose du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*, Paris, Galilée, 1988

GRAEBER, David, *Bullshit jobs*, traduit de l'anglais par Élise Roy, Les Liens qui Libèrent, Paris, 2018

HANIQUE, Fabienne, *Le sens du travail. Chronique de la modernisation au guichet*, Toulouse, Érès, 2004

HENRY, Michel, *Marx I, une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976

HENRY, Michel, *Marx II, une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976

JACKSON, Tim, *Prospérité sans croissance. Les fondations pour l'économie de demain*, traduit par André Verkaeren, Paris, De Boeck, 2017

LINHART, Danièle, *La comédie humaine du travail. De la déshumanisation taylorienne à la sur-humanisation managériale*, Paris, Érès, 2015

MARITAIN, Jacques, *Art et scolastique*, Paris, Librairie de l'Art Catholique, 1920

MARX, Karl, *Le Capital*, t. 1, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 2016

MARX, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques. Économie politique et philosophique. Œuvres complètes de Karl Marx*, traduit par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1968

MARX, Karl, *Manuscrits de 1844*, traduit par Émile Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1972

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande. Première partie : Feuerbach. (Les thèses sur Feuerbach)*, traduit par Renée Cartelle et Gilbert Badia, Paris, Éditions sociales, 1970

MÉDA, Dominique, *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995

MUMFORD, Lewis, *Technique et civilisation*, traduit de l'anglais par Natacha Cauvin et Anne-Lise Thomasson, Marseille, Éditions Parenthèses, 2016

MUSSO, Pierre et SUPIOT, Alain (dir.), *Qu'est-ce qu'un régime de travail réellement humain ?*, Paris, Hermann, 2018

PAPAIOANNOU, Kostas, *De Marx et du marxisme*, Paris, Gallimard, 1983

- POSTONE, Moishe, *Temps, travail et domination sociale*, traduit de l'anglais par Olivier Galtier et Luc Mercier, Paris, Mille et une nuits, 2009
- RENOUARD, Cécile et BOMMIER, Swann, *L'entreprise comme commun. Au-delà de la RSE*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 2018
- SCHWARTZ, Yves, *Le Paradigme ergologique ou un métier de philosophie*, Toulouse, Octarès, 2000
- SCHWARTZ, Yves et DURRIVE, Louis (dir.), *Travail et Ergologie*, Toulouse, Octarès, 2003
- SCHWARTZ, Yves, *Expérience et connaissance du travail*, Paris, Éditions sociales, 2012
- STENGER, Sébastien, *Au cœur des cabinets d'audit et de conseil. De la distinction à la soumission*, Paris, Presses universitaires de France, 2017
- SUPIOT, Alain, *Critique du droit du travail*, Paris, Presses universitaires de France, 1994
- The Future of Work – Labour after Laudato si', *Care is Work, Work is Care*, 2022
- TROTTMANN, Christian, *Faire, agir, contempler. Contrepoint à la Condition de l'homme moderne de Hannah Arendt*, Paris, Sens&Tonka, 2008
- VALLIN, Pierre, *Le travail et les travailleurs dans le monde chrétien*, Paris, Desclée, 1983
- WEIL, Simone, *Œuvres complètes*, t. 2, *Écrits historiques et politiques*, vol. 2, *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1935-juin 1937)*, Paris, Gallimard, 1991
- WEIL, Simone, *La condition ouvrière*, Paris, Gallimard, 2002
- WEIL, Simone, *Conditions premières pour un travail non servile*, Paris, L'Herne, 2014

6.4. Chapitres d'ouvrages

- BIDET, Jacques, « Quand le travail fait époque », in BIDET, Jacques et TEXIER, Jacques (dir.), *La crise du travail, Actuel Marx Confrontation*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, pp. 245-259
- CANGUILHEM, Georges, « La question de l'écologie : la technique ou la vie ? », in CANGUILHEM, Georges, *Œuvres complètes t. 5*, Paris, Vrin, 2018, pp. 635-636

CLOT, Yves, « Le paradoxe Leroi-Gourhan », in CLOT, Yves, *Le travail sans l'homme ? Pour une psychologie des milieux de travail et de vie*, Paris, La Découverte, 1995

CLOT, Yves, « Le travail : un objet politique sans sujet ? », in SUPIOT, Alain (dir.), *Mondialisation ou globalisation ? Les leçons de Simone Weil*, Paris, Éditions du Collège de France, 2019

DEJOURS, Christophe, « Travail vivant et accomplissement de soi », in Pierre Musso et Alain Supiot (dir.), *Qu'est-ce qu'un régime de travail réellement humain ?*, Paris, Hermann, 2018

HABERMAS, Jürgen, « Travail et interaction. Remarques sur la Philosophie de l'esprit de Hegel à Iéna », in HABERMAS, Jürgen, *La science et la technique comme « idéologie »*, traduit de l'allemand par Jean-René Ladmiraal, Paris, Gallimard, 1990

MÉDA, Dominique, « Une histoire de la catégorie de travail », in LAVIALLE, Christophe (dir.), *Repenser le travail et ses régulations*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2011

MOLINIER, Pascale, « Le care à l'épreuve du travail : Vulnérabilités croisées et savoir-faire discrets », in PAPERMAN, Patricia et LAUGIER, Sandra, *Le souci des autres : Éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011, pp. 339-357

SCHWARTZ, Yves, « Théories de l'action ou rencontres de l'activité ? », in BAUDOIN, Jean-Michel (dir.), *Théories de l'action et éducation*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 2001, pp. 67-91

6.5. Articles

AKOKA, Nathalie, BRICKA, Blandine et POUPART, Xavier, « Étonnants travailleurs. Voyager ensemble au cœur de l'activité », *La Revue des conditions de travail*, n° 9, septembre 2019

BOMMIER, Swann et VIORA, Mireille, « L'ancrage territorial des entreprises, un levier durable », *Revue Projet*, n° 370, 2019, pp. 63-70

BOURGEOIS, Bernard, « Travail et philosophie », allocution au colloque « Penser et réaliser la transformation du travail. L'apport de la démarche ergologique et de l'œuvre d'Yves Schwartz », octobre 2017 [en ligne]

BROCA, Sébastien, « Le *digital labour*, extension infinie ou fin du travail ? », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 32, 2017, pp. 133-144

CADET, Jean-Paul et MAHLAOU, Samira, « Conclusion : quelques aspects marquants de la démarche ergologique abordés au cours de la séance du séminaire », *Céreq échanges*, n°7, juillet 2018, pp. 94-103

CASTEJON, Christine, « Travail et Théorie critique [de Francfort] : une rencontre sans objet ? », *Travailler*, vol. 21, n° 1, 2009, pp. 81-88

CUSIN, Julien et FABRE, Catherine, « Proposition d'un modèle conceptuel du traumatisme vicariant appliqué à la gestion des ressources humaines : le cas des conseillers en accompagnement vers l'emploi », *Revue de gestion des ressources humaines*, vol. 104, n° 2, 2017, pp. 3-22

DEMBINSKI, Paul et SOISSONS, Hannah, « L'inaccessible réalité du travail. Une approche statistique », *Revue Projet*, n° 370, 2019, pp. 26-37

FAVEREAU, Olivier, « Rapport sur les modèles de gouvernance de l'entreprise. Évaluation et prospective des modèles actuels », Rapport pour l'OIT, 2018

GOMEZ, Pierre-Yves et JAEGGER, Marcel, « Le travail comme soin. Changer de perspective » (propos recueillis par Aurore Chaillou et Louise Roblin), *Revue Projet*, n°370, 2019, pp. 38-43

HILLENKAMP, Isabelle, « Mobilisations pour l'égalité et protection de l'environnement : une relation sous tension. L'expérience du Réseau Agroécologique des Femmes Agricultrices RAMA (Brésil) », *Actes de la recherche sur le développement durable*, n°1, 2021

IDE, Pascal, « Le burn-out : une maladie du don ? », *Nouvelle revue théologique*, vol. 137, n° 2, 2015, pp. 256-277

JUBÉ, Samuel, « Travail et normes comptables internationales : une question de justice sociale », *Revue internationale du travail*, vol. 159, n° 1, 2020, pp. 107-129

KAHN, William A., "Caring for the Caregivers: Patterns of Organizational Caregiving", *Administrative Science Quarterly*, vol. 38, n° 4, 1993, pp. 539-563

KEYSER (de), Véronique, « La politique du regard », *Le Travail Humain*, vol. 45, n°1, 1982

KPMG et Observatoire des Sociétés à mission, « Sociétés à mission. Bilan sur les pratiques des entreprises pionnières et recommandations », 2023

MÁRKUS, György, “Praxis and Poiesis: Beyond the Dichotomy”, *Thesis Eleven*, n° 15, 1986, pp. 30-47

MÉDA, Dominique, « Est-il possible de libérer le travail ? », *Le Philosophoire*, vol. 34, n° 2, 2010

MÉDA, Dominique, « Moïse Postone, Temps, travail et domination sociale, 2009, Éditions Mille et une nuits, Paris, 587 p. », *Revue Française de Socio-Économie*, vol. 6, n° 2, 2010, pp. 175-182

PETERSON, Ulla, DEMEROUTI, Evangelia, BERGSTROM, Gunnar, ASBERG, Marie et NYGREN, Ake, “Work characteristics and sickness absence in burnout and nonburnout groups: A study of Swedish health care workers”, *International Journal of Stress Management*, vol. 15, 2008, pp. 153-172

PHILIPPE, Marie-Dominique, « Travail, art, personne », *Aletheia*, n° 14, 1998

PRÉVOT-CARPENTIER, Muriel, « Du travail à l’activité », *Ergologia*, n° 22, décembre 2019

RENAULT, Emmanuel, « Reconnaissance et travail », *Travailler*, vol. 18, n° 2, 2007, pp. 119-135

RENOUARD, Cécile, COTTALORDA, Pierre-Jean, EZVAN, Cécile, et RIEU, Antoine, « Définir la juste valeur », *Revue Projet*, n° 366, 2018, pp. 64-70

RENOUARD, Cécile, « Fondements éthiques de la responsabilité politique de l’entreprise dans l’anthropocène : de la raison d’être à la responsabilité systémique », *Entreprises et histoire*, vol. 104, n° 3, 2021, pp. 164-183

ROBLIN, Louise, « La “double peine” des petits producteurs ruraux », *Revue Projet*, n° 370, 2019, pp. 6-11

ROBLIN, Louise, « Plaidoyer pour un travail juste et solidaire », *Revue Projet*, vol. 370, n° 3, 2019

SCHAUFELI, Wilmar B. et GREENGLASS, Esther R., «Introduction to Special Issue On Burnout And Health», *Psychology & Health*, vol. 16, n° 5, 2001, pp. 501-510

SCHWARTZ, Yves, « Un bref aperçu de l’histoire culturelle du concept d’activité », *@ctivités*, 2007, vol. 4, n° 2, pp. 122-133

- SCHWARTZ, Yves et ECHTERNACHT, Eliza, « Le corps-soi dans les milieux de travail : comment se spécifie sa compétence à vivre ? », *Corps*, vol. 6, n° 1, 2009, pp. 31-37
- SCHWARTZ, Yves, « Connaître et étudier le travail », *Le Philosophoire*, n° 34, 2010, pp. 71-78
- SCHWARTZ, Yves, « Entretien de la SELF avec Yves Schwartz », mené en décembre 2017 par Jean-Claude Sperandio et Annie Drouin
- SCHWARTZ, Yves, « Postface » (dossier « La démarche ergologique. Une contribution originale à la compréhension des relations entre la formation et l'emploi »), *Céreq Echanges* n° 7, juillet 2018, pp. 104-109
- SCHWARTZ, Yves, « Activité(s) et usages de soi : quel(s) « milieu(x) » pour l'humain ? », *Les Études philosophiques*, vol. 132, n° 1, 2020
- SEGRESTIN, Blanche, « La mission, un nouveau contrat social pour l'entreprise », *Esprit*, n° 3, 2018, pp. 90-101
- SÉHIER, Clément et ZACHARIE, Arnaud, « Mettre fin à la course au moins-disant social », *Revue Projet*, n° 366, 2018, pp. 42-53
- SOBEL, Richard, « “Le règne de la nécessité” borne-t-il l'émancipation sociale ? Deux lectures croisées de l'utopie communiste chez Marx », *Revue économique*, vol. 62, n° 2, 2011, pp. 187-214
- SOREL, Georges, « Les divers types de sociétés coopératives », *La science sociale*, n° 28, 1899, pp. 172-201
- VERNAY, Vincent, « Le travail est-il une marchandise ? Économie d'échanges réels versus économie monétaire de production », in LAVIALLE, Christophe, *Repenser le travail et ses régulations*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 2011, pp. 125-136
- WAHL, Élodie, « La “civilisation du travail” selon Simone Weil », *Sociologie du travail*, n° 47, 2005, pp. 518-532

6.6. Thèses et mémoires

LE BON, Thomas, « “La civilisation du travail” : réflexions sur les rapports entre travail et culture », thèse de doctorat de philosophie de l’Université Paris IV, dirigée par CRÉPON, Marc, soutenue le 7 janvier 2015

RIEU, Antoine, « À la recherche de la valeur perdue. Enquête sur les premières joint-ventures sociales créées en France », thèse de doctorat de sciences économiques de l’Université Paris Cité, dirigée par GUÉRIN, Isabelle et RENOUARD, Cécile, soutenue le 16 décembre 2022.

6.7. Articles de presse

MÉDA, Dominique, « La crise du Covid-19 nous oblige à réévaluer l’utilité sociale des métiers », *Pour l’éco*, 23 avril 2020

SUPIOT, Alain, « Seul le choc avec le réel peut réveiller d’un sommeil dogmatique », *Alternatives Économiques*, 21 mars 2020

7. Références générales et transversales

7.1. Textes internationaux

Conseil des droits de l’Homme des Nations unies, « 26/9 Élaboration d’un instrument international juridiquement contraignant sur les sociétés transnationales et autres entreprises et les droits de l’homme », 2014

UNDP (United Nations Development Programme), “Concept and measurement of human development. Human development report”, 1990.

UNDP, “The real wealth of nations: Pathways to human development. Human development report”, 2010

7.2. Ouvrages

ADORNO, Theodor, *Modèles critiques*, traduit par Marc Jimenez, Paris, Payot, 1984

ADORNO, Theodor et HORKHEIMER, Max, *Dialectique de la Raison*, traduit par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983

AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer*, t.1, *Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l’italien par Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1997

AGAMBEN, Giorgio, *Le temps qui reste. Un commentaire de l’Épître aux Romains*, traduit par Judith Revel, Paris, Rivages, 2000

AGAMBEN, Giorgio, *De la très haute pauvreté. Règles et formes de vie*, traduit par Joel Gayraud, Paris, Payot, 2011

ALEXANDRE, Jérôme et CUGNO, Alain, *Art, foi, politique : un même acte*, Paris, Hermann Éditeurs, 2017

ARENDT, Hannah, *Qu’est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par J. Tricot, Paris, Vrin, 1998

ASSMANN, Aleida, *Le temps est-il sorti de ses gonds ? Ascension et déclin du régime temporel de la modernité*, traduit de l’allemand par Clotilde Coueille, Paris, Éditions Petra, 2019

BECK, Ulrich, *La société du risque*, traduit de l’allemand par L. Bernardi, Paris, Aubier, 2001

BENJAMIN, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, traduit par Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 2009

BENJAMIN, Walter, *Pour une critique de la violence*, traduit de l’allemand par Antonin Wiser, Paris, Éditions Allia, 2019

BENJAMIN, Walter, *Le capitalisme comme religion*, traduit par Frédéric Joly, Paris, Payot, 2019

BENNETT, Oliver, *Cultural Pessimism. Narratives of Decline in the Postmodern World*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2001

BENSUSSAN, Gérard, *Le Temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, 2001

BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, Quadrige/PUF, 2007

BERMAN, Harold J., *Law and Revolution. The formation of the western legal tradition*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983

BILLETTER, Jean-François, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris, Éditions Allia, 2002

BLUMENBERG, Hans, *La légitimité des Temps modernes*, traduit de l'allemand par M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999

BOLLIER, David et HELFRICH, Silke (dir.), *Patterns of Commoning*, Amherst, The Commons Strategies Group, 2015

BOLTANSKI, Luc et THÉVENOT, Laurent, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, 1991

CALLON, Michel, LASCOUMES, Pierre et BARTHE Yannick, *Agir dans un monde incertain, essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001

CANGUILHEM, Georges, *La Connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965

CANGUILHEM, Georges, *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2002

CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999

CHRÉTIEN, Jean-Louis, *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris, Presses universitaires de France, 2007

CLAIRVAUX (de), Bernard, *Sur les degrés d'humilité et d'orgueil*, Paris, Éd. du Soleil levant, 1958

CLAIRVAUX (de), Bernard, *De la considération*, Paris, Cerf, 2010

CORIAT, Benjamin (dir.), *Le Retour des communs. La crise de l'idéologie propriétaire*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2015

CORNU, Marie, ORSI, Fabienne et ROCHFELD, Judith (dir.), *Dictionnaire des biens communs*, Paris, Presses universitaires de France, 2017

COUSIN, Victor, *Justice et Charité*, Paris, Didot, 1848

DARDOT, Pierre et LAVAL, Christian, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, t. 2, Paris, Éditions de Minuit, 1980

DEL VASTO, Lanza, *Techniques de la non-violence*, Paris, Denoël, 1971

DERRIDA, Jacques, *L'Université sans condition*, Paris, Galilée, 2001

DEWEY, John, *Démocratie et Éducation*, Paris, Tendances actuelles, 1970

DEWEY, John, *Reconstruction en philosophie*, traduit de l'anglais par Patrick Di Mascio, Paris, Université de Pau/Farrago/Léo Scheer, 2003

DIAMOND, Cora, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge (MA), MIT Press, 1991

DONATI, Pierpaolo, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Milano, Franco Angeli, 1986

ELKINGTON, John, *Cannibals With Forks: Triple Bottom Line of 21st Century Business*, Wiley, 1999

FLEURBAEY, Marc, *Manifeste pour le progrès social*, Paris, La Découverte, 2019

FLEURY, Cynthia, *Le soin est un humanisme*, Paris, Gallimard, 2019

FOESSEL, Michaël, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Seuil, 2012

FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975

FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, t. 4, Paris, Gallimard, 1994

FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992

GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, traduit par E. Sacre et P. Ricœur, Paris, Seuil, 1996

GANDHI, Mahatma, *Young India (1919-1922)*, Madras, Ganesan, 1924

GARRAU, Marie, *Care et attention*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014

- GILLIGAN, Carol, *Une voix différente. La morale a-t-elle un sexe ?*, traduit de l'anglais par Annick Kwiatek et Vanessa Nurock, Paris, Flammarion, 2019
- GOLDSTEIN, Pierre, *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*, Paris, Presses universitaires de France, 2011
- HABER, Stéphane, *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006
- HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, traduit par Jean-Marc Ferry, Paris, Fayard, 1987
- HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 2, *Critique de la raison fonctionnaliste*, traduit par Jean-Louis Schlegel, Paris, Fayard, 1987
- HABERMAS, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, traduit par Marc Buhot de Launay, Paris, Payot, 1993
- HABERMAS, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, traduit de l'allemand par Mark Hunyadi, Paris, Cerf, 1995
- HARDIN, Garrett, *La tragédie des communs*, traduit de l'anglais par Laurent Bury, Paris, Presses universitaires de France, 2018
- HEIDEGGER, Martin, *Essais et conférences*, traduit par André Préau, Paris, Gallimard, 1993
- HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, traduit de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2000
- HORKHEIMER, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, traduit de l'allemand par Claude Maillard et Sibylle Muller, Paris, Gallimard, 1974
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, traduit de l'allemand par André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris, Presses universitaires de France, 1975
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1979
- LATOUR, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991
- LATOUR, Bruno, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes*, Paris, La Découverte, 2012

LAURENT, Éloi, *Notre bonne fortune. Repenser la prospérité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017

LEMIEUX, Cyril, *La sociologie pragmatique*, Paris, La Découverte, 2018

LEROI-GOURHAN, André, *Le Geste et la Parole*, Paris, Albin Michel, 1964

LILLA, Mark, *L'esprit de réaction*, Paris, Desclée de Brouwer, 2019

LÖWITH, Karl, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, traduit de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan, Paris, Gallimard, 2002

LUHMANN, Niklas, *Systèmes sociaux. Esquisse d'une théorie générale*, traduit de l'allemand par Lukas K. Sosoe, Québec, Presses de l'université de Laval, 2010

LUKÀCS, Georg, *Histoire et conscience de classe*, traduit par K. Axelos et J. Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1960

MAINGUENEAU, Dominique, *L'Analyse du Discours. Introduction aux lectures de l'archive*, Paris, Hachette, 1991

MALEBRANCHE, Nicolas, *Traité de morale*, Paris, Flammarion, 1995

MARITAIN, Jacques, *Art et scolastique*, Paris, Librairie de l'Art Catholique, 1920

MATTÉI, Jean-François, *Heidegger et Hölderlin : Le Quadriparti*, Paris, Presses universitaires de France, 2001

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955

MOSÈS, Stéphane, *L'Ange de l'Histoire : Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992

MÜLLER-DOOHM, Stefan, *Jürgen Habermas. Une biographie*, traduit par Frédéric Joly, Paris, Gallimard, 2018

NEDELSKY, Jennifer, *Law's Relations. A Relational Theory of Self, Autonomy and Law*, New York, Oxford University Press, 2011

NIETZSCHE, Friedrich, *Généalogie de la morale. Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, vol. 11, traduction par Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1900

NUSSBAUM, Martha, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2007

NUSSBAUM, Martha, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009

NUSSBAUM, Martha, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Belknap Press, 2011

NUSSBAUM, Martha, *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, traduit par Sophie Chavel, Paris, Flammarion, 2012

OSTROM, Elinor, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Paris, De Boeck, 2010

PELLUCHON, Corine, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018

PIEPER, Josef, *Le loisir, fondement de la culture*, traduit de l'allemand par Pierre Blanc, Paris, Ad Solem, 2007

PIKETTY, Thomas, *Le capital au XXI^e siècle*, Paris, Seuil, 2013

PIKETTY, Thomas, *Capital et idéologie*, Paris, Le Seuil, 2020

POLANYI, Karl, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983

PROUDHON, Pierre-Joseph, *Deuxième mémoire sur la propriété. Œuvres complètes*, t. 11, Paris, Rivière, 1935

PROUST, Marcel, *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, 1954

PUTNAM, Hilary, *The Collapse of the Fact–Value Dichotomy and other Essays*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2002

RAWORTH, Kate, *La théorie du donut : l'économie de demain en 7 principes*, traduit par Laurent Bury, Paris, Plon, 2018

RICŒUR, Paul, *L'Idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997

RICŒUR, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000

RICŒUR, Paul, *Amour et justice*, Paris, Seuil, 2008

ROSA, Hartmut, *Accélération. Une critique sociale du temps*, traduit de l'allemand par Didier Renault, Paris, La Découverte, 2010

ROSA, Hartmut, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, traduit de l'allemand par Sacha Zilberfarb, Paris, La Découverte, 2018

ROSENZWEIG, Franz, *L'Étoile de la rédemption*, traduit par Jean-Louis Schlegel et Alexandre Derjanski, Paris, Seuil, 1982

SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, t. 1, *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960

SCHMITT, Carl, *The Concept of the Political*, Chicago, University of Chicago Press, 1996

SCHULHOFER, Stephen, *Unwanted Sex. The Culture of Intimidation and the Failure of Law*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000

SEN, Amartya, *Development as freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999

SEN, Amartya, *Repenser l'inégalité*, traduit par Paul Chemla, Paris, Seuil, 2000

SEN, Amartya, *L'idée de justice*, traduit par Paul Chemla et Éloi Laurent, Paris, Flammarion, 2010

SÉRIAUX, Alain, *Le droit naturel*, Paris, Presses universitaires de France, 1999

SHANI, Abraham, ALBERS MOHRMAN, Susan, PASMORE, William, STYMNE, Bengt ADLER, et Niclas (dir.), *Handbook of Collaborative Management Research*, Sage Publications, 2007

SIMONDON, Gilbert, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005

SMITH, Adam, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, traduit par Germain Garnier, Osnabrück, éd. Otto Zeller, 1966

SOREL, Georges, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris, Librairie des sciences politiques et sociales Marcel Rivière, 1919

SPINOZA, Baruch, *L'Éthique*, Paris, Gallimard, 1993

STENGERS, Isabelle, *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*, Paris, Seuil, 2002

STRAUSS, Leo, *Droit naturel et Histoire*, traduit de l'anglais par Éric de Dampierre et M. Nathan, Paris, Flammarion, 2023

STRAVINSKY, Igor, *Poétique musicale*, traduit par Myriam Soumagnac, Paris, Flammarion, 2011

TIROLE, Jean, *Économie du bien commun*, Paris, Presses universitaires de France, 2016

- TÖNNIES, Ferdinand, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, traduit par Niall Bond et Sylvie Mesure, Paris, Presses Universitaires de France, 2010
- TOULMIN, Stephen, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990
- TOURNAY, Virginie, *Penser le changement institutionnel. Essai sur la logique évolutionnaire*, Paris, Presses universitaires de France, 2014
- TRONTO, Joan, *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*, New York, Routledge, 1993
- VALÉRY, Paul, *Variété. Fragments des mémoires d'un poème*, Paris, Gallimard, 1957
- VALÉRY, Paul, *Cahiers*, II, Paris, Gallimard, 1974
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, traduit du portugais par Oiara Bonilla, Paris, Presses universitaires de France, 2009
- VOEGELIN, Eric, *Les religions politiques*, traduit par J. Schmutz, Paris, Le Cerf, 1994
- VOEGELIN, Eric, *La nouvelle science du politique*, traduit par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2000
- VOEGELIN, Eric, *Science, politique et gnose*, traduit par M. de Launay, Paris, Bayard, 2004
- WALZER, Michael, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, University Notre Dame Press, 1994
- WALZER, Michael, *Pluralisme et démocratie*, traduction collective, Paris, Éditions Esprit, 1997
- WEBER, Max, *Économie et société*, t. 1, *Les catégories de la sociologie*, traduit de l'allemand par Julien Freund, Paris, Plon, 1971
- WEBER, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit de l'allemand par Jacques Chavy, Paris, Plon, 1985
- WEBER, Max, *Le Savant et le politique*, traduit de l'allemand par Julien Freund, Paris, Plon, 1990
- WEBER, Max, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1991
- WEIL, Simone, *L'enracinement*, Paris, Gallimard, 1949

- WEIL, Simone, *La Source grecque*, Paris, Gallimard, 1953
- WEIL, Simone, *Attente de Dieu*, Paris, Fayard, 1966
- WEIL, Simone, *Œuvres complètes*, t.6, *Cahiers*, vol. 3, *Février 1942-juin 1942. La porte du transcendant*, Paris, Gallimard, 2002
- WEIL, Simone, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 2002
- WEIL, Simone, « *La personne et le sacré* », *Luttons-nous pour la justice – Manuel d'action politique*, Paris, Peuple libre, 2017
- XIFARAS, Mikhaïl, *La propriété : étude de philosophie du droit*, Paris, Presses universitaires de France, 2004
- YOUNG, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1990
- ZEMMOUR, Éric, *Le suicide français*, Paris, Albin Michel, 2014

7.3. Chapitres d'ouvrages

- ARISTOTE, « Les Politiques », traduit par Pierre Pellegrin, in ARISTOTE, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2022
- AUBERT, Isabelle, « Désaccord et consensus : Luhmann versus Habermas », in Loïc Nicolas et al., *La valeur du désaccord*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020, pp. 25-44
- BENJAMIN, Walter, « Sur le concept d'histoire », in BENJAMIN, Walter, *Œuvres III*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000
- BENJAMIN, Walter, « Trauerspiel et tragédie », in LÖWY, Michaël (dir.), *Romantisme et critique de la civilisation*, traduit de l'allemand par Christophe David et Alexandra Richter, Paris, Payot, 2010
- BÜTTGEN, Philippe, « Eschatologie, fin de l'histoire, ontologie de l'actualité. Sur quelques déplacements historiques et religieux chez Luther et Fichte », in BENOIST, Jocelyn et

MERLINI, Fabio (dir.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, pp. 61-90

CONTE, Emanuele, « Affectation, gestion, propriété. La construction des choses en droit médiéval », in NAPOLI, Paolo (dir.), *Aux origines des cultures juridiques européennes. Yan Thomas entre droit et sciences sociales*, École Française de Rome, 2013

COOLE, Diana et FROST, Samantha, « Introducing the New Materialisms » in COOLE, Diana et FROST, Samantha (dir.), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, Durham, Duke University Press, 2010

DAVID, Albert, « La recherche-intervention, cadre général pour la recherche en management ? », in LAUFER, Romain, HATCHUEL, Armand et DAVID, Albert, *Les nouvelles fondations des sciences de gestion : éléments d'épistémologie de la recherche en management*, Paris, Presses des Mines, 2012, p. 241-264.

FEDER KITTAY, Eva, « Une éthique de la pratique philosophique », in LAUGIER, Sandra (dir.), *Tous vulnérables ? Le care, les animaux et l'environnement*, Paris, Payot, 2012, pp. 123-171

FOUCAULT, Michel, "What is Enlightenment?", in Paul Rabinow (dir.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50

FOUCAULT, Michel, « Structuralisme et post-structuralisme », in FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits (1954-1988)*, Paris, Gallimard, 1994, p. 431-457

HACHE, Émilie, « "Tremblez, tremblez, les sorcières sont de retour !". Écrivaines, philosophes, activistes et sorcières écoféministes face au dérèglement climatique », in BEAU, Rémi et LARRÈRE, Catherine (dir.), *Penser l'Anthropocène*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, pp. 113-123

LAUGIER, Sandra, « L'autonomie et le souci du particulier », in JOUAN, Marlène et LAUGIER, Sandra (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et performances*, Paris, Presses universitaires de France, 2009

LAUGIER, Sandra, « L'éthique comme attention à ce qui compte », in CITTON, Yves, *L'économie de l'attention*, Paris, La Découverte, 2014, pp. 252-266

LIU, Michel, « La démarche de recherche-action : une rupture épistémologique », in ORBETELLI, Patrick (dir.), *Les questions de démocratie dans les transformations du monde actuel*, Paris, Champ social, 2021, pp. 77-101

MACKAAY, Ejan, « La propriété est-elle en voie d’extinction ? », in MACKAAY, Ejan (dir.), *Nouvelles technologies et propriété*, Actes du Colloque tenu à la Faculté de droit de l’Université de Montréal les 9 et 10 novembre 1989, Montréal, Thémis - Paris, Litec, 1991, pp. 217-247

OSTROM, Vincent et Elinor, “Public Goods and Public Choices”, in SAVAS, Emanuel S. (dir.), *Alternatives for Delivering Public Services Toward Improved Performance*, Boulder, Westview Press, 1977, pp. 7-49

PAPERMAN, Patricia, « Care, sensibilité et vulnérabilité », in PAPERMAN, Patricia et LAUGIER, Sandra (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 2005

RAÏD, Layla, « Iris Murdoch et Simone Weil : l’attention », in LEUR, Véronique et FRATH, Pierre (dir.), *Mélanges en l’honneur de René Daval*, EPURE – Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2019

SAINT VICTOR (de), Jacques, « Communaux (histoire du droit) », in CORNU, Marie, ORSI, Fabienne et ROCHFELD, Judith (dir.), *Dictionnaire des biens communs*, Paris, Presses universitaires de France, 2017

THOMAS, Yan, « L’extrême et l’ordinaire. Remarques sur le cas médiéval de la communauté disparue », in THOMAS, Yan, *Les Opérations du droit*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 2011

WEIL, Éric, « Du droit naturel », in WEIL, Éric, *Essais et Conférences*, Paris, Vrin, 1991

WEIL, Simone, « L’amour de Dieu et le malheur », in DUMONT, Martin et ZACCAÏ-REYNEERS, Nathalie (dir.), *Penser le soin avec Simone Weil*, Paris, Presses universitaires de France, 2018

ZASK, Joëlle, « Sortir hors de soi », in ZASK, Joëlle, *La Voix et la Vertu*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, pp. 397-416

7.4. Articles

ANGELLA, Marco, « Axel Honneth, Reification and “Nature” », *Radical Philosophy Review*, vol. 22, n°1, 2019, pp. 1-30

BARTHE, Yannick, BLIC (de), Damien, HEURTIN, Jean-Philippe, LAGNEAU, Eric, LEMIEUX, Cyril, LINHARDT, Dominique, MOREAU DE BELLAING, Cédric, RÉMY, Catherine et TROM, Dany, « Sociologie pragmatique : mode d’emploi », *Politix*, vol. 103, n° 3, 2013, pp. 175-204

BEINER, Ronald, “Walter Benjamin’s Philosophy of History”, *Political Theory*, vol.12, n° 3, 1984

BRUNI, Luigino et ZAMAGNI, Stefano, « The ‘Economy of Communion’: Inspirations and Achievements », *Finance & Bien Commun*, vol. 20, n° 3, 2004, pp. 91-97

BRUNI, Luigino, « Les relations en tant que biens », *Revue du MAUSS*, vol. 47, n° 1, 2016, pp. 45-63

CALLON, Michel, « Éléments pour une sociologie de la traduction », *L’Année sociologique*, n° 36, 1986, pp. 169-208

CARRÉ, Louis, « Travail et reconnaissance dans la Phénoménologie de l’esprit de Hegel. Retour sur un épisode de philosophie sociale allemande », *Mosaïque. Revue de jeunes chercheurs en SHS*, Lille, n° 8, 2013

COLEMAN, James Samuel, « Social capital in the creation of human capital », *American Journal of Sociology*, n° 94, 1988, pp. 95-120

DUPUIS, Michel, « L’attention et l’amour de l’Ordre dans la morale de Malebranche », *Les Études philosophiques*, vol. 120, n° 1, 2017

FABRE-MAGNAN, Muriel, « Le statut juridique du principe de dignité », *Droits*, n° 58, 2013

FOUCAULT, Michel, « Qu’est-ce que les Lumières ? », *Le Magazine littéraire*, n° 207, 1984, pp. 35-39

FUKUYAMA, Francis, « La fin de l’histoire ? », *Commentaire*, vol. 12, n° 47, 1989

- GIRAUD, Gaël, RENOARD, Cécile, L'HUILLIER, Hélène, MARTINIÈRE (de la), Raphaële et SUTTER, Camille, « Relational capability : a multidimensional approach », *Essec Working paper* 1306, Centre de recherche de l'Essec, 2013
- GREY, Thomas C., « The Desintegration of Property », *Nomos (Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy)*, n° 22, New York, New York University Press, 1980, pp. 69-87
- GUI, Benedetto, « Éléments pour une définition de l'économie communautaire », *Notes et documents de l'Institut International Jacques Maritain*, n° 19-20, 1987, pp. 33-42
- HARAWAY, Donna, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, vol. 14, n° 3, 1988, pp. 575-599
- KARSENTI, Bruno, « Ce qui dépend de nous. Sciences sociales, politique et crise du présent », *Politika*, 2022
- KERBIRIOU, Carole, « La place de l'affectivité dans la relation de soins », *Jusqu'à la mort accompagner la vie*, vol. 145, n° 2, 2021, pp. 91-100
- LASIDA, Elena, « Une anthropologie des relations », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 111, n° 2, 2023, pp. 215-227
- LAURENT, Éloi, « L'État social-écologique : généalogie, philosophie, applications », *L'Économie politique*, vol. 83, n° 3, 2019, pp. 18-30
- LAURENT, Éloi, « Un État social-écologique pour la transition du bien-être », *Regards croisés sur l'économie*, vol. 26, n° 1, 2020, pp. 123-132
- LHUILIER, Gilles, « L'homme masque. Sur la dimension anthropologique du droit », *Methodos*, n° 4, 2004
- LHUILIER, Gilles, « Les œuvres d'art, *res sacrae* ? », *Revue de la recherche juridique. Droit prospectif*, n° 2, 1998, pp. 513-560
- LÖWY, Michael, « Temps messianique et historicité révolutionnaire chez Walter Benjamin », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, Presses de Sciences Po, n° 117, 2013
- NAPOLI, Paolo, « Indisponibilité, service public, usage. Trois concepts fondamentaux pour le "commun" et les "biens communs" », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 27, 2014, pp. 211-233

NEYRAT, Frédéric, « La matière sombre. Courte étude sur les nouveaux matérialismes et leur sombre revers », *Lignes*, vol. 51, n° 3, 2016

OXFAM, « La loi du plus riche. Pourquoi et comment taxer les plus riches pour lutter contre les inégalités », janvier 2023

PORTER, Doug et CRAIG, David, “The third way and the third world: poverty reduction and social inclusion in the rise of ‘inclusive’ liberalism”, *Review of International Political Economy*, vol. 11, n° 2, 2004, pp. 387-423

REBER, Bernard, « Théorie politique et représentation. Une autre histoire du progrès », *Raisons politiques*, n° 4, 2001, pp. 188-198

SCHLAGER, Edella et OSTROM, Elinor, “Property-Rights Regimes and Natural Resources: A Conceptual Analysis”, *Land Economics*, n° 68, 1992, pp. 249-262

SOREL, Georges, « Idées socialistes et faits économiques au XIX^e siècle », *La revue socialiste*, n° 35, 1902, pp. 294-318

The economy of Francesco, “Final statement and common commitment”, 2020

The economy of Francesco, “Final statement”, 2022

ULHANER, Carole, « Relational Goods and Participation. Incorporating Sociality into a Theory of Rational Action », *Public Choice*, n° 62, 1989, pp. 253-285

VATTIMO, Gianni, « Heidegger et les poètes », traduit de l’italien par Martin Rueff, *Po&sie*, 2007/4, n° 122-123, pp. 226-234

7.5. Thèses et mémoires

LARMINACH, Florian, « Histoire de la “fin de l’Histoire” », thèse de doctorat de philosophie de l’Université de Lorraine, sous la direction de BOURIAU, Christophe, soutenue le 26 novembre 2021

7.6 Articles de presse

MOREL, Sylvie, « Principes médicaux ou critères économiques : quand le système de soins choisit ses morts », *The Conversation*, 19 mai 2020

SABOT, Philippe, « La santé de chacun dépend de notre capacité à prendre soin des autres », *The Conversation*, 15 novembre 2020

Annexe A : note d'intention de la recherche-action TTE

Objectif

Proposition aux organisations intéressées par un partenariat

Le processus de recherche-action collective au sein du Ceras et avec ses partenaires est actif depuis 2013. Il a mené à un premier colloque en 2014 au Centre Sèvres (« Quelle justice sociale à l'heure de la transition énergétique ? »), et un deuxième en février 2017 (« Réduire les inégalités, une exigence écologique et sociale »). Ce dernier avait rassemblé plus de 600 personnes au Conseil économique, social et environnemental (Cese), et avait donné l'occasion aux organisations participant au processus de faire émerger une parole commune : « Repenser les inégalités face au défi écologique⁹⁴⁶ ».

Ce processus était né d'un double constat :

- 1) *l'ampleur du défi écologique* met en péril la survie même de l'humanité, ce qui rend urgente la transition de notre modèle économique,
- 2) *les préoccupations de court terme obstruent l'espace médiatique et politique.*

Depuis plusieurs années, la *Revue Projet* éditée par le Ceras contribue à animer le débat sur ces questions.

De là s'était affirmée une double conviction :

- 1) *La transition sera écologique ET sociale ou ne sera pas.* Pour des raisons éthiques évidentes, mais aussi pour des raisons d'acceptabilité politique, on ne sauvera pas la planète sur le dos des vivants. Plus encore que d'opérer la transition « sans sacrifier le

⁹⁴⁶ Déclaration commune à lire en ligne : <<https://www.revue-projet.com/articles/2017-02repenser-les-inegalites-face-au-defi-ecologique/>> (consulté le 12 mars 2021).

social », la transition doit être l'occasion de remettre la justice sociale au cœur d'un projet de société.

- 2) *N'attendons pas l'impulsion de la transition d'en haut !* Car elle suppose des modifications culturelles profondes que les États seuls ne sauraient impulser. Et ces derniers, mis en concurrence, sont enfermés dans un jeu de contraintes qui les mène à l'immobilisme. Ils ne seront à la hauteur du défi que si la société elle-même les y oblige.

En continuité avec ce processus, nous entendons prolonger la collaboration avec le plus grand nombre d'associations dont les organisations syndicales, car cette troisième recherche-action vise à réfléchir sur le travail dans la transition écologique. Cela se fera en partenariat avec l'Organisation Internationale du Travail (dont on fêtera le centenaire en 2019), dans le cadre de son initiative « The future of work. Labor after *Laudato si'* » à laquelle le Ceras participe. Cette démarche conduirait à l'organisation d'un colloque en mai 2019. Construit sur deux ou trois jours, ce colloque réunira universitaires, professionnels, politiques, ONG, syndicats, et spécialistes des médias. Surtout, il sera l'occasion d'enregistrer les résultats et convictions du *processus de recherche-action collectif* que nous proposons *dès mars 2018*.

Précisions sur le thème de réflexion :

La finitude des ressources, les dérèglements climatiques, et l'urgence écologique qui en découle impliquent de penser d'autres manières de travailler, voire de redéfinir le travail, au-delà du seul critère de la production. Dans cette optique, il s'agit de mettre en avant la dimension humaine de l'activité, sans sens, et les liens (sociaux et avec la Terre) qui y sont en jeu. Une place de choix sera donnée à l'éclairage de la doctrine sociale de l'Église, mais l'enjeu sera de la faire dialoguer avec d'autres perspectives et disciplines.

À partir des thèmes de chaque rencontre (cf. Agenda), nous pourrions viser la rédaction d'un constat commun, à l'échelle internationale, et de propositions de politiques publiques, à l'échelle française.

Ce que nous proposons

Notre proposition vise à offrir aux acteurs et aux associations de la société civile **un espace** :

- **Pour se former** sur une problématique aux entrées multiples,
- **Pour échanger** à la fois entre nous et avec d'autres sphères (entreprises, recherche...),
- **Pour nous situer** sur cet enjeu qui engage notre responsabilité collective et clarifier ou modifier nos discours et/ou nos pratiques.

Elle comporte deux volets sur 2018-2019 mais vue l'ampleur du défi, elle est de nature à trouver des prolongements selon les desiderata des organisations participantes.

1. Un processus de formation et d'échange propre aux acteurs et organisations de la société civile

Des réunions d'une demi-journée par mois, pendant l'année et demie qui nous sépare de mars 2019 (dont deux rassembleront également les partenaires internationaux). Ces réunions nous permettront de faire le point des savoirs et d'aider les différentes structures à se situer sur une dizaine de questions qui structurent le débat « travail et transition écologique ».

Le processus est organisé autour de **quelques principes** :

- *Un engagement* : être prêt à prendre toute la mesure de l'enjeu socio-économique et des incidences pratiques ou politiques pour sa structure.
- *La continuité des participants* : les questions abordées sont liées entre elles et le processus doit pouvoir *capitaliser* les informations ou débats des séances précédentes ; la présence régulière est essentielle pour avancer.
- *Deux ou trois personnes en responsabilité* (bénévoles ou salariés) devraient être mandatées, par chaque organisation, afin :
 - De permettre un échange entre les personnes engagées sur les implications potentielles pour leur association, syndicat...
 - De maximiser les chances que le processus ait une incidence pour la structure.

- *L'alternance d'interventions* de chercheurs, de débats entre acteurs (ONG, entreprises, pouvoirs publics), *d'échanges* entre les participants *et de temps réflexifs* propres à chaque structure participante pour en tirer des leçons.
- *Le souci constant du rôle de la société civile* comme force de proposition et acteur d'une transition écologique.
- *L'élaboration d'outils synthétiques* préparatoires aux journées : « les essentiels » sur les grands thèmes abordés, qui pourront être diffusés au sein des structures. La *Revue Projet* sera également mobilisée (cf. n°361 « Je travaille donc j'existe ? », numéro d'octobre 2018 et un numéro en 2019).
- *L'élaboration d'un référentiel commun* à tous les acteurs, socle sur lequel pourront s'appuyer les réflexions du colloque.
- *Un possible accompagnement des associations partenaires* par le Ceras : identification des attentes, reprise après chaque session des incidences possibles pour la structure, bilan d'étape à l'issue du processus.

2. Devenir partenaire du colloque

Chaque structure impliquée dans le processus sera considérée, si elle le souhaite, comme partenaire du colloque international de mai 2019. Des temps spécifiques seront aménagés pour des échanges croisés entre acteurs d'horizons différents.

3. Un accompagnement qui pourra se prolonger au-delà de 2019

Le processus collectif de recherche-action dure depuis 2014, et pourra être amené à se prolonger encore au-delà du colloque de 2019. En effet, en fonction des attentes ou envies exprimées par les structures participantes à l'issue du processus, des prolongements pourront être envisagés : pérennisation de la dynamique collective, autre thématique, formations idoines, élaboration d'outils de sensibilisation, débats à partir des questionnements des acteurs dans la *Revue Projet*, projets de recherche, accompagnement de la structure dans l'évolution de ses discours et stratégies...

À qui est destinée cette proposition ?

Notre constat : la question de la transition écologique reste en grande partie le monopole des associations environnementales, avec souvent une base sociale limitée. Sans nier l'importance du sujet, les grandes organisations de la société civile ont eu tendance à déléguer son traitement aux ONG spécialisées, ou à s'en emparer de façon très segmentée. D'où notre souhait d'accompagner des acteurs ayant en commun :

- Un ancrage social, soucieux du « bien vivre commun », en particulier pour les plus fragiles,
- Un cœur de métier non centré sur les questions environnementales,
- Le souci du sort de la planète,
- La recherche d'une approche non dogmatique sur ces questions

Annexe B : liste des partenaires de la recherche-action TTE

Aggiornamenti sociali	Une revue italienne fondée par des jésuites en 1950. Elle aborde des questions de la vie sociale, politique et ecclésiale, en articulant foi et justice chrétiennes. <i>Partenaire international.</i>
Bureau d'analyse sociétale pour une information citoyenne (Basic)	Une association qui analyse les modes de production et de consommation, leurs impacts sociaux et environnementaux, et évalue les coûts sociétaux liés à ces impacts. <i>Partenaire français.</i>
Catholic Agency For Overseas Development (CAFOD)	L'agence de développement officielle de l'Église catholique d'Angleterre et du Pays de Galles. <i>Partenaire international.</i>
CCFD-Terre solidaire	Acteur historique du changement dans plus de 63 pays, le CCFD-Terre Solidaire œuvre pour que chacun voie ses droits fondamentaux respectés : manger à sa faim, vivre de son travail, habiter dans un environnement sain, choisir là où construire sa vie... Son engagement prend racine dans la pensée sociale de l'Église. <i>Partenaire français.</i>
Centre de recherche et d'action pour la paix (Cerap)	Constitué d'un institut universitaire jésuite (Institut de la Dignité et des Droits Humains, IDDH) et d'un Pôle social (Action social en milieu urbain, ASMU), le Cerap œuvre à « former tout l'être humain et tout être humain pour le service des autres ». <i>Partenaire international.</i>
Centro Intereclesial de Estudios Teológicas y Sociales – ACT Alliance	Le CIEETS est une organisation œcuménique nicaraguayenne, qui cherche à transformer les situations d'injustice sociale et de pauvreté par la mise en œuvre de projets de formation biblique et de développement communautaire, en mettant l'accent sur le soin

	de la Création par l'homme. Le CIEETS est membre de l'Alliance ACT, un réseau œcuménique de 144 Églises travaillant dans 100 pays pour un changement durable dans la vie des personnes pauvres et marginalisées, sans discrimination de croyance, d'orientation sexuelle ou de nationalité. <i>Partenaire international.</i>
CIAS por la paz	Œuvre sociale de la Compagnie de Jésus au Mexique, le CIAS rassemble jésuites et laïcs qui, face à la violence, se sont sentis appelés à contribuer à la construction de la paix. Depuis 2013, ils ont mené plusieurs enquêtes et programmes sociaux visant à reconstruire le lien social, la confiance, dans la tradition d'apostolat social des jésuites. <i>Partenaire international.</i>
Confédération française des travailleurs chrétiens (CFTC)	La CFTC est une confédération de syndicats de salariés français créée en 1919, qui se réfère à la doctrine sociale de l'Église. Elle compte aujourd'hui 140 000 adhérents. À la fois la Confédération nationale, la fédération Métallurgie de la CFTC et sa branche des Yvelines ont participé à la recherche-action. <i>Partenaire français.</i>
Greenfaith	Une coalition interconfessionnelle pour l'environnement qui collabore avec des lieux de culte, des écoles religieuses et des personnes de toutes les confessions pour les aider à devenir de meilleurs « gardiens de l'environnement ». <i>Partenaire international.</i>
Indian Social Institute (ISI)	L'ISI est un centre jésuite fondé en 1951, aujourd'hui établi à New Delhi. L'institut cherche à construire une société indienne juste, humaine, laïque et démocratique dans laquelle les communautés pauvres et marginalisées ont accès à l'égalité, la dignité, la liberté, la justice, la paix et l'harmonie. Il s'est engagé à promouvoir la transformation sociale par le biais de travaux de recherche, de formation et d'action, de publication et de plaidoyer pertinents pour le développement intégral des communautés marginalisées (intouchables, femmes, minorités, travailleurs sans-terre...). <i>Partenaire international.</i>

<p>Institut Veblen pour les réformes économiques</p>	<p>L'Institut Veblen œuvre pour une société soutenable dans laquelle le respect des limites physiques de la planète va de pair avec une organisation sociale plus solidaire et une économie plus démocratique qu'aujourd'hui. Le pari de l'Institut est d'établir des ponts entre les trois champs que sont la réflexion académique sur l'économie, la définition des politiques publiques et l'expertise technique sectorielle. <i>Partenaire français.</i></p>
<p>Institute of Environmental Science for Social Change (IESSC)</p>	<p>L'IESSC est un institut jésuite philippin qui promeut la durabilité environnementale et la justice sociale dans le Pacifique asiatique. Il contribue à renforcer les capacités scientifiques qui suscitent l'engagement des citoyens, permettant une réflexion sur notre manière de vivre dans le monde, et de renouveler notre approche spirituelle. <i>Partenaire international.</i></p>
<p>International Catholic Migration Commission (ICMC)</p>	<p>L'ICMC est une ONG, fondée en 1951 à la suite du déplacement massif provoqué par la Seconde Guerre mondiale. Initiée par les efforts conjoints du pape Pie XII, du futur Paul VI et du laïc américain James J. Norris, la Commission été créée pour coordonner le travail des organisations catholiques qui répondent aux besoins des migrants, des réfugiés et des personnes déplacées, et qui défendent leurs intérêts auprès des institutions intergouvernementales et gouvernementales. <i>Partenaire international.</i></p>
<p>International Young Christian Workers (IYCW)</p>	<p>L'IYCW est une OING de jeunes travailleurs et travailleuses, active dans plus de 50 pays à travers le monde. Il s'agit d'un mouvement par, pour et avec les jeunes travailleurs, hommes et femmes, âgés de 15 à 30 ans. Reposant sur la participation des jeunes à la prise de décisions à tous les niveaux, elle vise à les former, les encourager à prendre des responsabilités, agir pour l'amélioration des conditions de travail et de vie, et créer une société interculturelle où la solidarité et la justice prévalent. <i>Partenaire international.</i></p>

Jeunesse ouvrière chrétienne France (Joc)	La Joc est un mouvement d'éducation populaire dont les jeunes eux-mêmes sont responsables : son projet éducatif est basé sur l'action et la responsabilisation. Elle donne des clés aux jeunes pour mieux comprendre le monde et pour s'engager dans la société. <i>Partenaire français.</i>
Mouvement chrétien des cadres et dirigeants (MCC)	Le MCC est un mouvement apostolique de laïcs. Il s'adresse aux cadres et dirigeants engagés dans le monde économique, mais aussi à toute personne exerçant des responsabilités dans la société. Il aide ses membres à vivre l'Évangile dans leur vie professionnelle. Il cherche à construire une société solidaire, en réfléchissant aux manières de réguler le monde économique au service du bien commun. <i>Partenaire français.</i>
Mouvement rural de la jeunesse chrétienne (MRJC)	Le MRJC œuvre pour l'animation et la valorisation des territoires ruraux, en proposant aux jeunes ruraux de 13 à 30 ans de se réunir en équipe à l'échelle d'une ou plusieurs communes afin d'agir ensemble sur leur lieu de vie. Les membres du MRJC organisent donc événements locaux, séjours éducatifs, échanges internationaux et espaces d'échange sur des sujets de société. <i>Partenaire français.</i>
Ressources humaines sans frontières (RHSF)	RHSF est une ONG française, créée en 2006 par des professionnels de la RSE et des RH. Sa mission est de promouvoir les droits de l'Homme au travail dans toute la chaîne de sous-traitance, en France et dans le monde. Pour que chacun puisse travailler dignement, RHSF développe des projets-pilotes associant l'ensemble des parties-prenantes et partage ses méthodologies, outils et connaissances avec tous (entreprises, acteurs publics, syndicats, consommateurs...). <i>Partenaire international.</i>
Secours catholique – Caritas France	Au SC-CF, plus de 68 000 bénévoles et près de 1 000 salariés agissent contre la pauvreté et en faveur de la solidarité, en France et dans le monde. En tant que service de l'Église catholique qui a pour mission de soutenir les plus fragiles, l'association – créée en

	1946 – se mobilise sur le territoire hexagonal et outre-mer et apporte son soutien dans plus de 70 pays et territoires en lien avec le réseau mondial Caritas Internationalis. Le Secours Catholique s'attaque à toutes les causes de pauvreté, d'inégalités et d'exclusion. <i>Partenaire français.</i>
Territoires zéro chômeur de longue durée (TZCLD)	TZCLD porte une expérimentation visant à montrer qu'il est possible à l'échelle d'un territoire, sans surcoût pour la collectivité, de proposer à tout chômeur de longue durée qui le souhaite un emploi à durée indéterminée en développant des activités utiles et non concurrentes des emplois existants. <i>Partenaire français.</i>
Uniapac, International Christian Union of Business Executives	Fédération d'Associations patronales chrétiennes, l'Uniapac est un lieu de rencontre international pour 45.000 chefs d'entreprise chrétiens de plus de 40 pays d'Europe, d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie. <i>Partenaire international.</i>

L'ONG environnementale 350.org était partenaire du colloque, sans avoir participé au processus de recherche-action, tout comme l'ONG de développement Oxfam et le Réseau Action Climat.

Annexe C : calendrier des rencontres (partenaires français)

Date	Intervenants	Thème	Présentation par une structure	Livable(s)
29/03/2018	Louise Roblin	Lancement	Ceras : le travail dans la transition écologique.	<ul style="list-style-type: none"> - Clarification de l'horizon. - Choix des trois questions du colloque. - Construction du réseau international + du comité scientifique.
14/05/2018	<ul style="list-style-type: none"> - Cyril Cosme - Michel Griffon 	<ul style="list-style-type: none"> - Panorama mondial du travail et des travailleurs. - Quel lien entre dégradation de la nature et conditions de travail ? 	Joc : le travail digne.	<ul style="list-style-type: none"> - Accord sur les définitions. - Accord sur la thématique des 3 jours du colloque.
05/06/2018	<ul style="list-style-type: none"> - Arnaud du Crest - Paul Dembinski 	<ul style="list-style-type: none"> - Prendre au sérieux les limites de la planète : comment est-ce que cela affecte le secteur de l'industrie ? - Le monde au travail – tour d'horizon statistique. 	Secours catholique : « activités valorisées »	<ul style="list-style-type: none"> - Élaboration d'une proposition d'intervenants en plénière.
19-20/06/2018 Rencontre internationale			Tous les partenaires internationaux	<ul style="list-style-type: none"> - Premières réflexions sur un constat commun (international). - Liste d'intervenants (Français et internationaux) en plénière + ateliers.
21/09/2018	<ul style="list-style-type: none"> - Marcel Jaeger 	<ul style="list-style-type: none"> - Quelles propositions pour valoriser les activités utiles mais non marchandes ? 	<ul style="list-style-type: none"> - Retour du séminaire international - CFTC : défendre le 	<ul style="list-style-type: none"> - Proposition de plan de colloque.

		L'exemple du travail social.	travail humain dans un écosystème	- Choix des intervenants en ateliers
22/11/2018	- Clément Séhier - Christophe Alliot	- En quoi est-ce que l'allongement et l'éclatement des chaînes mondiales de valeur invisibilisent l'impact social et écologique de notre modèle économique ? - Exemple de la filière du papier	- CCFD : Focus sur la loi sur le devoir de vigilance des multinationales.	- Liste finale des ateliers. - Réflexions sur le socle commun.
12/12/2018	- Bernard Perret	- Transitions écologique et numérique : quel imaginaire collectif pour prendre en compte les limites de la planète ?		
24-25/01/2019 Rencontre internationale		- Exercice de construction de futurs souhaitables	- Tous les partenaires internationaux	- Rédaction du socle commun (première mouture du Manifeste).
20/02/2019		- Lutttes sociales et conflits environnementaux : quelle radicalité dans la transition vers un travail solidaire et écologique ?	- MRJC : le travail des jeunes en monde rural	- Accord sur le constat commun. - Deuxième mouture du Manifeste.
25/04/2019		- Le travail comme horizon commun : une réalité à construire en collectif.	-	Finalisation de l'organisation.
23-24-25/05/2019 Colloque international				

Annexe D : les trois questions directrices de la recherche-action

TTE

1. « Clameur de la terre », « clameur des pauvres » : quelles sont les réalités du travail en termes écologiques et sociaux ?

Au commencement de notre démarche est la prise de conscience conjointe du danger dans lequel se trouve la « maison commune » — elle est « sœur notre mère la terre » (*Laudato si'* §1) — et de la souffrance sociale liée au travail. Ces deux enjeux, s'ils sont à première vue distincts, peuvent être pensés ensemble pour deux raisons. D'abord, les dysfonctionnements du système économique se manifestent autant par des souffrances sociales qu'au travers d'une destruction de l'environnement. Ensuite, l'inscription plus lisible des activités humaines dans les limites de la planète appelle une redéfinition du sens du travail.

Le constat premier est donc le suivant : les limites de la planète et les enjeux sociaux et écologiques exigent une transformation radicale du travail tel que nous le vivons aujourd'hui. La façon dont fonctionne notre système économique – et donc dont notre force de travail est employée – est à l'origine d'une clameur de la terre et d'une clameur des pauvres, que le pape nous invite à écouter en même temps.

Pour se mettre à l'écoute de ces clameurs dans le monde du travail à l'échelle mondiale, il importe de dépeindre cette réalité très hétérogène, d'identifier les lieux où la dignité humaine et l'environnement sont blessés, en portant notre attention :

- À ceux qui souffrent du fait de l'organisation sociétale du travail :
 - ceux qui sont loin du marché de l'emploi et qui perdent l'impression d'exister socialement,
 - ceux qui sont précarisés, et forcés, par manque de ressources, de consacrer leur temps à un travail aux conditions indignes,

- ceux qui souffrent de « conflits de critères⁹⁴⁷ », même dans les secteurs d'emplois les plus protégés.
- Et tout particulièrement à ceux qu'Éloi Laurent appelle des « sentinelles de l'environnement » : les paysans du Sud aux prises avec la désertification, les pêcheurs artisanaux qui voient les mers se dépeupler, tous ceux qui œuvrent dans un cadre pollué, y compris parfois des enfants, dans les mines, dans l'industrie du vêtement, de la chimie, du nucléaire, etc. Ceux qui pâtissent dans leur chair et leur dignité des effets de la crise écologique.

Comment se manifestent les deux types de clameurs, au travail ? En quoi sont-elles liées ? Quelles en sont les racines communes ?

Notre cadre de référence est celui développé par l'économiste britannique Kate Raworth (*Doughnut Economy*) : l'économie, dont l'activité de travail, doit se penser à l'intérieur d'un doughnut imaginaire, dont la bordure intérieure représente la base sociale à fournir à tout être humain, et la bordure extérieure, le plafond environnemental (consommation des ressources, pollutions, etc.) à ne pas dépasser.

2. Se concentrer sur l'essentiel : comment replacer l'activité humaine dans les limites de la planète ?

Si le travail se doit d'être repensé du fait de la transition écologique, il n'en reste pas moins un lieu de reconnaissance sociale, de lien avec les autres, avec le monde, d'expression de soi, et la source quasiment unique de notre capacité de consommation. Mais nous lui en demandons tellement que nous finissons par ne nous définir que par lui. Cela pose un problème d'autant plus important que la pression du chômage et de la précarité, contraignant souvent à renoncer aux aspirations initiales, sont sources de questionnements de sens profond. Et s'il s'agissait de lutter pour l'emploi de tous et, dans le même temps, de permettre à chacun de ne pas miser sa vie entière sur l'obtention d'un emploi stable⁹⁴⁸ ?

En corollaire, il importe de réfléchir aux moyens concrets pour replacer le travail humain dans les limites de la planète. Que l'emploi soit devenu une fin en soi, voilà en effet un premier

⁹⁴⁷ Référence aux travaux d'Yves Clot (en particulier *Le travail à cœur. Pour en finir avec les risques psychosociaux*, Paris, La Découverte, 2015). Ce dernier développe l'idée qu'une grande part de la souffrance au travail découle du manque de lieux pour débattre, en particulier pour discuter des critères d'un travail bien fait, et des moyens à mettre en œuvre pour le faire correctement.

⁹⁴⁸ Voir *Revue Projet* n° 361 : « Je travaille donc j'existe ? »

obstacle à l'encastrement du travail dans les limites de la planète. Il y a de fait subordination de l'écologie et de la solidarité à la recherche et la création d'emplois. Pour vraiment inscrire le travail dans les limites de la planète, il faudra également considérer les questions de l'allongement des chaînes de valeur, la complexification des processus de production, l'éclatement juridique et comptable des entreprises, de leur valeur et de leur responsabilité, et l'invisibilisation qui s'ensuit pour les actionnaires, les consommateurs et bien des acteurs au sein même de l'entreprise quant à l'incidence de leur agir sur les hommes et l'environnement, en bout de chaîne. De façon générale, il s'agira de défendre l'idée de la *décomplexification* des processus de production.

La valorisation de la notion de *soin* (des autres et de la planète) englobe tous ces objectifs, et conduirait à deux conséquences. D'une part, la reconnaissance de toute une part du « travail invisible » (bénévole, domestique, etc.) allant dans ce sens – et donc une dissociation effective entre travail et économie. D'autre part, la réorientation des emplois qui mettent à mal la « maison commune ».

À partir de ces réflexions, nous voulons ouvrir quatre pistes :

- 1) « Réencastrer » l'économie dans le doughnut social et environnemental. Cette idée est inspirée des travaux de Karl Polanyi, qui constate dans *La grande transformation* le fait que le marché se soit « désencastré » de la société, pour devenir autonome et dérégulé.
- 2) Déliaison travail et économie, pour que toute la capacité créatrice, la reconnaissance sociale, le sentiment d'utilité, la dignité même ne dépendent pas entièrement et uniquement de l'obtention d'un emploi stable.
- 3) Identifier ce qui fait obstacle à une inscription du travail dans les limites de la planète.
- 4) Entamer une réflexion sur une autre manière de valoriser les activités humaines, en privilégiant celles qui sont « utiles », socialement et écologiquement. Comment expliquer en effet que certains emplois, destructeurs, soient autant rémunérés ? Cela implique une réflexion actualisée sur les droits sociaux, ainsi que sur une sécurité sociale *et écologique* (Eloi Laurent).

3. Le travail comme horizon *commun* : comment agir pour construire collectivement une économie relationnelle et sensée ?

Le constat, à l'échelle internationale, est le suivant : certains aspects du travail tuent, ou aliènent (sous-traitance, travail domestique non reconnu, conditions de travail indignes, mauvaise

répartition de la valeur le long de la chaîne de production, chômage, etc.) ; et de nombreuses propositions sont faites pour que le travail soit créateur de sens (responsabilité du donneur d'ordres, nouveaux modes de management, revenu minimum, revenu de base, État employeur en dernier ressort, débats de normes/conflits de critères, chaînes de production courtes, etc.). A ces propositions s'ajoutent la conscience et l'aspiration croissante des jeunes générations au travail qui relie à soi, aux autres et à la nature.

Mais ce double constat ne suffit pas : il faut désormais se mettre au travail. Construire un horizon commun implique en particulier des questionnements ardu, tels que le modèle de transition à établir pour les pays entièrement dépendants de la rente extractive ; le rôle de l'éducation (pour aller vers une pluriactivité, un meilleur partage du temps de formation et de travail, une réduction du temps que l'on donne à l'emploi rémunéré, etc.) ; la violence sociale qui peut émerger de la transition vers un autre modèle d'organisation ; ou encore la responsabilité de la puissance publique.

Annexe E : le Manifeste pour un travail décent et durable



Introduction

Pendant deux ans, un groupe international d'une trentaine d'acteurs sociaux⁹⁴⁹ (ONG, associations, centres sociaux, syndicats, mouvements d'Église) a travaillé ensemble dans un processus de recherche-action. Les membres de ce groupe, rêvant collectivement le futur du

⁹⁴⁹ Aggiornamenti sociali, le Bureau d'Analyse Sociétale pour une Information Citoyenne, Catholic Agency For Overseas Development, CCFD-Terre solidaire, le Centre de Recherche et d'Action pour la Paix, le Centre de Recherche et d'Action Sociales, Centro Intereclesial de Estudios Teológicas y Sociales – ACT Alliance, CIAS por la paz, la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens, la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens de la Métallurgie, la Fondation Charles Léopold Mayer pour le Progrès de l'Homme, GreenFaith, Ibero-American Union of Workers, Indian Social Institute, l'Institut Veblen, Institute of Environmental Science for Social Change, The International Catholic Migration Commission, International Labour Organisation, International Young Christian Workers, Jeunesse Ouvrière Chrétienne France, le Mouvement Chrétien des Cadres et Dirigeants, Mouvement Rural de la Jeunesse Chrétienne, Oxfam France, Réseau Action Climat, Réseau des centres sociaux africains, Réseau Roosevelt, le Secours catholique – Caritas France, Ressources Humaines sans Frontières, Territoires Zéro Chômeur de Longue Durée, Uniapac, Université de Namur, 350.org

travail comme partie intégrante de la transition écologique, sont arrivés à plusieurs constats communs et recommandations collectives.

Avant tout, soulignons que ce groupe a été inspiré par :

- La **doctrine sociale de l'Église catholique** (DSE), qui place les relations au cœur de sa vision anthropologique. Dans notre monde moderne, cela soulève au moins deux enjeux : (1) le bon usage de nos 24 heures quotidiennes, qui est la pierre angulaire de notre identité relationnelle ; et (2) notre interdépendance, dans la mesure où les humains se doivent de respecter leur place dans le monde en vivant de manière juste et pérenne, collectivement. L'encyclique *Laudato si'* (2015) sur la justice sociale et environnementale, en particulier, donne la base de notre réflexion. Elle énonce le point de vue selon lequel la crise sociale et la crise environnementale résultent des mêmes causes (la culture du déchet, le paradigme technocratique, un anthropocentrisme déviant), et devraient être traitées d'un seul et même mouvement. Avec la DSE, nous croyons que le fait de travailler est essentiel à tout être humain, en tant que contribution au bien commun de toute l'humanité.
- Nombre de rapports publiés par l'**Organisation internationale du travail** de 1919 à 2019, et particulièrement celles promouvant le « *travail décent pour tous*⁹⁵⁰ » et « *des emplois décents et pérennes*⁹⁵¹ ». De ce point de vue, nous croyons que le « *travail n'est pas une marchandise*⁹⁵² » et doit être protégé au nom de la dignité humaine.
- L'**expérience de terrain** des participants. A cet égard, nous considérons les réalités du travail et du travail d'une manière « commune mais différenciée », qui prend en compte les particularités contextuelles tout en essayant de parvenir à une compréhension universelle des enjeux dans le domaine du travail. Nous identifions des éléments communs dans des expériences apparemment disparates comme étant les germes actuels du monde de demain.

La définition du travail donnée par l'OIT est restrictive (le travail ne concerne que l'emploi, ce qui ne représente que 50% des travailleurs), comparée à celle donnée par la DSE (« toute activité qui implique quelque transformation de ce qui existe⁹⁵³ »). Notre position est

⁹⁵⁰ ILO, Declaration on Social Justice for a Fair Globalization, 2008.

⁹⁵¹ ILO, Decent work, the key to the 2030 agenda for sustainable development, 2017.

⁹⁵² ILO, Declaration of Philadelphia, 1944

⁹⁵³ *Laudato Si'*, n° 125

intermédiaire dans son échelle, et **se concentre sur ce qui peut être désirable** pour le monde du travail, plutôt que d'avoir une approche descriptive ou analytique.

Dans ce cadre, il semble que la question du travail dans la transition socio-écologique appelle un changement de paradigme : comment promouvoir un système dans lequel le travail est tout à la fois décent, juste, et écologiquement durable pour tous les hommes et toutes les femmes ? Le fait que le travail soit en péril et que les travailleurs du monde entier souffrent de la crise sociale et écologique est un appel pressant à repenser le travail, son organisation, sa gouvernance, mais également à prendre conscience de sa matérialité, et du lien tangible entre l'humain et la nature.

Nous demandons collectivement à toutes les parties prenantes *de défendre et de promouvoir l'existence d'un travail dignifiant pour tous, maintenant et pour les générations futures*. Cette revendication pour un travail décent et pérenne requiert que *la dignité humaine, la justice sociale et environnementale, le souci du bien commun, la qualité du travail et la solidarité sociale et écologique soient respectés*.

C'est pourquoi ce manifeste est un appel à :

1. Défendre la **dignité humaine**

La dignité humaine est inaliénable et, comme condition partagée par tous, elle est le fondement de toute vie sociale. Sa racine se trouve dans le caractère sacré de la personne, qui en est le principe fondateur.

Défendre le travail décent

- Promouvoir la dignité humaine au travail va plus loin que la seule rémunération financière, mais plus loin également que le respect ou la promotion d'un « travail décent ». Cela implique la défense des droits universels des travailleurs, la promotion d'un travail « dignifiant⁹⁵⁴ » - c'est-à-dire un travail qui honore et respecte la dignité humaine

⁹⁵⁴ *Caritas in Veritate*, Benoît XVI, n° 63 : « Que veut dire le mot « digne » lorsqu'il est appliqué au travail? Il signifie un travail qui, dans chaque société, soit l'expression de la dignité essentielle de tout homme et de toute femme: un travail choisi librement, qui associe efficacement les travailleurs, hommes et femmes, au développement de leur communauté; un travail qui, de cette manière, permette aux travailleurs d'être respectés

substantielle et inaltérable, mais aussi, en un certain sens, augmente ce que l'on pourrait appeler la « dignité relative » (qui dépend des conditions de vie).

- Pour résister aux forces actuelles de fragmentation et de compétition, la dignité humaine doit être au cœur des méthodes de management, de la Responsabilité Sociale des Entreprises et de l'organisation du travail en général, à tous les niveaux. Elle devrait être le critère de référence à prendre en considération dans la signature d'un accord commercial, un contrat commercial ou d'emploi.
- Cela implique, au minimum, que les travailleurs ne soient pas considérés comme des ressources, des machines ou des marchandises. En ce sens, un salaire décent ne devrait pas être un sujet de négociation.
- Un travail décent permet aux travailleurs d'exercer leur liberté de parole, d'association, de culture et de foi. La dignité humaine sous-entend que chacun puisse choisir son travail et que chacun ait une part d'autonomie dans la modalité de l'exercice de son métier (en particulier la façon dont chacun gère son temps). Un travail décent, par opposition à l'esclavage, respecte la liberté humaine et l'autonomie.
- Une majorité de travailleurs n'a pas de contrat de travail et encore moins ont accès à une protection sociale. C'est pourquoi il est important de reconnaître formellement ces travailleurs, d'une manière ou d'une autre, et d'examiner comment étendre la réglementation internationale, le droit du travail, et la sécurité sociale, au travail en dehors de l'emploi.

Ouvrir la voie à un travail dignifiant

- Le lieu de travail doit être décent (des conditions justes, la possibilité d'être responsable et créatif). Mais il doit également être un lieu où la dignité humaine peut s'accroître. Pour cela, chaque travailleur doit avoir la possibilité de bien faire son travail ; en d'autres termes, le travailleur doit pouvoir être fier de son travail.
- La pensée de court terme et l'accélération sont préjudiciables, socialement et environnementalement parlant. Chacun a le droit de ralentir et d'entrer en relation avec

sans aucune discrimination; un travail qui donne les moyens de pourvoir aux nécessités de la famille et de scolariser les enfants, sans que ceux-ci ne soient eux-mêmes obligés de travailler; un travail qui permette aux travailleurs de s'organiser librement et de faire entendre leur voix; un travail qui laisse un temps suffisant pour retrouver ses propres racines au niveau personnel, familial et spirituel; un travail qui assure aux travailleurs parvenus à l'âge de la retraite des conditions de vie dignes. »

d'autres êtres (humains ou pas). C'est la seule façon d'avoir une attitude d'accueil de la vulnérabilité dans le monde du travail.

Solidarité avec l'humanité et les êtres vivants

- Telle que nous la comprenons, la dignité ne peut être réalisée et protégée qu'au sein de communautés. De ce point de vue, la façon que nous avons d'*organiser le monde du travail* dans les champs économique, politique et juridique peut promouvoir le respect pour la dignité de la personne et la capacité de chacun de grandir en humanité au sein d'une communauté. Plus encore, nous voulons affirmer qu'il n'y a pas d'approche individualiste possible de la question du travail, et qu'il y a une urgence à prendre la communauté humaine dans son ensemble, en étant attentif à tous les travailleurs, y compris les travailleurs « invisibles », et en particulier les plus vulnérables (peuples indigènes, migrants, communautés discriminées sur la base de leur filiation ou occupation, etc.). Cela appelle une éthique de la *solidarité* et de la défense des droits de tous les travailleurs à *coopérer* au processus collectif de travail.
- Parce que nous sommes des personnes corporelles et parties du monde matériel, la dignité humaine implique de préserver les conditions de la vie humaine et donc de reconnaître notre responsabilité à faire en sorte que le monde reste un espace habitable. Même si la dignité est un attribut humain, gardons en tête que tous les êtres vivants, et pas seulement les humains, ont une valeur intrinsèque. Ne pas la respecter serait contraire à la dignité humaine.

2. Défendre la justice sociale et environnementale

La justice sociale et environnementale constitue l'un des principes les plus en danger au travail.

De justes conditions de travail

- La justice sociale implique d'établir des conditions de travail dignes ; des salaires décents pour tous ; de limiter les écarts de salaires entre les employés et les dirigeants ; d'édicter et d'appliquer un droit du travail juste et équitable ; de permettre et de renforcer les syndicats ; de prendre soin des relations entre les consommateurs et les

producteurs, en particulier grâce à une traçabilité sociale ; et de promouvoir l'équité entre les hommes et les femmes (en matière de traitement, de conditions, de salaires et d'opportunités) pour permettre à tous de s'épanouir.

Un partage équitable des ressources

- Depuis le siècle dernier, la « justice sociale » se concentre sur la répartition des richesses. De ce point de vue, le premier droit fondamental à respecter est le droit de jouir des fruits de son travail. De plus, le gâchis, le changement climatique et la pollution nous forcent à prendre en compte l'environnement lorsque nous parlons de personnes défavorisées, celles qui sont les plus exposées aux dérèglements environnementaux. Prendre en considération l'*inégalité environnementale*, c'est pouvoir donner accès à chacun à un environnement sain et au droit à quitter les zones insalubres et polluées pour des zones saines.
- La justice sociale doit également prendre en compte les *inégalités écologiques*– la répartition inégale des biens, nuisances, et droits à polluer, qui découle de causes sociales (ou entre générations). Il y a en effet une grande diversité des impacts environnementaux à prendre en compte, à travers par exemple le concept de dette écologique.
- Pour nous, il est clair que les personnes les plus pauvres subissent une double peine, en termes d'injustice sociale et d'impact environnemental négatif. Etant donné que le monde du travail est le lieu d'une justice sociale trop souvent flouée, nous défendons la création d'un tribunal international pour les questions sociales et environnementales.

Une juste répartition des tâches

- Une juste répartition des tâches requiert de rendre transparentes les politiques sociales et environnementales de toute organisation qui emploie des personnes pour un travail payé ou bénévole, dans le but de produire un bien ou un service.
- La division internationale du travail devrait promouvoir les économies locales, mesure de prévention de l'exode rural et de la fuite des cerveaux.
- Nous demandons aux entreprises multinationales de contribuer à la vie des territoires dans lesquels elles sont implantées. En d'autres termes, ces entreprises doivent s'assurer que leurs activités ne bénéficient pas seulement à leurs clients ou à une petite fraction

de la population, mais à tous les citoyens du pays dans lequel la production est réalisée, et de façon écologiquement durable.

Une juste définition des tâches

- Pour une juste définition des tâches, les activités « utiles » devraient être socialement et économiquement promues, même si elles ne sont pas incluses dans la catégorie des emplois rémunérés. Pour ce faire, nous devons viser le plein emploi, mais pas en toute circonstance, comme si avoir un emploi, même un *bullshit job*⁹⁵⁵, avait une valeur en soi. Nous devons trouver un chemin de création d'emplois selon les besoins et promouvoir les activités qui ne sont pas des emplois mais qui ont une plus-value sociale et/ou environnementale.
- Chaque travailleur doit se sentir impliqué dans le collectif de travail. Les modalités peuvent être, par exemple, le management participatif, des dynamiques de cohésion d'équipe ou la participation des travailleurs à la gouvernance de l'entreprise. En particulier, les savoir-faire locaux et indigènes devraient être pris en considération, surtout lorsqu'ils permettent une plus grande résilience que les pratiques modernes. Avec ces outils, le travail peut être fondé sur la confiance plutôt que sur la compétition.
- Il devrait y avoir un droit universel sur les syndicats⁹⁵⁶. En particulier : les travailleurs doivent avoir des formations sur la façon de constituer des syndicats ; les travailleurs immigrés ou migrants doivent être représentés ; il doit y avoir du dialogue social entre les syndicats, et entre les Etats et les syndicats.

Responsabilité personnelle et changement structurel

- Par conséquent, si la justice sociale suppose toujours le partage équitable des ressources, elle devrait également comprendre une part de responsabilité personnelle envers la simplicité et la sobriété. Il est recommandable que l'énergie humaine concentrée sur l'appropriation accumulative soit redirigée vers l'épanouissement des personnes, c'est-à-dire vers le développement des capacités de chacun⁹⁵⁷. Cela mène à

⁹⁵⁵ Pour reprendre l'expression consacrée par David Graeber, dans *Bullshit jobs*, Paris, Éditions Les liens qui libèrent, 2018.

⁹⁵⁶ Similairement à ce qui est proposé dans la Ethical Trading Initiative, Base code, clause 2 "Freedom of association" (<https://www.ethicaltrade.org/eti-base-code/2-freedom-association-and-right-to-collective-bargaining-are-respected>, consulté le 9 mai 2019)

⁹⁵⁷ Martha Nussbaum, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Belknap Press, 2011.

la promotion de la valeur de « simplicité » : une limite à l'accumulation de biens, au contrôle des personnes et des ressources, et au pouvoir de certains. En effet, le fait que le travail soit une action collective implique une équitable distribution de la valeur créée tout au long de la chaîne de production, ainsi que des relations justes entre les personnes. Cela implique la conscience que toute valeur est créée collectivement.

Promouvoir la coopération

- Le travail est collectif par essence. L'aspect coopératif du travail doit remplacer l'esprit de compétition sur le lieu de travail, dans la façon d'évaluer les travailleurs, et dans la manière de mesurer le succès commercial (pour l'instant reposant uniquement sur des indicateurs de croissance économique).
- Le droit de constituer des associations et des syndicats pour protéger les droits des travailleurs doit être promu. Les méthodes de management participatif devraient être préférées dans les organisations afin de favoriser la créativité et l'innovation.
- La coopération entre les humains et les non-humains dans les activités de travail doit être clarifiée, en particulier en matière d'utilisation des ressources ou d'insertion de l'entreprise dans un écosystème (humain et non-humain).

Justice sociale et travail invisible

- La justice sociale a besoin d'être étendue à toutes sortes de travail, y compris dans l'économie informelle. Tous les types de « travail invisible » (informel, domestique, bénévole, etc.) doivent être reconnus dans les dispositifs légaux. De nouvelles institutions pourraient être créées à cette fin, à l'aide de processus hybrides et collaboratifs.

3. Prendre soin du bien commun

Le bien commun est plus que l'intérêt général : c'est « le bien du 'nous-tous'⁹⁵⁸ ». Dans notre singularité historique d'interdépendance globale, la question doit être posée avec une urgence particulière. Le nouveau paradigme pour lequel nous plaidons et qui pourrait permettre au

⁹⁵⁸ *Caritas in veritate*, 7

travail de respecter les limites sociales et environnementales, fait émerger de nouvelles questions sur le bien commun, la privatisation des terres et des ressources naturelles, et les mécanismes financiers. Une chose est certaine : la valeur économique ne subsume pas tout le bien commun. Le bien commun, compris comme étant le bien de chaque travailleur et le bien de tous, doit être l'objectif du travail.

Bien commun et biens communs

- Le bien commun est lié à la pérennité environnementale : les déchets pourraient par exemple être considérés comme des ressources dans une pensée économique circulaire. Cela demande de réfléchir sur la plus-value sociale et/ou environnementale du travail. La crise écologique sonne le glas de la croyance dans la destruction créatrice : nous ne pouvons pas détruire en pensant que tout sera indéfiniment recréé.
- Le soin du bien commun requiert le soin des biens communs tels que l'eau, le climat, la biodiversité, internet, le travail, etc. Nous sommes certes facilement convaincus du besoin de soin des biens régionaux partagés, mais nous avons aussi à garder à l'esprit que nous ne sommes jamais déconnectés des biens communs planétaires.

Une vigilance à tous les niveaux

- Nous voulons souligner l'incapacité de la libre concurrence à servir de régulateur de la vie économique, ainsi que le besoin de mettre cette compétition sous l'autorité du principe de justice sociale et environnementale.
- Il est de la responsabilité des autorités publiques d'établir, de protéger et de défendre un ordre social et légal qui régule toute la vie économique, pénètre les institutions et les vies des peuples. Mais il est de la responsabilité des entreprises, des organismes d'audit, des syndicats et autres corps intermédiaires, de l'OIT et de chacun de contribuer à la vitalité du système global de régulation.
- Au niveau institutionnel, des stratégies innovantes doivent être établies afin de définir la meilleure façon pour une organisation de formuler et de mettre en œuvre sa politique sociale et environnementale. L'idéal de l'entreprise bienfaitrice (plutôt que prédatrice) est atteignable. Le bien commun peut être au cœur de la mission d'une entreprise, et non pas une question qui se pose *a posteriori*. Cela signifie que l'horizon de l'entreprise doit prendre en compte le long terme et pas seulement le profit immédiat. Cela implique

par exemple une présence locale responsable, ou de remplir un devoir de vigilance à chaque étape de la chaîne de production (sur l'exemple de la loi française, dont l'extension est discutée à l'ONU⁹⁵⁹). Cela implique que chacun, tout au long de la chaîne de valeur, se sente et soit réellement impliqué, d'une manière ou d'une autre, dans la prise de décision commerciale ou industrielle (incluant les parties prenantes qui ne seraient pas des travailleurs : la société civile, les familles, les communautés, etc.) afin que soient pris en compte tous les impacts de cette décision.

- Il doit y avoir une visibilité tout au long de la chaîne de valeur. La transparence doit être exigée et les entreprises doivent s'assurer que l'information est accessible au plus grand nombre. Plus encore : les personnes touchées par une décision industrielle doivent être consultées par l'entreprise.
- Cela conduit à créer des mesures incitatives pour récompenser les organisations lorsque leurs politiques sociales et environnementales sont conformes aux normes nationales et internationales, et sont mises en œuvre avec succès.

Une organisation participative du travail

- Au niveau individuel, le travail est un lieu privilégié pour réfléchir sur la responsabilité sociale et le bien commun, puisque le travail comprend nécessairement une participation à une action collective.
- Pour garantir le bien commun, il est important de donner la priorité aux personnes les plus vulnérables, afin de s'assurer qu'elles ne sont pas laissées pour compte. Par capillarité, autonomiser les personnes les plus vulnérables bénéficie à la société toute entière.

4. Permettre un travail de qualité

Prêter attention à la qualité du travail réalisé signifie permettre à chaque personne d'être fière de son travail, même d'un travail difficile. Les travailleurs voient leur dignité renforcée dans le travail lorsque celui-ci a du sens. La santé et la sécurité environnementale sont en particulier nécessaires pour un travail de qualité. Par ailleurs, un « travail bien fait » n'est pas seulement

⁹⁵⁹ UN, Human Rights Council, June 26th, 2014, resolution 26/9.

synonyme d'un résultat de qualité, mais dépend également des ressources et des conditions de travail acceptables.

Un travail bien fait

- La qualité du travail est une notion subjective qui requiert l'attention de chaque travailleur, parce qu'elle n'est pas mesurable. En particulier, elle souligne l'importance de la ressource « temps » nécessaire à faire un « bon travail » et pour équilibrer la vie professionnelle et la vie personnelle. La confiance entre collègues et envers la hiérarchie est une condition essentielle de la qualité du travail.
- Afin de promouvoir la qualité du travail, les évaluations se focaliser sur les travailleurs les plus vulnérables tout le long de la chaîne de valeur, afin de préserver la dignité humaine partout.
- La technologie peut aider à réduire la pénibilité et à améliorer les conditions du travail. Cependant, nous devons nous opposer à la captation de la technologie par la finance, et questionner notre foi dans un progrès illimité. En particulier, le travail, qui est toujours supérieur à ce qui est strictement prescrit, doit rester une activité humaine.

Le soin des relations

- Le travail devrait être le lieu de relations enrichissantes avec les autres êtres (humains ou pas). Le travail est un dialogue en ce sens qu'il transforme le monde, les autres et le travailleur lui-même. La qualité des relations doit donc être valorisée et mise en exergue parmi les employés, les clients et les ressources dans les stratégies de développement des organisations.
- Des relations épanouissantes (les uns avec les autres, avec la nature, avec soi-même, avec une transcendance) sont un antidote à l'accumulation de biens et de pouvoir, qui est l'une des racines de la crise sociale et économique.
- Dans beaucoup de structures de travail, la relation client est mise en avant, de même que l'attention aux personnes. Pourtant, derrière cette rhétorique, il y a un tissu social fragmenté et des maladies professionnelles. C'est pourquoi les méthodes de management qui mettent l'écoute au cœur des relations de travail doivent être promues. A une autre échelle, des actions fortes sont requises pour que les communautés les plus exclues puissent accéder à plus de responsabilités et à des situations de pouvoir réel.

5. Défendre une **solidarité sociale et environnementale**

La solidarité signifie que nous sommes responsables de la vie et du bien-être les uns des autres. Chacun devrait avoir accès aux ressources, et personne ne devrait être exposé plus que d'autres à des pollutions ou des dérèglements écologiques. Mais la solidarité s'applique aussi aux êtres non-humains, desquels nous devons prendre soin, ne serait-ce que du fait que leur existence nous permet de nous développer. Cette solidarité étendue à tous les êtres vivants requiert que nous ayons conscience de notre communauté de destin.

Le travail et les objectifs de développement durable

- La solidarité écologique implique de s'assurer que toutes les activités économiques sont socialement et environnementalement durables à long terme. Pour cela, une étude d'impact social et environnemental devrait être systématiquement menée, suivie par une régulation des activités en fonction de ces impacts sociaux et environnementaux.
- Nous devons viser un espace sûr et juste pour que l'humanité assure les besoins et les droits de tous dans le respect des ressources limitées de notre planète. Cet espace se situe entre un plancher social et un plafond environnemental. Le plancher social du bien-être inclut les éléments essentiels, reconnus au niveau international, pour vivre une vie digne : une nourriture suffisante et saine, la santé, l'éducation, le logement, l'énergie... tout en recherchant une plus grande équité sociale et une égalité des sexes. Le plafond environnemental reflète la pression que l'humanité exerce sur les écosystèmes vitaux sans les mettre en danger, par exemple en provoquant des changements climatiques, la perte de biodiversité et la destruction de la couche d'ozone à des niveaux dangereux⁹⁶⁰.
- A petite échelle, les travailleurs devraient avoir des informations sur l'impact des processus dans lesquels ils sont impliqués. Cela soulève la question de la transparence.
- Au niveau planétaire, la production (de nourriture, de textiles, de véhicules, par exemple) doit être contrôlée, les conversions massives de terres arables doivent être évitées par des mesures préventives, et une division internationale du travail qui permette aux producteurs de consommer ce qu'ils produisent doit être élaborée. Les

⁹⁶⁰ Kate Raworth, *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist*, Cornerstone, 2018

déchets doivent être réduits dans les phases de production et de consommation. A cette fin, il est important d'inclure la dimension circulaire des produits de consommation le plus en amont possible dans leur phase de conception.

- En outre, les Etats et les institutions supranationales devraient promouvoir un travail qui restaure et régénère la qualité du tissu social et l'environnement.
- Le travail doit contribuer à la gestion des communs. Cela implique de repenser le lien entre le travail et la propriété, ainsi que la signification de la propriété en termes d'usage et d'abus des biens et ressources.
- Des mesures de réduction des dérèglements environnementaux doivent être mises en place, se concentrant principalement sur la condition des personnes les plus vulnérables. Cela peut se traduire par exemple par la création d'un statut spécial de « réfugié climatique » ; ou encore, la formation et l'accompagnement de petits producteurs agricoles pour s'adapter à des terres faiblement fertiles, et à retrouver des pratiques ancestrales ou traditionnelles. En ce sens, l'urgence écologique est également une question de justice sociale.
- Pour ce qui concerne la technologie, nous devrions être attentifs à la pollution qu'elle engendre, à la consommation des minerais et à l'énergie que cela requiert. Si elle est ajustée au développement de l'économie locale et fait progresser la dignité humaine, alors il devrait y avoir un accès équitable à cette technologie dans toute la population.

Annexe F : programme du colloque des 20-22 mai 2019

« Quel travail pour une transition écologique solidaire ? »

Maison de l'Unesco

Annexe G : résumé des rencontres avec les partenaires français de la recherche-action TTE

Résumé de la réunion 1 (29 mars 2018)

Rappel du contexte et des projets partenariaux passés. Présentation du projet de recherche-action, dans le cadre du centenaire de l'OIT.

Notre spécificité : dimension internationale, inspiration de la doctrine sociale de l'Église.

Discussion du document « Trois questions ».

Résumé de la réunion 2 (14 mai 2018)

Trois interventions : (1) pour donner un panorama général permettant de comprendre la réalité du travail dans le monde ; (2) la perspective de l'OIT ; (3) celle de la Joc.

(1) Tournant du 19^{ème} siècle : développement des machines ; naissance de la classe ouvrière ; utilisation de la nature comme ressource. Aujourd'hui, la mondialisation amène une relocalisation permanente de la main d'œuvre, en fonction du prix de la main d'œuvre, de la demande, des ressources, de la démographie. Cette main d'œuvre est pauvre, abondante, mal payée et peu formée – au Bangladesh, demain en Afrique (le taylorisme résiste). Le coût du travail reste un facteur important et rien ne changera tant qu'existera une « armée de réserve » (au sens marxien) acceptant d'être mal payée. Or les pauvres n'ont pas d'autre moyen que de dégrader la nature pour accomplir leur travail... Enfin, la question du sens du travail prend de l'importance, selon qu'il contribue à un développement « durable » ou non.

Il y a donc deux logiques au sein du capitalisme :

- Une logique non économe en ressources, qui gaspille, pollue et dégrade.
- Une tendance alternative, anticipatrice, économe en ressources, guidée par l'objectif d'économie de moyens, de propreté, de réparation. Cette logique suppose une régulation des entreprises, qui jouent un rôle nouveau dans la société ; elle donne un rôle inédit aux syndicats qui défendent un contenu à l'évolution générale de la société. C'est un système libéral dans son fonctionnement mais avec une régulation forte pour permettre aussi une redistribution des richesses.

Ces deux logiques cohabitent en se combattant. On voit des évolutions vers des espaces de régulation aux États-Unis, en Europe, peut-être en Inde, en Chine.

En conclusion, il faut prendre conscience des défis de la « fonctionnalité négative » :

- La compétition économique reste le moteur de l'évolution sociale, et se poursuit à un rythme effréné ;
- Le numérique, au service de cette compétition, menace de réduire le nombre total d'emplois et de créer une paupérisation de masse ;
- La localisation de la production vers les lieux où se situe « l'armée de réserve », pour lui confier l'emploi répétitif bas de gamme,
- L'extension démographique et économique de la pauvreté,
- Le reflux des pauvres vers l'exploitation des ressources naturelles accessibles,
- Le reflux des pauvres des pays industriels vers des modes de consommation non vertueux écologiquement, donnant donc naissance à une pauvreté de la production et une pauvreté de la consommation.

Il importe de réguler ces fonctionnalités négatives. Premièrement, il faut ralentir et segmenter sectoriellement et géographiquement l'ensemble des mécanismes de compétition économique ; cela implique de permettre un développement endogène de l'Afrique, et de stabiliser les classes moyennes dans le monde, les retirant ainsi des griffes du populisme. Ce premier point suppose, deuxièmement, de développer une économie contractuelle des prix, en promouvant la justice et l'efficacité dans la répartition de la valeur ajoutée dans les chaînes de valeur. Troisièmement, il faut rendre le numérique vertueux en le couplant avec le partage du travail. Quatrièmement, il faudra faire exister des pactes internationaux sur le climat, la biodiversité, la régulation de l'eau, l'érosion des sols, etc., et poursuivre le fonds mondial pour l'environnement.

(2) Quelques références théoriques qui ont aidé à la création de l'OIT en 1919 :

- La notion de « justice sociale », pour la première fois posée comme un objectif d'une institution. Le lien est fait entre la paix et le progrès social à partir d'actions d'éducation, de normes internationales de travail.
- L'objectif de promotion de la régulation de l'économie mondiale, en s'appuyant sur des normes internationales du travail.
- Le rôle du tripartisme et du dialogue entre les parties. L'OIT est la seule organisation internationale à avoir une gouvernance tripartite – chaque pays est représenté dans trois groupes indépendants les uns des autres : gouvernements, employeurs, travailleurs.
- Une conception du progrès économique s'appuyant sur le dialogue et la régulation des tensions du monde social.

Aujourd'hui, l'ensemble de cet héritage (189 conventions internationales, des programmes de coopération technique dans les pays émergents, des programmes de recherches) converge vers un agenda politique qui a pris le nom de « travail décent ». C'est un concept syncrétique qui résume la philosophie de l'ensemble de l'OIT.

Le centenaire de l'OIT est un événement mémoriel important, mais aussi l'occasion de s'interroger avec les membres sur l'actualité du mandat et la meilleure façon de le mettre en œuvre. Deux nouvelles questions majeures apparaissent : l'égalité professionnelle entre hommes et femmes ; et la question écologique – c'est-à-dire le lien entre l'emploi/le travail et la préservation de l'environnement.

Quatre chapitres principaux structurent la réflexion entre les partenaires :

1. La place du travail dans la société, dans la façon dont l'individu se constitue en tant que membre du collectif social.
2. Le lien entre le travail (constitutif de chaque personne) et l'emploi (avec son rôle social, qui donne un statut). Que veulent dire la notion de « politique de l'emploi », et l'objectif affiché de « plein emploi » ?
3. La mutation des façons de produire, et, en particulier, l'impact du numérique.
4. Les questions de gouvernance. Quelle est la représentativité des partenaires sociaux ? De nouvelles formes de gouvernance apparaissent liées à la mondialisation : les États tendent à perdre leur pouvoir de régulation, les multinationales développent des systèmes de contrôle des relations sociales.

Le travail s'inscrit aujourd'hui dans une perspective de croissance économique mondiale à la baisse. Il y a pour cela des facteurs conjoncturels (crises, dette publique et privée due à la crise financière, etc.), mais aussi des facteurs structurels (principalement : une baisse de la productivité). Le numérique et les innovations technologiques pourraient certes avoir un impact encore non calculé, mais ce dernier est encore faible, tandis que la surexploitation des ressources, l'érosion des sols, etc. font baisser la productivité, et que les premiers signes d'une baisse des rendements agricoles sont déjà visibles.

Par ailleurs, l'OIT utilise plusieurs indicateurs sur le chômage, qui permettent surtout de mesurer les évolutions (les valeurs absolues sont à utiliser de façon plus prudente). Ils indiquent une augmentation de 30% du chômage après 2008, et un déficit d'emplois beaucoup plus important (80 millions), en prenant en compte le choc de la crise et aussi la croissance démographique. En tenant compte de la croissance démographique, une estimation évalue à 600 millions le nombre de nouveaux emplois qui sont à créer d'ici 2030. Le nombre des « chômeurs découragés » (ceux qui ne cherchent plus d'emplois) est considérable, il est estimé à presque 2 milliards de personnes. C'est un phénomène qui touche tous les pays sans distinction.

Les mesures de la qualité de l'emploi utilisent un indice de précarité : 60% des travailleurs dans le monde n'ont pas de contrat de travail, 75% des travailleurs sont sans protection sociale.

Par ailleurs, le fait d'associer la question écologique à celle de l'emploi est une nécessité pratique. Depuis une quarantaine d'années, l'OIT est aussi un opérateur de développement, et est donc tributaire de l'aide publique au développement (environ 140 milliards de dollars). Cette somme représente l'équivalent du coût de la transition écologique. Or il est très peu probable que le monde doublera ce coût : nous faisons donc le choix de prendre ces deux questions de front. Concrètement, l'OIT est actuellement dans le plaidoyer pour « verdir » l'offre d'assistance technique, qu'il s'agisse de la protection de l'emploi ou de la protection sociale. Au niveau micro, il peut s'agir de techniques de micro-financement en Afrique (pour stabiliser les revenus), de régimes d'assurance en cas de mauvaise récolte pour prévenir les migrations massives, de formation dans le domaine des énergies renouvelables dans les régions précarisées (au Bangladesh par exemple).

L'OIT ne s'inscrit pas dans les mouvements de décroissance, mais souligne plutôt que c'est le *statu quo*, le scénario actuel, qui, par l'épuisement des ressources, la dégradation du climat, etc. conduit à la décroissance. Les premiers secteurs pourvoyeurs d'emplois sont les secteurs

primaires (agriculture, pêche), c'est aussi là où il y a le plus de risques de crises environnementales dont ils sont alors les premières victimes.

Une étude de McKinsey compare les évolutions de la productivité ; elle est de 400% pour le travail, en comparaison avec seulement 30% pour l'énergie et 200% pour les matériaux de base. Donc pour gagner en croissance, il faut une croissance plus économe en ressources naturelles. Il y a trois conditions :

1. Être en mesure d'anticiper les restructurations. Avec l'OCDE, l'OIT pense qu'il ne faut pas surestimer leur ampleur et les conséquences sur l'emploi. 15% des secteurs d'activités réalisent 80% des émissions de CO₂, et ne représentent que 10 à 15% des emplois.
2. Prévenir les goulets d'étranglement de l'économie, en particulier anticiper les enjeux de formation professionnelle, du développement des compétences.
3. Compenser pour les plus vulnérables les effets de la transition, par exemple pour les pêcheurs face aux réductions des quantités ou pour les agriculteurs face à la dégradation des sols.

L'OIT a essayé de mesurer l'ampleur de l'impact sur l'emploi des politiques de transition : les estimations laissent penser qu'entre 30 et 60 millions d'emplois pourraient être gagnés, en combinant des politiques publiques répondant aux trois critères précités.

(3) La JOC ne travaille pas spécifiquement la question de la transition écologique. Les classes ouvrière et rurale ont des moyens précaires : elles se focalisent avant tout sur l'accès au travail et ses conditions (c'est-à-dire la dignité des jeunes des milieux ouvriers).

La JOC a mené, pendant deux ans, l'enquête « travail digne et autonomie » : 70% des jeunes considèrent que pour être vraiment autonomes, il faut un emploi digne et stable, c'est-à-dire un CDI ; le CDI est le premier critère d'un emploi digne. Un cahier de doléances a été adopté qui regroupe 40 revendications pour favoriser l'accès à un emploi digne. Il y a cinq thématiques : mieux répartir le travail ; repenser nos manières de travailler ; faciliter l'insertion professionnelle des jeunes ; repenser le système économique ; vers une réelle autonomie.

Les jeunes ont des aspirations très réalistes sur ce qu'est un emploi digne : avoir la possibilité de bien faire son travail et d'être reconnu pour cela, la rémunération, les relations sociales, etc. Pourquoi les jeunes actuels acceptent-ils des conditions de travail indignes ? Parce qu'à cause des taux de chômage, on ne peut pas se permettre de refuser un emploi.

(4) Orientations du groupe en fin de séance :

- Il est nécessaire de distinguer travail, emploi rémunéré, activité.
- Il faut mener de front le combat pour l'emploi digne pour tous et la réflexion et pour un changement de société qui décharge le CDI du poids de l'existence/reconnaissance sociale/dignité/temps de vie, etc.
- Référence commune à Pierre-Yves Gomez et son « travail invisible » : apprendre à valoriser ceux qui ne sont pas dans l'emploi formel (emploi informel, découragés de la recherche d'emploi, travail hors de l'emploi, etc.).
- Importance des ONG, à faire rentrer dans les processus tripartites.

Résumé de la réunion 3 (5 juin 2018)

La réunion s'est déroulée suivant les présentations (1) sur la position du Secours Catholique, (2) sur un tour d'horizon statistique du monde du travail, et (3) sur le lien entre travail et limites de la planète.

(1) Le Secours Catholique aborde l'écologie non pas en tant que telle, mais à partir des personnes rencontrées. Pour avoir accès à l'emploi, il y a besoin de ressources, pour que les gens puissent sortir de la pauvreté ; de redistribution économique, pour que les personnes en situation de précarité aient accès au marché pour profiter de la richesse produite ; et de gouvernance politique. Le Secours Catholique est engagé sur ces trois pôles au niveau international.

Ce qu'expriment les personnes, c'est une demande de contribuer à la société, une souffrance liée à la privation, une forme de mort sociale. Le Secours fait donc de l'activité des personnes un premier pilier, et ensuite réfléchit à sa valeur : une heure de conseils pour couper les cheveux vaut une heure de conseils pour faire la pâte à crêpes par exemple. Le premier niveau de valorisation est donc symbolique : une personne très désocialisée participera à organiser une fête, on lui dira merci. Il faut ensuite passer au niveau supérieur, c'est-à-dire avoir une relation

à l'argent et à des droits (via l'élargissement du compte personnel d'activité par exemple, ou des innovations juridiques comme les coopératives éphémères).

Le lien entre travail et écologie : les activités des personnes que nous accompagnons sont principalement « primaires », c'est-à-dire en lien avec la terre, ou le recyclage de matériaux. Ce sont des jardins partagés, collectifs, des épiceries sociales en lien avec la production locale.

(2) Au sein de la population en âge de travailler (plus de 15 ans), presque 40% se situe hors de la « main d'œuvre » : hors de l'emploi et du chômage. Il y a là une majorité de femmes, et les tranches 15-35 ans et +65 ans y sont très représentées. Se situer « hors main d'œuvre » ne signifie pas être inactif, et il importera de valoriser ce type d'activité, pour l'instant invisible. Et ce même si l'OIT a pour horizon que le monde entier va devenir salarié, puisque manifestement le monde ne va pas dans cette direction. Peut-on, dès lors, penser l'activité en dehors de l'emploi ?

Au sein de ce que l'on appelle « main d'œuvre », il y a les personnes en emploi (grosse majorité), et les personnes au chômage. Le chômage touche particulièrement les jeunes (15-24 ans).

(3) Quatre facteurs de la production : les matières premières, l'énergie, le capital et le travail. Cette approche correspond à l'équation de production suivante :

Production = Matières premières + Énergie + Capital (fixe) + Travail

Enjeux écologiques

Enjeux sociaux

Les matières premières sont limitées : il faut apprendre à produire avec moins de matière, et ce n'est pas l'économie immatérielle qui le permettra. Donc avec plus de temps, plus de soin.

L'énergie ne peut être économisée, au plan macro-économique, qu'en acceptant une baisse des recettes fiscales, une baisse de la croissance de la productivité, une baisse de la croissance du PIB, qui font que l'économie faite se traduira en diminution de dépenses et une moindre augmentation des ressources. Il faut donc apprendre à produire avec beaucoup moins d'énergie fossile, donc plus d'énergie anthropique.

Le capital prend la place du travail : sa valeur représente aujourd'hui 7 à 8 fois le revenu du travail. Et plus le capital est important par rapport au revenu du travail, plus les inégalités augmentent. Il faut donc diminuer le rapport capital/travail.

Le travail, donc, doit être développé, sans doute par une diminution de la part du capital par rapport au travail (dans une perspective de relocalisation de la production des activités fortement utilisatrices de main d'œuvre). Cela diminuerait aussi la consommation de ressources naturelles en produisant plus lentement et en favorisant la réparation.

Nous disposons donc de trois options pour notre avenir :

- A. Pas de travail en plus : un mode de vie beaucoup plus sobre et économe en ressources et en travail.
- B. Du travail physique supplémentaire : pour compenser partiellement la diminution des ressources.
- C. Une société duale : hyper-technologique, avec une partie de la population travaillant beaucoup et une partie exclue ne travaillant pas du tout.

Les options A et B sont partiellement compatibles, mais pas le modèle hyper-technologique qui s'alimente de ressources naturelles puisées ailleurs et réduit peu ses émissions de gaz à effet de serre.

Travailler plus ne signifie pas pour autant plus d'activité professionnelle. Nous passons en moyenne autant de temps à travailler (au sens de travailler pour d'autres) qu'à nos activités domestiques. Il est probable que dans un mouvement d'augmentation du temps global d'activité, la répartition entre temps travaillé et temps domestique évolue, en particulier parce que nous aurons à faire des arbitrages entre faire nous-mêmes et faire faire ou acheter.

(4) Orientations du groupe en fin de séance :

- Au sein de chaque structure, l'accord est difficile sur le choix du scénario le plus souhaitable. Ceux qui choisissent A ou B le font par perte de sens uniquement, mais il y a un biais à la fois générationnel et social dans ce choix.
- La plupart des personnes membres du groupe TTE sont d'accord avec les scénarios A et B, mais ne peuvent engager publiquement leur structure dans ce sens.

Résumé de la réunion 5 (21 septembre 2018)

(1) Quelles propositions pour valoriser les activités utiles mais non marchandes ? L'exemple du travail social.

Le travail social naît de l'implication de personnes de bonnes familles (surtout des jeunes femmes) pour aider les pauvres. La question des valeurs est centrale dans le travail social. Des maisons pour pauvres à la conférence nationale contre la pauvreté (2012), il s'agit de passer d'une solidarité par les droits à une solidarité par l'engagement. Ce sont bien là des activités utiles mais non marchandes, mais qui ont donné lieu à un processus de professionnalisation de plus en plus poussé. Les femmes qui s'engageaient ont alors considéré que c'était un travail. Alors, on assiste à une subdivision des professions de l'aide à autrui ; c'est maintenant 13 métiers, et 143 certifications si on compte large. Leur problème n'est pas l'utilité sociale, mais l'adéquation de compétences à des besoins très finement identifiés. Là encore, se pose le problème de la compatibilité entre les valeurs et la professionnalisation.

Le lien avec les questions environnementales est récent : la canicule de 2003. C'était l'occasion de réfléchir au changement climatique et aux compétences pour s'y adapter. Et discussions sur la RSE et la RSA (responsabilité sociale des associations).

(2) Défendre le travail humain dans un écosystème : le prisme syndical. Les questions écologiques ne sont pas le cœur de métier des organisations syndicales. Mais très vite, elles se sont imposées (lire P. Le Roué « Les syndicats se mettent au vert », *Revue Projet*). La première question fut celle des produits chimiques et de leur impact sur la santé des salariés. Les syndicats envoyaient les enfants au grand air, en colonie, pour qu'ils se refassent une santé. Puis en 1999 : rapport de Dijon ; en 2007 : Grenelle de l'environnement ; puis COP21. Spécificité de la CFTC : sa référence à la Charte de Stockholm (1972). Ce qui prime, c'est à la fois « la création et le créateur » : l'homme dans son environnement.

Rio prend le relai, mais fait la part belle au développement économique. L'homme passe alors au second plan, puisque l'économique prend le pas sur l'écologique et le social (entreprises présentes dans les négociations, alors qu'elles ne l'étaient pas en 72). La dimension économique a pris le dessus.

Sur le travail, la CFTC considère que l'Homme est créature et créateur. Elle est donc très frileuse sur le revenu de base, car elle considère que l'Homme doit travailler pour être humain. Mais le travail est aussi une aliénation, donc il faut défendre un travail qui œuvre au bien

commun. Il faut marcher vers un régime social universel d'activité, qui intègre les nouveaux modes de travail (plateformes, etc.). Conférer des droits à *l'actif* (salarié ou non) pour qu'il réalise son projet de vie, et en échange il cotise et paye des impôts. Cette question est en débat en ce moment.

(3) Orientations du groupe en fin de séance :

- Retours du séminaire international de juin.
- Présentation des groupes de travail.
- Programme du colloque de mai 2019 en discussion.
- Propositions possibles d'articles ou de thèmes pour le numéro de *Projet* de juin 2019 : troisième numéro sur le travail, après « Je travaille donc j'existe ? » et « Ceci n'est pas un numéro sur la chaussure », sous presse.

Résumé de la réunion 7 (22 novembre 2018)

(1) Les firmes multinationales en quête de moins-disant social et environnemental : une course sans fin ? La vision « optimiste » de la contribution des FMN au développement (création d'emplois, montée en gamme industrielle, insertion dans la mondialisation) ne doit pas se départir d'une dimension critique (emplois de mauvaise qualité, vision court-termiste de la gestion des ressources, destructions environnementales, évitement de l'impôt, etc.).

En Chine, on observe une hausse des salaires et le développement du droit du travail depuis le milieu des années 2000. À chaque étape, les chambres de commerces et le FMN font du lobbying et exercent des pressions contre le gouvernement. De façon similaire, le gouvernement chinois est conscient des problèmes environnementaux, et met en place des réglementations plus strictes. Plutôt que de s'y conformer, les producteurs de cuir choisissent de délocaliser au Bangladesh et au Vietnam. Ce n'est qu'un déplacement des dégâts environnementaux.

Les pays « périphériques » sont souvent dépendants d'un nombre limité de secteurs, si bien qu'il leur est difficile d'imposer des règles plus strictes : ils sont immédiatement en compétition sur le plan social, environnemental, fiscal, etc. Souvent, le lobbying direct des FMN n'est

même plus nécessaire, les pouvoirs publics et entrepreneurs locaux ayant intégré cette contrainte.

Les normes privées des FMN sont-elles la solution ? On observe un échec de la RSE depuis 20 ans (codes de conduite, « soft law » internationale), et une « hypocrisie structurelle » des FMN : elles reportent les contraintes sociales et environnementales sur leurs sous-traitants, sans remettre en cause le partage de la valeur ajoutée dans les CGV.

(2) L'exemple de la filière du papier et de l'impression

(3) Les actualités du devoir de vigilance des multinationales.

Avec le *Global Compact*, Kofi Annan entend donner un visage humain à la mondialisation. C'est une liste sur laquelle n'importe quelle entreprise peut s'inscrire – mais il est difficile de vérifier si elles se sont vraiment engagées sur les droits humains et le développement. En 2008, le document « Protéger et remédier » propose des responsabilités conjointes des entreprises et des États. Les entreprises doivent être redevables de leurs actes tout au long de leur chaîne de valeur.

Le drame du Rana Plaza arrive juste après qu'Amnesty et le CCFD avaient commencé une démarche pour faire valoir le devoir de vigilance. Cette catastrophe a fait (lentement) avancer le dossier. Désormais, les entreprises doivent publier chaque année un rapport pour lister les atteintes à l'environnement et aux droits humains, dans le siège et toute la chaîne de sous-traitance. On casse le *corporate veil*, le voile de la personnalité juridique : les entités ne sont plus considérées comme indépendantes et autonomes, c'est bien la maison mère qui est responsable de ce qui se passe sur le terrain. Cette loi n'est pas une obligation de résultats, mais une obligation de moyens : une exigence de transparence, pour que les entreprises expliquent dans quel monde elles opèrent, et comment elles font pour que les droits ne soient pas bafoués. Mais... la loi Secret des affaires impose une chape de plomb sur tout ce qui est commercial.

En 2014, l'Équateur et l'Afrique du Sud ont lancé un groupe de travail sur le devoir de vigilance. La dernière rencontre (avec 380 ONG) a eu lieu il y a quelques semaines. On a pu y observer une grande influence française, puisque c'est Dominique Potier, le rapporteur de la loi française, qui a fait le discours d'ouverture des dernières négociations. La France est le champion au sein de l'UE pour ce traité. Cette dernière est restée muette, sauf pour dire qu'elle se désolidarisait du groupe de travail. La France s'est démarquée pour soutenir au contraire la

loi. L'exigence de transparence va peut-être enfin être mise en place (alors que le Conseil Constitutionnel bloque tout en France au nom de la liberté d'entreprendre).

Des poursuites seront possibles en France à partir de janvier 2019, sachant que c'est la victime qui doit prouver que les droits ont été bafoués... alors que c'est l'entreprise qui a tous les documents. Les Pays-Bas et la Suisse sont en train de réfléchir sur une loi similaire à la loi française.

(4) Discussion en fin de séance :

- Les dates et le lieu du colloque final (mai 2019), et de la rencontre internationale intermédiaire (janvier 2019).
- Présentation du programme prévisionnel du colloque, et discussion.

Résumé de la réunion 8 (12 décembre 2018)

(1) Transition écologique et numérique : quel imaginaire collectif pour prendre en compte les limites de la planète ?

La croissance économique n'est pas durable : impossible découplage entre la croissance et ses impacts écologiques. L'intensité énergétique (énergie consommée / PIB) a diminué en moyenne de 1,3% par an depuis 2005. Mais l'objectif officiel compatible avec les engagements de la Cop21 nécessite un doublement de ce rythme d'ici à 2030. Et si on prend en compte l'augmentation de la population, la consommation d'énergie est supérieure à celle de 1990 : le découplage est alors inexistant.

Peut-on penser la création de valeur et de bien-être indépendamment de la consommation d'énergie et de matières premières ? Il faut penser un découplage technique, fonctionnel, et social, mais sans s'en remettre uniquement à l'innovation technique. La soutenabilité reposera sur une combinaison d'innovations techniques et organisationnelles et de transformations sociales (de la raison économique à la « raison écologique »).

Principes d'une « économie écologique » axée sur le découplage : économiser les ressources rares ; privilégier l'utilisation des ressources renouvelables ; processus cycliques ; interdépendances mutuellement avantageuses ; accroître la complexité informationnelle à

énergie constante. Il s'agit donc de se diriger vers une économie circulaire, c'est-à-dire, au sens réduit, d'optimiser le cycle des matières et de l'énergie. Au sens large, l'idée est d'optimiser l'usage social des biens (réemploi, réutilisation, réparation, mutualisation). Vers une réduction de la production industrielle, donc une partie qui se démarchandise puisqu'il y a un transfert d'activités rémunérées vers des activités non rémunérées (réparation, travail de l'utilisateur consommateur, etc.).

Vers un nouvel imaginaire technique ? C'est-à-dire un système des représentations sociales de ce qu'est censé produire la technique. Passer un imaginaire dans lequel la technique est redéfinie comme l'ensemble des moyens d'améliorer le bien-être collectif, en symbiose avec les écosystèmes. Cela suppose d'avoir toujours en tête de réduire les impacts environnementaux des produits, de raisonner à une échelle plus large que le produit (aménagement de l'espace), de tenir compte de la manière dont les objets rétroagissent sur les comportements (éco-socio-conception), d'apprendre à combiner high-tech et low-tech (pour recycler par exemple, ou pour les transports).

Quelles conséquences pour le travail ? Brouillage des frontières entre les différents registres de l'activité humaine (travail, consommation, engagement, sociale, loisirs) ; mobilisation de l'intelligence écologique, ou systémique (compréhension des interdépendances avec les autres et avec la nature) ; approche systémique de la performance (plus de raisonnement en termes de productivité, mais de valeur sociale du travail) ; l'opportunité de redonner un sens au travail (on se pose des questions à chaque niveau sur l'inscription dans les écosystèmes, l'articulation avec le travail des autres, etc.).

(2) En fin de séance :

- Désaccord sur les aspects écologique et démocratique de la technique et de la technologie.
- Désaccord sur l'horizon de s'affranchir de la propriété.
- Le travail est une réalité très large, et il faut laisser cette largesse au point de laisser chaque génération définir le travail comme elle le souhaite. Que chaque génération puisse décider de ce à quoi elle accorde de la valeur. En distinguant valeur et utilité (sortir de l'utilitarisme).

Annexe H : résumé des rencontres avec les partenaires internationaux de la recherche-action TTE

19th – 20th June 2018 International Research-Action

Meeting

First day – 19th June 2018 – An account from various world realities

The ILO was initiated in a context of emergency. It sought to reframe norms revolving around the issue of decent work; and comply with the necessity to redefine what we understand as human dignity at work and social justice in the workplace.

The elaboration of the Catholic Social Teaching started with the idea of reinventing economic and social development in a more inclusive way. That intention is especially noticeable with the publication of *Populorum Progressio* in 1967. Further to that discussion on the status of workers and their right to benefit from economic growth, Pope Francis' encyclical letter *Laudato si'* (2015) brings a thorough ecological dimension to the debate.

Nowadays, the challenge the international community is facing resides in the fact that global and local actors have to find a way to articulate their effort to implement these norms in the workplace for people globally. Moreover, what is commonly at stake is to match both environmental and social concerns. The complexity of the task is thus to gather various stakeholders working in fragmented domains, these being for instance public workers, environmental activists, business leaders, local workers; that together form a group of labour norm-makers.

In 2019, the ILO will celebrate its centennial anniversary. On that occasion, the Ceras decided to launch, in close partnership with the ILO, this project of a 3-day conference taking place in May 2019. It is part of the research-action process that started in 2013.

In that regard, it is important to remind us that the ILO initiated a project one year ago with the ambition to help invent the future of work. That project encompasses four tracks and two transversal ones, of which our research-action project is part, and it must help produce opportunities for dialogue among the stakeholders we already mentioned. It must reinforce connectedness between them to entail a consistent and compelling empowering process. Within that process, the Church has a say and can contribute to think the future of work in an innovative manner.

During our joint action, the questions we should ask ourselves are: “*How can we make the situation change?*”. This first question entails some subsidiary questions which are: “*how can we measure wealth properly?*”; “*how will people engage in the process of inventing the future of work in the months and years to come?*” and eventually; “*how can our research-action project benefit from the other project’s tracks?*”

Today, differences are found between countries in terms of work legislation for instance, but also within countries’ borders between urban and rural spaces; and between what one could name modern and indigenous cultures. We should seek to embrace that level of complexity in our reflection for our action to be relevant.

Our mission is to concretely translate *Laudato si*’s takeaway message into a common discourse. That discourse must entail new practices aiming at shaping the future of human work in relation to environmental and ecological concerns.

Roundtable 1: “*Work in the ecological transition. The African reality*”

From the African perspective, there is no denying that preservation of places whereby carbon is being stocked and processed, that is, the rainforest, is much needed. In the African context, all these elements are linked: (re)definition of work, economic growth, human development and forest protection.

Additionally, we should identify regional partners and stakeholders that will possibly broadcast our message. In Africa, despite some political disparities, the State is still to be considered as one major actor for social and political change.

Looking at the Sahel region, there is no denying that the current production model within that region will not be sustainable in the longer run. The Sahel region is extremely dry and producing cotton there does not make sense as it requires a lot of water.

The divide between urban and rural areas is an issue. Indeed, “work” takes many forms in both those contexts, with a lot of informal work. Another issue is the one of unemployment that people face when they migrate to the city.

Grassroots movement can make a change because civil society can be really active. However, raising awareness and making the situation change also requires that knowledge must be built about these stakeholders and possible movements so that they will be seriously considered in the future.

Roundtable 2: “*Work in the ecological transition. The South-American realities*”

In the Vale do Ribeira in Brazil, the introduction of a feminist agro-ecology paradigm would mean fairer gender relations in the workplace and is a means to better recognise women paid and unpaid work in agriculture. The new concept of work that would emerge could foster both social justice expectations on the one hand, and women’s precious knowledge on the other hand. In addition, agro-ecology relies on sustainable techniques of production, which will have a positive impact on the environment and natural resources management in the longer run.

One difficulty: the competition and contradiction that exist between two agricultural models in Brazil. The first model is “family farming”: it organises itself around the family structure and the necessity to till the land. The second model is “employer agriculture”: it takes the form of hired labour. Currently, these two forms of agricultural work create dependency, conflicts, social and environmental damages: hence the necessity of inventing a new model.

The work model that agro-ecology is promoting relies on the following principles: (1) women self-organisation, (2) interconnection between agricultural practices and political training, and eventually (3) action-oriented production of knowledge.

In Nicaragua, the CIEETS (Centre Inter-ecclesial of Theological and Social Studies)’s mission is to facilitate pastoral and agro-ecological education of the most vulnerable churches and

communities in Nicaragua. Nicaragua has become a region of conflicts and fights related to land, as well as social and economic stress put on the most vulnerable people. Furthermore, the way in which land is cultivated and distributed among people provokes a decline in land fertility. Altogether, this causes large migration flux from rural areas to urban ones. Women are undeniably the ones suffering the most from precariousness and unemployment.

CIEETS has been trying to find ways to deconstruct that model and suggest a new one. To make things change, CIEETS invented theological exercises that rely on texts from Marc chapter 4 and on the theology of liberation. The idea behind that exercise is to match local actions with environmental and lifestyle change.

In Mexico, the idea that CIAS is trying to put forward is that “work” can make a difference on the realisation of both environmental and social justice. From the Mexican context, one can notably remark that the average standard of living is quite precarious. Mexico’s minimum wage is 88.36 pesos (4 US dollars) a day and 57% of the working population is affected by informal job conditions, that is, no social security and medical assistance. Around 80% of workers earn less than the living wage. The minimum wage can only buy 34% of the Basic Food Basket, and to buy a basic food basket, one needs to work 24 hours per day. Additionally, large cities concentrate 50-60% of the employed population, medium cities and urban locations foster 28% of that population, while rural locations gather only 10% of the employed population.

That situation has some undeniable consequences. Workers and foreign investment are concentrated in the secondary and tertiary sectors, especially in manufacturing. There is an increase in employment in manufacturing (automotive, electronics and microelectronics), but these are precarious jobs with important environmental consequences. Large producers have been favoured to the detriment of small farmers, which affects the Mexican agri-food system, especially the capacity for self-consumption and food security. However, small agricultural producers contribute 39% of national agricultural production.

In that context, CIAS identified a few possible steps forward to help improve the situation:

- Recover regional agriculture. Favour the production and consumption of local and national goods; promotion of productive systems that respect ecosystems: coffee, honey, cocoa, corn; promote value chains that strengthen local economies, to reduce costs of transporting people, products, and services.

- Promote new forms of work and employment: reforestation, maintenance of the landscape, restoration of ecosystems (environmental services) and conservation of bio-cultural heritage.
- Encourage community initiatives to conserve the environment; incentivize the forms of collective management of the territory (Cf. Environmental agenda, 2018).
- Increase investment and employment in the strengthening of public goods: research, information and infrastructure to improve local economic development from an ecological perspective.
- Defend the country's biodiversity, especially the cultural biodiversity of indigenous peoples; learn other forms of relationship with others, with things and with nature.

For FATERYH (Federación Argentina de Trabajadores de Edificios de Renta y Horizontal), Argentina, what should be at the core of our discussion is to voice the “cry of the poor” because they have things to say regarding sustainability and development. For instance, the youth in the *favelas* is a trickier problem than it first appears. Developing education and formation for the people living in those areas is extremely difficult given the violence that exists and that sometimes prevents people from going to class or study in an adequate and peaceful environment. Those who live and work in landfills are called “trash workers” in Spanish: they are trash because they work with trash, and vice versa.

Understanding the political system of each country is very much at stake so to understand how we will be able to make things change. Corruption, mafias, state failure and the like are actors of a harmful system, finding ways to bypass and replace will take much effort.

Roundtable 3: “*Work in the ecological transition. The North-American and European realities*”

For GreenFaith, the focus is to understand how we can produce more “green jobs”. “Green jobs” refer to jobs that are by nature respectful of the environment and of mankind. The German context is an interesting example to look at as it allows us to reflect on the evolution of our economic model and the resistances that exist to change it.

Resistances come from the coal and oil industries. When coal miners' jobs were created, an effort was made both by industries and the government to match the demand emerging with the industrial revolution. Nowadays, the demand is for environment-friendly technology. The government is trying to find its way through that demand and the inescapable need to jump-start the ecological transition. But investments are lacking. Given the recent decrease in subsidies for solar energy and the like, one might ask the following question: are we afraid to change? How can we make the ecological transition occur? GreenFaith is trying to bring an interreligious answer to the above questions. It is indeed aiming at creating interfaith dialogue about the environment.

It is not only about fairer jobs: it is also about creating greener and meaningful jobs. Faith communities can help in taking that path.

From the French context, we can notice that 45% of the population is "out of work". *What are we going to do with these people who find themselves out of work?* In France, unemployment primarily concerns the youth and the elderly.

Laudato Si' remarks the limits of technology and points out the possible impact of the digital revolution on work conditions and labour. By making that alarming statement, it also tries to refocus the global conversation on the issue of human dignity in the workplace. The employee managers of a firm are not the same ones thinking the ecological or digital transition that is occurring in the workplace.

Tripartism is much needed to solve these issues, and that is one of the takeaway messages of the Pope's discourse at ILO. Indeed, global players must seek to enlarge tripartism for peace.

Roundtable 4: "Work in the ecological transition. The Asian reality."

One may say that the Chinese model is now running out of steam. In the past, the 1978 capitalists' reforms have made the subsequent 30 years of quick growth possible. It made China one of the most economically dynamic countries in the world and helped reduce poverty. Despite these positive results, the Chinese economic model is unsustainable. Inequalities are rising within the population, and environmental degradations are looming over the development of Chinese businesses.

The exploitation of the workforce is systemic: migrant workers are the engine of industrial development. However, they do not benefit from the economic development of the country. Moreover, they accept dirty and dangerous jobs, with the only reward of being badly paid with almost no social protection, when they actually represent 1/3 of the Chinese workforce (286 million women and men).

Environmentally, the Chinese economic model is a disaster: 2/3 of the country's energy is produced with coal. Pollution of soils, water and air has reached an unprecedented level, causing a tremendous degradation of the population's health.

The Chinese government is far from ignoring these alarming facts, and it is currently trying to readjust its developmental model. Firstly, it is trying to reshape its welfare policies to enhance the social protection of its workers. For instance, the government has subsequently raised the minimum wage since 2004 and reinforced the labour contract (2007) and social protection law (2010). Nevertheless, the implementation of these high standard measures encounters several practical issues, such as the resistance of some local authorities and employers, and the lack of collective rights that would make these measures effective for the many.

Secondly, the government is intending to create policies respectful of both the environment and the workforce, but in that case, it is facing a trade-off between environmental and social concerns. In other words, there is no denying that electric cars, solar panels and job creation in the area of "clean technology industries" already foster business opportunities. However, in the longer run, the development of these industries would create unemployment because some industries would be lagged by technological change. Thus, social risks also exist, and the creation of more sustainable jobs will not necessarily be insured.

From the Indian perspective, informal labour is predominant and represents 92% of the labour market in India. The proportion of labour with regular wage is low (16.5%). The female labour participation rate remains low (23.7%). Educational and skill attainment levels are directly proportional to caste hierarchy. Lastly, there are over 10 million youth entering the labour market each year, which results in a large young unemployed workforce as employment opportunities are scarce.

These alarming findings go alongside a socio-ecological transition that remains painful. The ongoing rural-urban migration is leading to growing urbanisation rates, which pressures cities.

The country is shifting from an agriculture-based economy to a service-based economy. This also results in an increasing use of capital-intensive technology, which in turn transforms employment into highly skilled jobs. Together with the contractualisation of public and private jobs, these phenomena contributed to sustain a decline in stable jobs over the past years in India.

For the sake of the country's well-being, a strong push is needed in the area of renewable energy, including solar and wind power. This will encourage the creation of new jobs, something that is becoming increasingly necessary. Alternatively, the need for climate change management is inescapable. Undoubtedly, disaster management, climate mitigation and adaptation as well as soil and water conservation will also represent job opportunities for the population.

The impact of climate change and ecological transition on the future of work has not been studied adequately in India. One condition of fulfilling that mission could be to gather civil society groups, non-governmental organisations at the national and international level to carry on the global discussion to find applicable solutions on the ground.

Regarding the Philippines' environmental concerns, it is very much worried by the limits of its natural resources and territory planning of seashores and inland areas. As many Southeast Asian countries, the Philippines is facing drought and flood issues, other climate disasters and GMO corn problems. Consequently, it must find solutions to tackle these problems and creating jobs in ecology is one of them.

One of the solutions that match a lot of these criteria is agroforestry. It is nowadays competing with other models but in the long term, it presents many positive effects as it preserves nutrients and soil fertility; and helps improve water management.

More globally, offering a response to the issue of work in the ecological transition requires a strategic and practical approach to the issue through greater networking, be it to enhance the preservation of the planet or empower people through economic and social inclusion efforts.

Most importantly, it seems that reflecting on what a "simple life" means as well as trying to grasp the concept of "enoughness" is of foremost importance to imagine the future of work accurately. This also complies with the idea of building and valuing "communities" that is

found in *Laudato Si'*: as the Pope tells us, “The ecological conversion needed to bring about lasting change is also a community conversion” (LS 219).

Remaining questions in the group at the end of the day:

- Can we agree on what “work” is?
- Defining the “value of work”.
- What is (or should be) the future of work?
- Who and what are we going to produce knowledge for/with?
- Which ethical work values will be compatible with a new sustainable and social model?
- How do we empower the needy/vulnerable?
- How do we produce an attractive discourse? How can we create hope?

Second day – 20th June 2018 – Refocusing the debate on labour norms in the context of ecological emergency

As it stands, capital and labour do not respect the environment. Kate Raworth’s theory of the doughnut shows how we are used to choosing between respecting the environment and people’s aspirations, but also how it is possible for humanity to create a “space” where it is safe to live and where human dignity is respected.

As for Polanyi, he articulated the idea of “embedding” the economy, that is, a situation in which the economy will be grounded into society. Our concern would also be to re-embed the economy into the limit of the planet and within the concepts of decent work and human dignity.

The issue is also about re-establishing an economy in which people know for who they are working. For the individual, work must be a place of interaction with nature and God. It must be a place where one is at ease and where one feels protected and fulfilled. The entire value chain has to be re-thought so that producers and workers would feel accountable for the work they perform.

Another aspect that is central to the concepts of decency at work and of social justice is the one of child exploitation and child labour. It must be banned from our production model once and

for all. Global and national institutions have made it clear that within their legal framework, that child labour was illegal. The question is now to make enterprises abide by these rules.

In conclusion, our production model expired a long time ago. We should suggest a new model that would be simpler. We could inspire ourselves by looking at the “economy of proximity” and of the concept of the “circular economy”.

Roundtable 1: “*Work in the ecological transition. The international level*”

For the Catholic Agency for Overseas Development (CAFOD), a central point to our discussion revolves around job decency and green jobs development. Poverty alleviation needs economic growth and transformation as well as job creation. What will it take to produce decent jobs for poverty alleviation, while delivering sustainable development? In other words, what will it take to bring environmental and job decency concerns together on our agendas?

There are 4 priority areas:

- Focus on the sectors with the most potential for addressing drivers of both poverty and environmental degradation.
- Make sure that green policies are also fair.
- Take informality seriously.
- Empower women workers and other marginalised groups, investing in care policies for multi-dimensional impact.

Ressources Humaines Sans Frontières (RHSF) asks the question of what we can do about the supply chain. There are many subcontractors, and families of workers are already moving because of climate change.

As for now, stakeholders do not feel accountable for delivering fair working conditions.

Most of the time, “auditing” never tells us the truth about working conditions. So, we need to find better ways to check on these working conditions in order to produce sustainable, greener decent jobs.

For the IYCW (International Young Christian Workers), to understand the issue of the ecological transition and its link to the future of work, it is important to start observing what is happening on the ground. Why are people losing interest in farming? One of the reasons for that change in social behaviour is that the youth does not own the land anymore. Another critical point is that indigenous people are sometimes working in corporate enterprises while they know very little about social norms, labour rights and the like.

One of our missions will be to make sure that those vulnerable people know more about their social rights and how to value the knowledge that they gain about the land through the years.

Group discussion 1: *The place of human dignity and social justice in an Earth-friendly work*

People should feel proud of their job positions, whichever it may be. That is the sense of dignity that we would like to promote as a group. Overall, people should be able to see the purpose of their job activity. The career they undertake must also echo their individual dreams (and it should be also the case for farmers harvesting cotton in Africa for instance). Workers must know who they are working for, what they are producing and what they gain through the completion of their work.

That entails a more comprehensive educational system, and the development of workers' competencies in the workplace.

That whole dynamic around work decency, human dignity and social justice would not be successful if it is not oriented towards a "be friend with the planet" mindset. Thus, work must be a combination of fulfilment of mankind but also sustainable for the planet.

Group discussion 2: *The place of Common Good and universal destination of goods in an Earth-friendly work*

While a spiritual connection exists between labour and nature, there is none regarding the relationship between nature and capital, or between capital and labour. Rather, it is an exploitative relationship that organises itself between capital and nature or, more subtly, between capital and labour. So, who can take care of the common goods?

To revolutionise that exploitative relationship, the enterprise could be considered a common good rather than being the owner of the capital. People must be able to take part to the enterprise

in a more inclusive way. After all, the workplace can be lived as a community place more than a place where one makes a tremendous effort to earn a living.

Group discussion 3: *The place of subsidiarity and empowerment in an Earth-friendly work*

We asked ourselves the following questions:

- What does subsidiarity mean?
- How could it be efficient?
- What are the moral reasons to implement it on the ground?

We thought subsidiarity could empower people. The example of feminist groups in Brazil shows that empowering people according to the principle of subsidiarity works.

What is at stake is clearly to make alliances with grassroots movements for change to occur on the ground and not only within global institutions' discourse.

Group discussion 4: *The place of solidarity and the preferential option for the poor in an Earth-friendly work*

In a sense, the word "solidarity" refers to empathy and compassion. It is in that sense that Pope Francis is using that term in *Laudato si'*. In Europe, individualism is a widespread phenomenon, and the state must take care of the poor. In that context, *how can we motivate people to take care of the planet and of the poor?* Solidarity must come from below if change is to occur at all levels of society.

We mentioned the difference between being a worker and being unemployed. That is a crucial distinction in our reflection. Another dimension is to seek to include the most excluded and the needy, and work in order to make sure that they acquire skills so that they will not be attracted to insurgency.

Finally, our target must be to avoid social risks being transferred at the end of the supply chain, that is, to the poor.

For our next international meeting: the CERAS will facilitate the discussion among participants and think actively of a method to come about with a common narrative respectfully reflecting our world's ground realities, and that will also seek to make its message resonate in other academic and action spheres.

As a reminder, we wish to write a common narrative that will help international and local stakeholders concerned with reinventing the future of work in the context of ecological transition; and eventually pave the way for future work and initiative.

Synthèse de la rencontre internationale des 19 et 20 juin 2018

Les 19 et 20 juin 2018, un séminaire de préparation de cette conférence de mai 2019 a eu lieu. Étaient présents des partenaires venant d'Amérique latine, d'Afrique, d'Asie, et d'Europe : des représentants d'ONG, d'associations locales, de mouvements d'Église, de centres sociaux, ainsi que des chercheurs.

Penser ensemble le futur du travail en lien avec une transition écologique est urgemment nécessaire. Le Ceras, et les structures présentes à cette rencontre, ont fait le pari que cela se pouvait faire en s'appuyant sur l'encyclique du pape François, *Laudato si'*, source d'une énergie transformatrice nécessaire, radicale, et joyeuse.

Pendant deux jours, chacun des participants a pu présenter, dans son contexte, comment travail et transition écologique sont liés. Un exercice qui nous a fait comprendre à quel point la réalité est diverse sur cette question.

Quelques points qui nous ont marqués :

Un lien évident entre les situations des personnes et des écosystèmes (surtout dans les pays « du Sud »)	Au Mexique, la crise a détruit à la fois les écosystèmes et les communautés locales. Et le
---	--

	<p>travail est une bonne porte d'entrée pour réparer les deux.</p>
	<p>En Chine, le système productif exploite tout autant les ressources naturelles que les ressources humaines.</p>
	<p>Au Mexique, ou encore en Inde, la grande majorité de la population est rassemblée en ville, ce qui favorise la multiplication des emplois secondaires et tertiaires : du travail précaire, aux conséquences écologiques notables.</p>
	<p>En Argentine, les plus pauvres sont les <i>trash workers</i>, au double sens du terme : ils travaillent dans les décharges, mais sont aussi les rebuts de la société.</p>
	<p>Le Nicaragua est une terre de conflits, souvent liés à la terre, dont la propriété est inégalement répartie – et qui s'épuise, de surcroît, du fait d'une exploitation intensive.</p>
<p>Cela est en lien non seulement avec des activités plutôt primaires (agriculture) des populations pauvres, mais aussi avec une grande précarité des travailleurs dans les pays du Sud (qui sont donc plus vulnérables aux crises sociales et environnementales) :</p>	<p>Exemple du Mexique, où 80% des travailleurs gagnent moins que le revenu de subsistance – sachant que ce revenu de subsistance ne permet d'avoir accès qu'à 34% du panier alimentaire de base.</p>

<p>Un lien moins évident au « Nord »</p>	<p>Les problèmes liés à l'emploi y sont prioritairement sociaux, la question environnementale étant souvent reléguée au deuxième plan.</p> <p>Une des raisons de cette divergence entre Nord et Sud : des chaînes de production trop longues, et au sein desquelles la valeur se répartit inéquitablement.</p>
<p>Que faire des personnes sans emploi ?</p>	<p>45% de la population française est sans emploi.</p> <p>Travail informel : près de 60% au Mexique, 92% en Inde.</p> <p>Exemple de l'agriculture au Brésil, où il est lié au travail des femmes. Reconnaître leur travail permettrait plus de justice sociale, d'égalité entre les sexes, mais aussi de bénéficier du précieux savoir agricole de ces femmes (généralement plus respectueux de l'environnement).</p> <p>Créer des emplois dans les secteurs qui permettraient de réduire à la fois la pauvreté et la dégradation environnementale : recyclage, transports publics, foresterie, énergie renouvelable.</p> <p>L'économie informelle et l'activité non salariée posent la question de la valorisation des activités utiles mais non marchandes.</p>
<p>Faire face aux résistances</p>	<p>Les États corrompus voire faillis ; la mafia...</p> <p>Les lobbys industriels (par exemple du charbon et du pétrole en Allemagne).</p>

Nous avons senti le besoin de réconcilier l'approche « du Nord » (où s'inquiéter de la crise écologique demande un effort : dans le travail, les questions sociales sont premières) et « du Sud » (où clameur de la terre et clameur des pauvres sont très liées, puisque le plus pauvre est celui qui travaille au contact des dérèglements écologiques). Il y a urgence à penser ensemble le social et l'environnemental dans le travail, à l'échelle globale.

Faire cette expérience de **pensée collective** nécessitera de se projeter dans un avenir commun à horizon défini géographiquement et temporellement. Pour cela, nous avons tenté de définir les valeurs clés à mettre en avant dans le récit à élaborer ensemble. **Les valeurs sur lesquelles tous les participants sont tombés d'accord sont celles de la doctrine sociale de l'Église** : dignité humaine, justice sociale, Bien Commun, destination universelle des biens, subsidiarité, participation, solidarité, option préférentielle pour les pauvres.

À partir de ces principes, les participants ont souligné que ce processus de recherche-action devait s'inscrire dans **une démarche pratique et réaliste** ayant pour but de :

1. Faire avancer la discussion globale dans le domaine de la redéfinition de normes pour le travail.
2. Se traduire concrètement en actions et initiatives diverses dans les contextes locaux de chacun des intervenants.

Certaines questions peuvent nous aider à orienter notre démarche en vue de ce colloque de mai 2019 :

1. Comment pouvons-nous faire en sorte que les personnes concernées et les acteurs de changement pour le futur du travail s'emparent de la question de la redéfinition des normes de l'emploi et des pratiques au travail ?
2. Comment mesurer le changement s'il se produit ?
3. Comment concilier les besoins économiques liés aux conditions de l'offre et de la demande, utilité sociale, sécurité financière des individus et des entreprises, avec l'émergence d'un travail humain respectueux de l'environnement ?

Agenda of the international seminar, January 24th-25th, 2019

Day 1 (Jan 24)

- 9:15 – 09:45 Where are we in the process?
 What are the next steps?
- 09:45 – 10:45 Summary of the workshops that have taken place so far
 Presentation of the questionnaire results
- 11:00 – 12:45 Group activity: “What is the desirable future for work (horizon 2050)?”
- 14:15 – 14:30 Individual time: What can my vision of the desirable future of work
 change in the way I work?
- 14:30 – 16:00 World café: What do we advocate for?
- 16:15 – 17:30 Conference: The future of work. What to expect?
- 17:30 – 18:30 Debate
- 18:30 – 19:00 Preliminary presentation of the possible outcomes of the project

Day 2 (Jan 25)

- 9:30 – 12:30 Gathering the small groups discussions: what shared vision of the
 desirable future of work?
 Drafting our manifesto for desirable future of work
- 14:15 – 15:30 Roundtable:
 - What are “ecological economics”?
 - The need for communities in a fragmented world.

- 15:45 – 16:45 Group activities: How to implement our vision of work?
How can my structure, in my country, bring about change?
What are the possible cross-fertilization and cooperation?
- 16:45 – 17:15 Restitution
Group discussion on the project's outcomes
- 17:15 – 18:00 Wrap-up feelings
Details of the next steps