



Article scientifique

Article

1991

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Les fondements mythiques de l'ethos du travail : contribution à une théorie
du mythe dans la société moderne

Lalive d'Epinaÿ, Christian

How to cite

LALIVE D'EPINAY, Christian. Les fondements mythiques de l'ethos du travail : contribution à une théorie du mythe dans la société moderne. In: Archives de sciences sociales des religions, 1991, vol. 75, p. 153–168. doi: 10.3406/assr.1991.1613

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch//unige:133113>

Publication DOI: [10.3406/assr.1991.1613](https://doi.org/10.3406/assr.1991.1613)

LES FONDEMENTS MYTHIQUES DE L'ETHOS DU TRAVAIL Contribution à une théorie du mythe dans la société moderne (*)

Modern society in which scientific thinking shapes the form of ordinary knowledge, distillations the myth and deprives it of its force of persuasion. But at the same time, scientific thinking, which takes no account of the "whys" of matters, is incapable of explaining and justifying the foundations. Using major Swiss sociopolitical debates from the period between the two wars, the author takes stock of some of the solutions devised by an industrial society in order to implant the ethic of work - hegemonic to that era - in the big classic myths, in spite of the fact that the mythical narrative has become objectively unheavable. By means of this operation of implantation in the myth, the morality of work is transformed into a civil religion, the central link in the social chain which characterizes industrial society.

Il n'y a de paradis ni pour la mémoire, ni pour l'oubli.
Rien que le travail de l'une et de l'autre, et des modes
de travail qui ont une histoire. Une histoire à faire.

M. Deltienne : *L'invention de la mythologie.*

Le terme : *mythe*, et ses dérivés, font aujourd'hui plus souvent l'objet d'un usage *inintentionnel* que d'un usage rigoureux, *effectif* (j'emprunte ce distinguo à R. Boudon, 1968, pp.35-37). Par exemple, quand nous titrons un ouvrage : *Le mythe du travail en Suisse* (Lalive d'Epimay et Garcia, 1988), l'intention est de pointer qu'il y a du mythique dans la valorisation extrême du travail qu'opère la société industrielle, valorisation souvent paradoxale et irrationnelle alors que cette société prétend parler le langage de la raison. On veut ainsi signaler que la morale du travail qui la caractérise est comme nimbée d'une aura mythique.

Mais d'un autre côté, la recherche menée sur les valeurs et significations attachées au travail et leur évolution en Suisse au cours du XXème siècle (dont rend compte l'ouvrage que je viens de citer (1)), cette recherche m'a conduit à constater comment, parallèlement à la production d'une vision de l'homme et de la société centrée sur le travail, la société industrielle a entraîné

cet «ethos du travail et du devoir» dans un ensemble de mythes sélectionnés parmi ceux que charrie la civilisation occidentale. Des lors, j'ai été amené à étudier les procédures de sélection et de transformation adaptative des mythes originels, bref à observer *in situ* le travail «de l'oubli et de la mémoire» (Dé-tienne, 1981 :14) qu'une société opère sur son héritage mythique afin de l'adapter aux exigences de son présent. Des lors, on passe d'une mention intentionnelle du lexème : mythe, à un usage strict – *effectif*, comme dit Bou-don – de ce mot érigé maintenant en concept.

L'objet de cet essai est donc, formulé en peu de mots, de montrer comment ce qu'à la suite de M. Weber j'appelle l'*ethos* (2) de la société industrielle a été enraciné dans un support mythique qui lui apporte son explication et sa légitimation ultimes.

L'ethos du devoir et du travail

En 1905, alors que notre siècle venait de s'ouvrir, M. Weber écrivait dans sa conclusion à *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* : «Le puritain *voulait* être un homme besogneux, nous sommes *forcés* de l'être.» (Weber, 1964, p.245, italiques dans l'original). Notre recherche met en avant la persistance au cours de toute la première moitié du siècle d'une morale du travail analogue à celle décrite par le maître de Heidelberg, et dont voici de manière schématique les principaux traits.

a) L'être humain est défini comme un être de devoir : le devoir devant être exercé envers soi-même et les siens, d'une part, et envers la société, de l'autre. Le travail est le premier des devoirs, moyen par excellence du bon accomplissement des autres devoirs.

Travail et devoir sont ainsi les attributs d'une définition ontologique de l'homme.

b) La notion de devoir envers soi et les siens est étroitement associée au principe de la responsabilité (ou liberté) individuelle, responsabilité envers soi et les siens, dans le présent et dans l'avenir.

c) La responsabilité individuelle conduit à une forte valorisation de la rationalité. Le comportement rationnel consiste dans l'effort, le travail, la prévision, l'épargne.

d) L'exercice de la responsabilité individuelle suppose que l'individu se réalise en tant qu'homme en trouvant sa juste place dans la société, en y assumant une fonction sociale, bref en accomplissant sa part du devoir collectif.

e) En synthèse, si l'individu et la société constituent deux réalités bien différenciées, elles ne sont pas de même rang. La collectivité est ici le principe supérieur, finalité pour l'individu. Ce dernier est avant tout défini par des devoirs, le seul droit fondamental étant, logiquement, son droit au travail. La société, en revanche, est dotée de droits envers les individus.

La subordination de l'individu à la société, le sacrifice de soi à la collectivité trouvent leur justification dans le fait que la société assure à l'individu sa sécurité et surtout dans l'idée que, transformée en une gigantesque usine, elle est en train de produire une prospérité annoncée pour demain. Le

progrès est en marche, le bien-être et le bonheur sont devant nous, les lendemains chanteront (3). De fait cette morale baigne dans un millénarisme immanant : le travail et l'industrialisation vont conduire à l'engendrement du royaume des hommes (4). Et sur ce point s'accordent A. Smith et K. Marx, affirmations patronales et revendications syndicales, quand bien même d'un côté l'on croit que la Providence s'est incarnée dans le marché pour en gérer l'équilibre alors que de l'autre on pose une condition supplémentaire : la socialisation des moyens de production, conquise par la lutte des classes.

Cette morale, qui définit l'être humain dans sa relation à la société, est largement consensuelle et hégémonique. Elle est partie intégrante de ce que l'homme du début du siècle était «forcé d'être» et de croire. Mais cette forme culturelle n'impose en rien un accord universel. Déjà elle laisse ouverte ce-pendant la question de la bonne application des valeurs prônées. L'homme est par excellence l'homme au travail, la figure de l'homme déchu s'incarne dans l'oisif. Mais qui réalise le modèle du travailleur et qui décroît en som-brant dans l'oisiveté ? Les réponses à cette question sont inversées selon la position que l'on occupe dans la division sociale du travail, bourgeois et tra-vailleurs revendiquant chacun pour eux l'étiquette positive et la déniant aux autres (cf. Lalive d'Épinay et Garcia, 1968, chap. 4. Il existe une abondante iconographie d'époque sur ce thème !).

Cet ethos n'impose pas non plus un modèle précis de société ; il se limite à poser que cette dernière est la condition d'existence de l'individu et que sa bonne marche dépend du sens du travail et du devoir de celui-ci. Mais il n'implique pas de doctrine politique ou économique précise. La nature des échanges et du marché, la place et les fonctions de l'État, l'organisation de la production restent sujettes à débat. Libre marché, planification, étarisme et même socialisme sont des options compatibles avec la morale du travail et c'est autour de ces bannières que les troupes se regroupent et s'affrontent lors des luttes sociales, dont on sait la violence.

En bref, jusqu'au milieu de ce siècle, le travail, codifié sous la forme de l'emploi, constitue l'élément central du lien social qui, dans la société industrielle, unit l'homme à la société. Par le travail, l'individu reçoit une rétri-bution qui lui permettra de satisfaire à ses besoins et à ceux des siens et d'être à même d'exercer sa responsabilité. Mais en sus, le travail dote l'in-dividu d'un statut social et d'une identité psycho-sociale.

La notion de mythe : définition et discussion

Ces rappels faits, il convient de s'interroger maintenant sur la nature et les fonctions du mythe, bref d'oser une définition. L'entreprise peut paraître téméraire de la part de quelqu'un qui ne se prétend pas un spécialiste du domaine, tant ceux qui le poursuivent inlassablement cette question. Par la définition que j'adopterai, je ne prétends en rien trancher le débat mais souhaite me doter d'un outil méthodologique. Admettons qu'il s'agira, au sens de Durkheim, d'une «définition provisoire» dont la raison est de me permettre, par comparaison, de mieux dégager ce que j'observe dans ma recherche. (5)

Un mythe est un récit dont le contenu est situé à l'origine du temps – ou d'un temps – et porte sur une fondation : comment un état de chose est

devenu ce qu'il est. Cet «état de chose» peut concerner le cosmos, la nature et la nature humaine, la culture, les institutions sociales, etc.

En disant comment l'état de chose est devenu ce qu'il est, le mythe lui donne une signification et par là-même le rend légitime. Du point de vue qui intéresse le sociologue, il donne son sens dernier et donc sa légitimation ultime à un ordre social et à ses institutions principales.

Dans la société, ou dans le groupe, au sein desquels il est vivant, le récit mythique, dans sa forme même, est reçu comme l'explication indiscutable et indiscutée de la fondation qu'il relate, et cela indépendamment du caractère *objectivement incroyable* — si je puis le formuler ainsi — pour le sens commun et l'expérience ordinaire des événements qu'il relate.

C'est là d'ailleurs le trait le plus étonnant du mythe, à savoir «ce divorce entre l'adhésion aux récits en question et leur contenu manifestement fictif» (*Enc. Universalis*, 1971), ce pouvoir de décret dont le mythe est investi par sa société car, considéré froidement, le mythe n'explique rien; il décrète: voilà comment cela s'est passé! (cf. aussi sur ce point de Rougemont, 1972).

Une conséquence intéressante de cette autorité associée au mythe est d'une part qu'il est aisé d'identifier les mythes du passé et de l'ailleurs justement parce qu'ils ne s'imposent pas comme des évidences à l'observateur puisqu'il n'est pas, pourrait-on dire, subjugué par leur charme mais qu'ils lui apparaissent bien évidemment comme des fictions. Mais d'autre part et de manière complémentaire, qu'il est extrêmement difficile d'identifier nos propres mythes, car nous vivons en quelque sorte collés à eux et nous les recevons comme des évidences absolues.

J'ajouterais que si je peux aujourd'hui esquisser l'analyse des fondements mythiques de l'éthos du travail, c'est que cet édifice culturel est aujourd'hui fortement lézardé. Mais, d'un autre point de vue, l'intérêt de l'opération réside dans ce que cette forme culturelle est à la frontière de notre temps, qu'elle subsiste encore partiellement et que nous en sommes les héritiers, même si nous renions l'héritage. Ainsi son étude peut-elle dégager certains des processus typiques à l'œuvre aujourd'hui, de la reprise interprétative et de la production mythiques.

Concluons ces quelques notations théoriques par un postulat et par une hypothèse.

La condition humaine a ses mystères, et tout système social ses lieux arbitraires, ses choix fondamentaux implicites. L'une et l'autre en appellent au mythe pour en recevoir le sens, et donc la légitimité. L'hypothèse est alors qu'il n'y a pas de raison pour qu'il en aille autrement aujourd'hui dans les sociétés modernes.

Le mythe dans la société occidentale moderne

Si l'on part de notre définition, il est évident que l'avènement des temps modernes va provoquer la crise du mythe ainsi compris. Parmi d'autres, Starobinski (1977) et Détienné (1981) signalent le double sens du mot: mythologie dès le XVIII^e siècle: d'une part ensemble d'énoncés, de récits, de motifs, de l'autre un savoir qui prétend soumettre le mythe à sa raison critique.

Avec la diffusion de la pensée scientifique sous la forme d'un savoir de sens commun, savoir ordinaire à la fois empirique et pragmatique, le mythe énoncé dans la forme du *récit explicatif* perd toute crédibilité. Le terme: mythe s'associe à une chaîne sémantique dont la dérive va, à travers imaginaire vers fabulé (plutôt que fabuleux), irréel, mystification, mensonger, pour entrer même dans la nosologie psychiatrique avec mythomane. En bref, le mythique s'oppose au réel, au vrai, à l'historique. Est-ce alors la fin du mythe?

Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler au sociologue ce qui est familier à l'helléniste: la crise que connaît le mythe dès le XVIII^e siècle n'est pas sans analogie avec celle qu'il a déjà subie lors de l'émergence de la Grèce classique. À cette époque, la pensée grecque en vint à opposer *mythos* à *logos*, l'un et l'autre signifiant parole, mais le premier connotant conte, fiction, bref un récit que l'on peut croire ou ne pas croire, alors que le *logos* est cette parole sur la base de laquelle on peut argumenter et raisonner.

À l'instar du *logos*, la raison dévoile le récit mythique comme affabulation, récit naïf et dépourvu de son pouvoir de conviction. Parlera-t-on dès lors d'une démythologisation radicale du monde occidental?

Constatons d'abord, bien que ce ne soit pas le propos central de cet article, que la science va servir de fondement à une nouvelle mythopoïèse. En effet, le XIX^e siècle voit émerger une série de nouveaux grands récits explicatifs, centrés sur l'Homme, le Progrès, le sens de l'Histoire, la Société et dont le dénominateur commun est de se présenter comme le produit du travail scientifique, donc comme des discours en vérité sur la nature des choses.

La science — la «nouvelle philosophie», disaient les Encyclopédistes — étant maintenant la source du vrai, le nouveau mythe, comme *récit explicatif*, revêt le vêtement de celle-là. D'où les luttes autour du *label* scientifique, bien illustrées par le courant du socialisme scientifique qui dénonce les Cabot et autres Proudhon comme des socialistes *utopiques*. La loi du matérialisme historique, celle des trois états (A. Comte), le postulat d'équilibre (Harmonie) du marché de l'économie libérale, etc. se présentent comme des produits de l'activité scientifique, des discours «en vérité» et sont reçus comme tels par ceux qui y trouvent le fondement explicatif de leur activité, de leur protestation ou encore de leur espérance (6).

Dans cette même perspective, on peut s'interroger sur le statut de l'histoire et de l'historien dans la société moderne. La science historique passe pour dire le passé en vérité. Mais l'historien n'a-t-il pas eu pour rôle, lors du siècle des nationalismes, de doter chaque nation de son grand récit des origines et du destin propre? «Ce que les mythes font pour les sociétés sans écriture, c'est le rôle que notre civilisation prête à l'histoire» (Cl. Lévi-Strauss, 1980). Telle est bien, me semble-t-il, l'enjeu de l'actuelle querelle des anciens et des nouveaux parmi les historiens (7).

Cette production de nouveaux mythes conserve la forme du *récit explicatif*, mais fonde ce récit dans un nouveau principe d'autorité. Puisqu'aujourd'hui, la science plutôt que la divinité parle «en vérité», c'est de celle-là que prétendent émaner les nouveaux mythes.

Mais, parallèlement à la production de nouveaux mythes (8), un travail s'opère sur l'héritage mythique, travail par lequel le mythe classique quitte la forme — dévalorisée parce que prole facile de l'entreprise de démythification — du récit pour en emprunter d'autres.

Du travail de la mémoire et de l'oubli

Les exemples qui suivent proviennent rappelons-le, de la Suisse (cf. note (1)). Ils datent tous des années vingt et sont extraits du corpus concernant le débat sur l'horaire de la semaine de travail. A la suite de la grève nationale de 1918, le Conseil fédéral avait proposé un amendement à «la loi sur les fabriques» qui réduisait l'horaire à 48 heures hebdomadaires. Les Chambres l'acceptèrent en 1919, malgré l'opposition des milieux patronaux. Ceux-ci reviennent à la charge dans le contexte difficile des années suivantes, et le Conseiller fédéral Schulthess propose qu'en cas de «motifs graves», l'horaire puisse être remonté jusqu'à 54 heures (1922). Un référendum est lancé et, soumis au peuple, le projet du Conseil fédéral est rejeté par le peuple (17 février 1924) : on s'en tiendra à l'horaire de 48 heures !

Premier exemple : une opération de syncrétisme

«L'homme qui travaille est le seigneur du monde; le travail est le moyen irremplaçable de la domination du monde, le travail économique le moyen nécessaire de la satisfaction des besoins.» (Voir en note (9) un extrait plus important de l'original allemand).

Cette citation est extraite de la publication d'un discours du président national des syndicats chrétiens, M. J. Scherrer. Ce dernier s'oppose à l'allongement de la semaine de travail. De sa part, la référence à la Bible ne surprend pas. C'est ici au récit de la création (Genèse 1) qu'il est fait allusion. Relevons justement ce premier trait : le mythe n'est pas raconté; on s'y réfère en le supposant connu de tous et en se contentant d'en exprimer la substatifque moelle : «l'homme qui travaille est le seigneur du monde».

Mais est-ce bien cela ce que dit le mythe? Remontons à la source, ou plutôt au premier niveau de source, c'est-à-dire au passage pertinent selon les *traditions usuelles en langue vulgaire* :

«Dieu créa l'homme à son image,

à l'image de Dieu il le créa,
il le créa homme et femme.

Dieu les bénit et leur dit : «Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre.» (Genèse, 1,27s)

Ce récit est celui de la fondation d'un ordre cosmique avec en son sein un ordre terrestre. Celui-ci est conçu selon une hiérarchie (cf. les versets suivants, 29 et 30, de Genèse 1) qui s'élève des végétaux aux animaux et place l'homme au sommet. Cet ordre n'est pas un ordre à instaurer; les formes verbales : *soumettez* et *dominez* ne doivent pas prêter à confusion; de même que le dieu créateur place le règne animal au-dessus du règne végétal, il place l'homme, qui est «à son image», au sommet du tout. Le créateur de l'ordre est Dieu et non l'homme. L'œuvre divine est achevée : «Ainsi furent achevés le ciel et la terre, avec toute leur armée» (ch.2, v.1).

Le mythe est mentionné à plusieurs reprises dans la Bible et en particulier d'une manière développée par le psalmiste; ce dernier souligne le caractère achevé et parfait de la création qui reçoit ici la forme d'un ordre agro-pastoral immuable.

«(...) Qu'est donc le mortel, que tu en gardes mémoire,
le fils d'Adam, que tu en pennes souci?

A peine le fis-tu moindre qu'un dieu,
le couronnant de gloire et de splendeur,
tu l'établis sur l'œuvre de tes mains,
tout fut mis par toi sous ses pieds,
bœufs et bœufs, tous ensemble,
les bêtes mêmes sauvages,
oiseaux du ciel et poissons de la mer,
parcourant les sentiers des eaux.»
(Psaume 8, v.5-9 (10))

Les deux fragments évoquent la seigneurie de l'homme. Cette seigneurie est le fruit d'une délégation divine, non le produit du travail humain dont il n'est pas question dans ce mythe. Que, comme le pense le dirigeant syndical, le travail de l'homme soit le moyen de l'assujettissement du monde, voilà qui résulte d'une lecture suggérée – imposée! – par le contexte de la société industrielle. Ce que le dieu biblique offre en don est maintenant reçu comme un objet à conquérir (11). L'ordre établi par le Créateur est transformé en un grand chantier livré à l'industrie et au travail des hommes. Adam y est maître de Prométhée (12).

La démarche qui consiste non à raconter le mythe mais à y faire allusion est associée quasi-naturellement à une large réinterprétation du mythe, c'est-à-dire à la production d'un écart notable entre ce que le mythe dit et ce qu'on lui fait dire. Et il faut ajouter que cet écart passe inaperçu des auditeurs et des lecteurs comme, à mon avis, de l'orateur lui-même. Ce dernier n'est pas l'auteur de la réinterprétation; celle-ci fait partie de l'air du temps; pour les syndicats chrétiens, et plus largement pour les milieux de tradition chrétienne non seulement la référence elle-même, mais l'interprétation, c'est-à-dire la synthèse proposée du mythe sont indiscutées; elles vont de soi. Seront objet de débat non pas le fondement, qui fait le consensus, mais les conséquences qu'en tire M. Scherrer et en particulier sa prise de position : non aux 54 heures! (Voir l'exemple suivant).

Relevons encore que l'écart entre ce que dit le mythe et la synthèse qui en est proposée passe d'autant mieux inaperçu que le mythe n'est pas récité, mais que l'on fait appel à la mémoire, donc à une tradition orale au cœur d'une civilisation de l'écrit !

Une dernière question. Quel est le statut dévolu à cette référence dans l'argumentation? La Bible fait autorité dans ce groupe. Le glissement interprétatif qui fait de la seigneurie de l'homme le fruit de son travail, conduit l'auteur à rappeler un des fondements de la doctrine sociale chrétienne, à savoir que l'homme n'est pas objet ou outil, mais «sujet et but de l'activité économique». Dès lors, une imitation raisonnée de travail s'impose. La référence au mythe biblique est ainsi la pierre angulaire de l'argument.

Deuxième exemple : la production du consensus

«La durée du travail est un problème à propos duquel la pensée sociale ne doit pas défendre de façon rigide la semaine de 48 heures. Il y a d'autres problèmes auxquels il convient de donner la priorité sans réserve. Parmi ceux-ci, l'Assurance Vieillesse et Invalidité que nous saluons et à la prompte réalisation de laquelle

nous sommes disposés à contribuer. En rapport avec le temps de travail, nous-nous de cette parole de la Bible selon laquelle l'homme doit travailler six jours et se reposer le septième, et de cette autre : il n'y a rien de plus précieux dans une longue vie que le travail et la peine.» (13)

Telle est la conclusion d'un texte de seize pages par lequel un représentant du patronat, M. Sulzer-Schmidt (membre d'une célèbre dynastie d'industriels suisses et conseiller national) défend la semaine de travail de cinquante-quatre heures. La Bible est ici invoquée dans la péroraison. Elle a donc le mot de la fin.

Avec sa première référence, l'auteur invoque le mythe auquel faisait déjà allusion M. Scherrer : le récit de la création selon la source dite sacerdotale (Genèse, chap. 1.1-2.4a). Mais alors que le dirigeant syndical mettrait en évidence la seigneurie de l'homme, le représentant du patronat en retient l'organisation temporelle de l'ouvrage divin : celle-ci lui sert d'aune légitime à l'horaire de travail de l'homme.

Observons ici aussi le décalage entre le récit mythique et la référence : dans le premier, c'est Dieu (et non l'homme comme le prétend la référence) qui est à l'œuvre pendant six jours et qui se repose le septième. La tradition juive insistera sur le *sabbat*, mais elle y verra d'abord le couronnement de l'œuvre créatrice divine, bref le jour de la fête de Dieu, plutôt qu'elle ne conclura à l'obligation du travail pendant les six autres jours.

La seconde référence a une histoire étonnante. Elle se veut la citation du verset 10 du Psaume 90, alors qu'en fait elle en propose un contresens. Examinons les étapes de sa production. Le psaume 90 exprime une vision pessimiste de la vie des hommes :

«Tu les emportes, un songe au matin,
ils sont pareils à l'herbe qui pousse ;
le matin, elle fleurit et pousse,
le soir, elle se flétrit et sèche.»

(Psaume 90, v.5s)

Dans sa célèbre traduction, qui est devenue canonique dans le monde germanique luthérien et plus généralement protestant, Luther rend ainsi le verset 10 :

«Unser Leben währet siebentzig Jahre,
und wenn's hoch kommt, so sind's achtzig Jahre,
und wenn's köstlich gewesen ist, so ist's Mühe und Arbeit gewesen ;
denn es fähret schnell dahin, als flögen wir davon.» (14)

Le vers mis en italique pose quelques problèmes à la traduction : il est composé de trois substantifs et donc n'a pas de verbe (15). Le premier est un mot unique (*apax*) dans la Thora, susceptible d'être rattaché à deux racines différentes : soit agitation, orgueil, gloire, arrogance, soit grand nombre, multitude. Luther, on le voit, choisit la première possibilité mais opte pour un mot qui donne maintenant un signe positif à la connotation négative attachée au terme original. Les deux autres évoquent le travail pénible, le premier l'associant à l'idée de malheur et misère, le second à celle de mal, péché.

Tout compte fait, même si elle édulcore l'original, la traduction du verset 10 proposée par Luther, lue dans son contexte, reste fidèle au pessimisme exprimé par le psaume : «et ce qu'il y a eu de précieux n'a été que peine et travail». Mais voici qu'avec le temps, ce verset de la Bible du grand réfor-

mateur a été peu à peu détaché de son contexte, transformé en une sentence dotée d'une vie indépendante, citée abondamment lors des cérémonies funèbres, et dont la forme grammaticale correspond pour l'essentiel à celle que reprend Monsieur Sulzer-Schmidt, quatre cents ans plus tard : «*Ce qu'il y a de plus précieux dans une longue vie, c'est l'effort et le travail*». Le contresens est maintenant institué : tout Allemand ou Suisse-Allemand éduqué avant les années cinquante connaît aujourd'hui encore cette maxime par cœur (16). Encore un pas et voici scellée la célèbre épithaphe : «Le travail fut sa vie» ! Qui, elle, se répand et s'impose dans les langues de tous les pays où triomphe la révolution industrielle.

Ainsi, une vision originelle qui exprime un grand détachement contemporain devant l'agitation des hommes est transformée en une apologie de l'effort et du travail, sources de toute richesse. Voici un éclairant produit de l'activité exercée par une société pour remodeler le mythe en l'investissant des éléments qui la fondent : son projet, ses valeurs, sa morale.

Troisième exemple : l'oubli

Si le premier chapitre de la Genèse fait l'objet de fréquentes références, il est à peine un chapitre plus loin un autre récit porteur d'un mythe qui relate un changement fondamental de la condition humaine et, qui plus est, parle explicitement du travail. Paradoxalement ce mythe, pourtant bien connu, n'est jamais évoqué au sein des divers corpus réunis et concernant la première moitié du siècle. Il s'agit, bien sûr, du récit de la Chute avec ses conséquences :

«A la sueur de ton visage
tu mangeras ton pain,
jusqu'à ce que tu retournes au sol,
puisque tu en fus tiré,
car tu es glaise
et tu retourneras à la glaise.» (Genèse, chap. 3, v.19)

Que ce récit célèbre soit ainsi oublié (17) s'explique aisément : comment fonder dans une malediction le travail comme valeur fondamentale de la société et dimension ontologique de la réalisation humaine ?

Curieusement, plus d'un demi-siècle plus tard, dans le contexte des «Trente Glorieuses», alors que les porteurs d'une initiative dénoncent l'aliénation du travail et placent leurs espoirs d'émancipation dans les loisirs, voici tout à coup que le mythe de la chute est évoqué par les milieux patronaux dans un article intitulé : *Le travail, ce n'est pas la santé!*

«Il apparaît tout d'un coup que le "travail" est un bienfait, un genre de manne du désert. Qu'il s'agisse d'une "richesse" dont il faudrait faire un gros tas pour le répartir entre tous le plus judicieusement possible. Alfred Sauvy a eu le mérite, et les mots, pour remettre l'église au milieu du village : le travail est une malediction (voir la Bible à ce sujet, elle est éloquente !). Ce qui est positif, c'est l'argent qu'il permet de gagner, l'enrichissement qu'il représente. Stupéfiamment, les choses sont correctes au niveau de l'individu : il considère généralement le travail comme une corvée, et le gain qu'il peut en retirer comme une satisfaction» (18).

Il n'est plus question maintenant d'évoquer le «travail qui ennoblit» (*Bulletin commercial et industriel suisse*, 1919, n.15-16, p. 121) mais de

réfuter ceux qui s'en prennent aux institutions et accusent « le système ». L'attribution du travail n'est pas un fait de société, elle est inscrite dans la condition humaine, comme l'atteste le mythe biblique. Dans le contexte culturel de l'érosion de la morale du travail, voici tout à coup que la référence à la malediction attachée au travail refait surface. Mais la citation biblique est-elle encore crédible en 1976 ?

Quatrième exemple : du mythe à la fable

Le corpus étudié contient un certain nombre d'emprunts à des textes dont le genre littéraire n'est pas celui du récit mythique. L'usage fait du psaume 90 en a donné un premier exemple. Ce psaume, on l'a vu, ne rapporte pas un mythe mais relate une expérience humaine dont le poète dégage la sagesse. La mémoire collective qu'atteste M. Sulzer-Schmidt, réduit le verset cité à l'état de maxime. La morale bourgeoise faisait alors un large usage de proverbes et autres sentences tirées de la Bible et qui s'en prenaient aux paressoux. Mais si l'on aimait puiser à la source sacrée, certaines sources profanes n'étaient pas dédaignées. Non seulement les textes, mais aussi l'iconographie produites lors de ces grands débats, font en particulier de fréquentes allusions aux *Fables* de Jean de La Fontaine. *La cigale et la fourmi*, par exemple, offre les figures l'une du travail fécond, l'autre de l'oisiveté, source de tous les maux. *Le lièvre et la tortue* enseigne que le don n'est rien sans l'effort et la persévérance. *Le Laboureur et ses enfants* semble même faire référence à la sentence tirée aux dépens du psaume 90 :

« Travaillez, prenez de la peine,
c'est le fonds qui manque le moins.

(...) le père fut sage
de leur montrer avant sa mort
que le travail est un trésor. »

Grand âge, peine et travail, trésor : tout y est. On sait pourtant que La Fontaine n'était pas un disciple de Luther et qu'il puisait son inspiration chez Esope. La Fontaine rappelle en préface que Platon, dans sa *République*, « souhaite que les enfants sucent ces fables avec le lait ; il recommande aux nourrices de les leur apprendre : car on ne saurait s'accoutumer de trop bonne heure à la sagesse et à la vertu. Plutôt que d'être réduits à corriger nos habitudes, il faut travailler à les rendre bonnes pendant qu'elles sont encore indifférentes au bien et au mal ». La République de Platon n'a pas vu le jour, mais nous avons sucé les *Fables* de La Fontaine au lait de l'école primaire (19). Or l'école, obligatoire et universelle, était devenue la grande institution socialisatrice à la morale du travail.

Le mythe se présente comme un récit « en vérité », la fable se donne à connaître comme fiction, le psaume est le témoignage d'un croyant. Le mythe, récit de fondation, a un contenu moral imprécis et souvent même scandaleux — au sens propre de pierre d'achoppement. Psaumes et proverbes bibliques en revanche rendent explicites une sagesse et souvent aussi une morale. La fable propose elle aussi une leçon de morale, mais en lui donnant la forme d'un divertissement. Je suggérerai ici qu'au cours des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, la mémoire collective a construit par sélection une architecture imaginaire dans laquelle s'entrelacent les références au mythe et les citations d'ordre moral. Les unes contribuent à fonder le sens et la légitimité, les secondes

clarifiant les premières en les complétant par des orientations pratiques pour l'action et la vie quotidienne.

Cinquième exemple : le mythe de l'homme moderne

« Arbeit ist des Bittgers Zierde,
Segen ist der Mühe Preis,
Ehrt den König seine Würde,
Ehret uns der Hände Fleiss. » (20)

Ce quatrain sert d'exergue au discours du conseiller national A. Schirmer, chaud partisan d'un retour à la semaine de 54 heures (21). L'exergue donne ici la substantifique moëlle de l'exposé. Il le synthétise en l'investissant de son autorité.

Mais quelle est cette autorité ? Voilà bien la question que je me suis posée, car le quatrain est donné sans aucune indication de source. Lu pour eux-mêmes, ces vers peuvent faire penser à quelque hymne de la tradition piétiste, si encline à chanter le travail (*Roi* étant d'ailleurs l'un des noms de Dieu). En fait, ce quatrain est extrait d'un poème épique de Friedrich von Schiller (1759-1805), intitulé *Le chant de la cloche* (*Das Lied von der Glocke*).

Comment comprendre que le conseiller national Schirmer n'ait pas donné la source de son exergue ? Tout simplement parce que cela était inutile. Ce poème, du moins certains extraits, était enseigné dans les écoles primaires ; avec la sentence tirée du psaume 90, des fables et bien d'autres choses encore, il constituait le bagage culturel minimum dont était doté tout germanophone en cette première partie du siècle. Il était, en soi, une référence.

Dans ce long poème épique, le grand écrivain romantique alterne les stances où il décrit la fonte d'une cloche qui s'appellera *Concordia*, avec celles où il évoque la vie d'un homme scandé par le son de la cloche. Apologie de la civilisation bourgeoise, des cités sur lesquelles veille « l'œil des lois » et peuplées d'hommes et de femmes industrieux et libres, ce poème évoque le feu. Le feu maîtrisé, source de lumière et de civilisation ; le feu déchaîné, fureur de la nature (car ici la nature est l'ennemie qu'il faut soumettre à la raison de l'homme) qui anéantit le travail de l'homme. Ou, pire encore, fureur de l'homme frappé de folie (de déraison) et qui déchaîne le feu, la guerre.

On trouve dans ce poème les principaux thèmes des Lumières et du Romantisme, la raison, le travail, la liberté, l'attachement à la cité, fondements de la civilisation. On y rencontre des figures emblématiques ; celle de Vulcain le fondeur qui, par la maîtrise du feu, coule le métal et lui donne forme ; celle aussi, bien sûr, de Prométhée, non le révolté car ici le feu est don du ciel, mais le civilisateur ; leur faisant écho, voici l'Homme moderne dont la vie est caractérisée par l'entreprise économique et le défi lancé à la nature, dont le projet est maintenant bien de s'affirmer comme le Seigneur du monde !

D'une lecture prométhéenne du mythe judéo-chrétien de la création à l'exaltation du *Bürger*, l'Homme moderne, la boucle est maintenant bouclée ! « Le mythe à venir (...) sera non seulement imaginé par l'homme (par le poète-prophète, par le peuple-poète, ou par l'humain au travail), il aura l'homme lui-même pour héros. Le Mythe que l'on attend — et qui ne naîtra pas — est non plus théogonique mais anthropogonique : il eût chanté, pour assembler les

peuples, l'Homme-Dieu qui se produit lui-même par son chant, ou par l'ouvrage de ses mains.» (Starobinski, 1977, p.997). Le poème de Schiller partit-cipe de cette entreprise d'une nouvelle «mythopoièse».

Conclusions

Une partie de l'intérêt de cette interrogation sur le statut du mythe et sur ses modes d'emploi dans la société moderne réside, me semble-t-il, dans ce que l'on n'étudie pas ici les discours lettrés et savants, mais une certaine part du savoir ordinaire, celle qui se manifeste dans les débats sociaux et politiques. Il serait sans doute abusif de vouloir tirer des quelques exemples proposés ici des conclusions péremptives. Tout au moins puis-je considérer que les conclusions de ce travail constituent des hypothèses fondées dans l'analyse d'un matériau empirique.

1. L'évocation des grands mythes de la tradition judéo-chrétienne, codifiés dans la Bible, fait ici l'économie du récit pour a) se limiter à une brève référence et b) la compléter d'une interprétation présentée comme la quintessence du mythe. Parfois même, la référence est incluse dans l'interprétation ou encore, le libellé de la référence renferme l'interprétation. Appelons cette procédure la *référence allusive*.

Une démarche analogue est mise en œuvre par Schiller : derrière son Homme moderne se dessinent les silhouettes de divinités grecques; ces figures emblématiques sont évoquées sans que soient racontés les mythes dont ils sont les héros. La démarche laisse ainsi dans l'ombre la fiction que constitue le récit; du même coup, elle renforce la charge affective du mythe en l'envelopant de mystère. Mais elle fait plus encore.

2. La démarche par *référence allusive* évoque une image forte, héroïque, émotionnellement chargée, mais aux contours flous, aux détails estompés. Cette procédure donne à croire que l'auteur connaît le mythe dans son détail, alors qu'il n'en a qu'une idée vague. Qui, en cette première moitié de vingtième siècle et en dehors des milieux lettrés, peut s'exclamer tel Antiphane (auteur de comédies, IV^{ème} siècle a.c. (22)) : «Oedipe, si je prononce son seul nom, on connaît tout le reste, son père Laïos, sa mère Jocaste, qui étaient ses filles et ses fils, ce qui va lui arriver, ce qu'il a fait...» ? Et si la Bible se trouve à la place d'homme dans un grand nombre de foyers, qui connaît les arcanes de l'Ancien Testament ?

La référence allusive, jouant avec un supposé connu largement méconnu, ouvre ainsi une voie royale au travail de la mémoire et de l'oubli, c'est-à-dire à l'entreprise de *distorsion adaptative*. La dérive du v.10 du psaume 90 – dérive fondatrice de l'épître : «Le travail fut sa vie» – en propose un exemple paradigmatique.

Et constatons encore que ce travail de sélection, de remaniement et d'adaptabilité passe inaperçu. Son résultat est reçu comme allant de soi, évident, vrai. Le débat commence avec les conséquences pratiques, sociales et politiques que l'on prétend affirmer.

3. Dans la *référence allusive*, l'autorité n'est pas le mythe lui-même, dont le récit est esquivé, mais celui ou ceux qui sont à la source du mythe : le

dieu dont la Bible relate les manifestations; les grands esprits du siècle des lumières et du romantisme, dans d'autres cas encore les penseurs sociaux du XIX^{ème} siècle.

La question est alors de savoir *après de qui* la source fait autorité ? Dans une société complexe, avec une forte division sociale du travail, qui a vu se disloquer ce que Troeltsch (1961) appelait «le principe unitaire», chacun des grands groupements s'est doté de ses principes d'autorité propres et, si certains d'entre eux peuvent partager une référence, l'interprétation qu'ils en donneront divergera.

4. Constatons cependant qu'à partir d'un très riche et vaste stock mythique, les sélections opérées par les différents acteurs sociaux convergent, sinon dans l'invention d'un nouveau mythe, comme l'edt probablement souhaité Schiller, du moins dans la production d'une vision anthropologique partagée : l'Homme conquérant, dont l'arme n'est pas l'épée mais le travail et l'industrie, qui s'impose comme le seigneur du monde. Que cet homme soit conçu comme porteur d'un mandat divin ou au contraire comme affranchi de toute tutelle céleste ne change rien au noyau anthropologique de l'ethos du travail. Cette morale est d'autant plus forte, d'autant plus générale aussi qu'elle se voit ainsi attestée par les mythes spécifiques et les figures emblématiques de chacun des groupements en présence : le citoyen libre brandit l'emblème de Prométhée dont l'Adam chrétien a repris certains traits, les mouvements socialistes en appellent à la révolte des prolétaires, ces modernes titans enchaînés : partout et toujours l'homme, le travail, la maîtrise de la nature, la domination du monde...

Christian LALIVE D'EPINAY
Université de Genève

NOTES

* Cette étude n'aurait pas abouti sans l'aide de quelques collègues. Les professeurs H. Bauer et H. Motiu ont contribué à l'identification de certaines citations en langue allemande (en particulier le verset du psaume 90 et la strophe de Schiller). Le professeur R. Martin-Achard – dont l'enseignement m'avait révélé, voici un quart de siècle, la réalité et la beauté d'une civilisation «autres» – a bien voulu me faire bénéficier de son savoir et de ses conseils dans l'interprétation exégétique des textes de l'Ancien Testament. Que chacun d'entre eux reçoive ici l'expression de ma gratitude et de mon amitié.

(1) Pour la compréhension de la suite de cet article, donnons quelques informations sur la démarche suivie dans cette recherche. Pour analyser les significations et valeurs investies dans le travail, ses synonymes et ses antonymes, et en suivre l'évolution au cours du siècle, nous avons sélectionné une série d'événements de portée nationale concernant le monde du travail (de la grève nationale de 1918 à des votations sur la participation dans l'entreprise et sur la

semaine de 40 heures (1976), et sur les travailleurs étrangers (1981). Nous avons constitué le *corpus* des débats auxquels ces événements ont donné lieu, en considérant plus spécifiquement les catégories suivantes d'acteurs : les syndicats des ouvriers et des employés, le syndicat des agriculteurs, les organisations patronales, les autorités politiques fédérales et les partis politiques. En bref, l'analyse porte sur le débat public animé principalement par les élites syndicales, patronales, politiques et gouvernementales.

(2) Par *ethos*, j'entends le système de croyances, valeurs et modèles les plus fondamentaux d'un type de société ou d'un groupe social, système qui oriente et balise le comportement individuel et collectif.

(3) Des auteurs comme Vernet (1988) en France, Zoll (1984a et b) en Allemagne montrent à quel point l'idée du sacrifice assumé dont «un jour» bénéficieront les enfants est au cœur de la culture ouvrière.

(4) Nous voici déjà renvoyé au mythe, celui du nouveau millénaire ou de l'avènement de «l'Homme-Dieu qui se produit lui-même par son chant, ou par l'ouvrage de ses mains.» (Starobinski, 1977, p.997).

(5) Le grand art, du moins dans le monde francophone, semble être aujourd'hui d'en parler sans le définir, à l'instar par exemple de Lévi-Strauss – pour qui, on le sait, un mythe est reconnu comme tel par tout lecteur, dans le monde entier – ou de l'*Encyclopaedia Universalis*. Ma définition est inspirée plus particulièrement de l'*Encyclopaedia Britannica* qui sur ce point comme sur de nombreux autres se révèle être paradoxalement plus cartésienne dans sa démarche que sa consœur française, et de la *International Encyclopedia of the Social Sciences*.

(6) Sur le XIX^{ème} siècle, cf. Desroche, 1965, 1972. Par ailleurs, dans son article sur «Le mythe au XVIII^{ème} siècle», Starobinski s'attache à dégager «la manière assez singulière dont l'interprétation des mythes au siècle des Lumières a débouché sur la tentative d'une nouvelle mythopoesis» (1977, p.975). Dans cette tentative, le mythe, produit du poète, devait être la version esthétique des produits du travail du philosophe et du savant afin d'en permettre la diffusion vers les masses.

(7) La publication de *Nouvelle histoire de la Suisse et des Suisses* (1981-83) a provoqué une vaste polémique autour d'une part de la question des origines (le traité de 1291 et la figure de G. Tell), de l'autre de l'interprétation de la politique suisse pendant la deuxième guerre mondiale. La crise que connaît la Belgique aujourd'hui se répercute sur l'interprétation de son histoire, etc.

(8) Décider s'il s'agit de mythe au sens strict est une question de définition. Ceux pour qui le mythe est un récit explicatif faisant intervenir des divinités préféreront parler de «quasi-mythes» ; une autre différence est évidemment que ces nouveaux récits explicatifs nient relever du genre mythique : le déguisement scientifique leur est constitutif.

(9) »Der arbeitende Mensch ist der Herr der Welt, die Arbeit, das unerlässliche Mittel der Weibeherrschung, die wirtschaftliche Arbeit das notwendige Mittel zur Bedarfsvorsorgung. Niemals ist der Mensch blosses Objekt oder Werkzeug der Volkswirtschaft. Dem arbeitenden Menschen dient die Sachwelt, dienen die Naturkräfte. Auch der einfachste Arbeiter nimmt teil an der Subjektsstellung, bleibt Subjekt und Ziel der wirtschaftlichen Tätigkeit (...) der wirtschaftliche Produktionsfaktor, die Arbeitskraft nicht den übrigen, bloss stofflichen Produktionsfaktoren gleichgestellt wird, dass sie nicht nur eine wirtschaftliche, sondern auch sittliche und soziale Bewertung finden muss.»

J. Scherrer, *Präsident des christlichsozialen Arbeiterbundes der Schweiz* : «Der Kampf um die Arbeitzeit», *Soziale Volksbildung*, Heft 5, St Gall, 1923, 23p.

(10) La version utilisée est celle de la *Bible de Jérusalem*.

(11) Que la mémoire collective de la société industrielle retienne plus volontiers des bribes de Genèse 1 que du Psalme 8, est probablement dû à la position liminaire du premier texte dans la Bible et aux connotations et dérivations de certains verbes du v. 28 : *soumettre... dominer*. Précisons que, dans leur contexte original, il s'agit bien de verbes forts qui évoquent un appel à l'affranchissement de la nature, des peurs et des superstitions qu'elle engendre. Tremplin commode pour les sauts interprétatifs opérés depuis les Lumières et la révolution industrielle !

(12) Prométhée sans doute, mais quel Prométhée ? Le mythe était loin d'être figé dans la Grèce archaïque et d'ailleurs, selon la tradition homérique, c'est à Héraclès qu'est attribuée l'invention du feu. (Vernant, 1985, pp.263ss). La reprise de la figure emblématique de Prométhée au cours du XIX^{ème} siècle – qui, le premier, le premier, a qualifié la société industrielle de *prométhéenne* ? – fait l'objet de procédures de reconstruction *pro uso domo* analogues à celles que nous observons ici.

(13) «Die Arbeitszeit ist ein Problem, wo das soziale Denken nicht steht und fällt mit starrem Festhalten an einer 48 Stundenwoche. Es gibt andere Probleme, die man vorbehaltlos fördern kann. Dahin gehört die Alters- und Invalidenversicherung, die wir begrüssen und an deren raschen Einführung wir gerne mitarbeiten wollen. Imbezogen auf die Arbeitszeit besteht das Bibelwort, dass der Mensch sechs Tage arbeiten und am siebenten Tage ruhen soll, und das andere, dass das Köstliche in einem langen Leben Mühe und Arbeit sei.» C. Salzer-Schmid, Nationalrat, *Die 48 Stunden-Arbeitswoche*, Buchdruckerei Winterthur, 1919, 16p.

(14) Proposons cette traduction :

«Notre vie dure soixante-dix années, au plus quatre-vingts, et même ce qui a été précieux ne fut que peine et labeur, car elles passent vite et déjà nous nous envoions.»

La très populaire version française de Segond dit : «et l'orgueil qu'ils en tirent n'est que peine et misère.»

(15) Soit en transcription : wrthm 'nrl w' wn.

(16) On observe que les Eglises réformées de Suisse allemandique utilisent communément la version de Luther plutôt que la traduction dite de Zurich qui est sans équivoque : «Und das meiste daran ist Mühsal und Beschwer.»

Relevons que depuis 1970, les nouvelles éditions de la Bible de Luther corrigent l'original en «und was daran köstlich scheint, ist doch nur vergeltliche Mühe» et signalent en note que «la traduction de Luther est aujourd'hui source de malentendus» («Luther's Uebersetzung (...) ist heute missverständlich»).

(17) Cela ne veut assurément pas dire que ce mythe ait été l'objet d'un oubli général dans cette époque. Bien au contraire ; s'il se révèle être le grand absent des débats sur le travail, son évocation était en revanche fréquente dans d'autres contextes, par exemple celui des prédications sur les thèmes de la condition humaine et de la résignation.

(18) Union Suisse des Arts et Métiers : *Bulletin*, nov. 1976 p.385

(19) Esopo et La Fontaine feront des disciples au cours des siècles suivants, tel par exemple ce Gottfried August Burger (1747-1794) qui écrit «Die Schatzgräber», poème dans lequel notre laboureur est devenu vigneron ; cette fable est aujourd'hui encore reproduite dans un manuel de poésie destiné à l'enseignement (L. Reiners (hrsg.) : *Der ewige Brunnen*. Ein Handbuch deutscher Dichtung, Beck, München, 1976).

(20) Voici la traduction qu'en propose D. Cortier dans une publication de 1868 :

«L'homme en travaillant s'honore / Et Dieu bénit son labeur / D'un nom le roi se décore / Notre zèle est notre honneur.»

(F. SCHILLER : *Le Chant de la cloche (das Lied von der Glocke)*, trad. de Désiré Cordier, Gotha, Stollberg, 1868, p.26).

Cette adaptation rimée est très approximative. Le terme *Bürger*, litt. *bourgeois*, est rendu quelques vers plus loin par *citoyen*, ce qui nous paraît plus juste. Le *Bürger*, c'est l'homme par excellence des XVIII^{ème}-XIX^{ème} siècles.

Voici une traduction volontairement littérale :

«Le travail est l'orgueil du bourgeois (citoyen / homme), la bénédiction est la récompense de l'effort, sa dignité rend honneur au Roi,

le zèle de nos mains nous honore.»

(21) A. SCHIRMER, Nationalrat, *Zur Revision der Art. 41 des Fabrikgesetzes*, sd. (1923-24), stl., 16p.

(22) Cité par DÉTIENNE, 1981, p.239.