

ANDRÉ GORZ

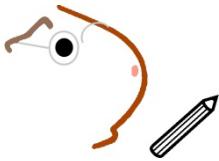
MISÈRES DU PRÉSENT, RICHESSE DU POSSIBLE



1997



Le mot du cobaye



Il s'agit pour nous de diffuser des ouvrages intéressants et utiles ou rares sans aucun autre but que de faire de nous des cobayes *lettrés* et *critiques*, dans un sens différent de la pseudo-critique circulaire émanant des analyses d'une « littérature » qui rôde autour de nos cages, et qui ne fait rien de plus que nous enfermer en nous faisant croire que nous sommes dehors.

Cette édition consiste en un simple scan de l'édition de référence (voir ci-dessous). Le résultat final a été « optimisé » afin de produire un fichier plus léger, plus clair et plus ou moins « cherchable ».

La plupart des livres d'André Gorz sont disponibles chez *Les cobayes lettrés*.

Edition de référence :

GORZ André, *Misères du présent, richesse du possible*, Paris, Galilée,
1997, 229 p.

(parution originale)

André Gorz

Misères du présent
Richesse du possible

Galilée

© 1997, ÉDITIONS GALILÉE, 9, rue Linné, 75005 Paris.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris.

ISBN 2-7186-0451-4 ISSN 0152-3678

*A Dorine
again, again and evermore*

Introduction

Il faut apprendre à discerner les chances non réalisées qui sommeillent dans les replis du présent. Il faut vouloir s'emparer de ces chances, s'emparer de ce qui change. Il faut oser rompre avec cette société qui meurt et qui ne renaîtra plus. Il faut oser l'Exode. Il faut ne rien attendre des traitements symptomatiques de la « crise », car il n'y a plus de crise : un nouveau système s'est mis en place qui abolit massivement le « travail ». Il restaure les pires formes de domination, d'asservissement, d'exploitation en contraignant tous à se battre contre tous pour obtenir ce « travail » qu'il abolit. Ce n'est pas cette abolition qu'il faut lui reprocher : c'est de prétendre perpétuer comme obligation, comme norme, comme fondement irremplaçable des droits et de la dignité de tous, ce même « travail » dont il abolit les normes, la dignité et l'accessibilité. Il faut oser vouloir l'Exode de la « société de travail » : elle n'existe plus et ne reviendra pas. Il faut vouloir la mort de cette société qui agonise afin qu'une autre puisse naître sur ses décombres. Il faut apprendre à distinguer les contours de cette société autre derrière les résistances, les dysfonctionnements, les impasses dont est fait le présent. Il faut que le « travail » perde sa centralité dans la conscience, la pensée, l'imagination de tous : il faut apprendre à porter sur lui un regard différent : ne plus le penser comme ce qu'on a ou n'a pas ; mais comme

ce que nous faisons. Il faut oser vouloir nous réapproprier le travail.

Les polémiques qu'a suscitées l'ouvrage de Jeremy Rifkin¹ sont significatives à cet égard. Ce qu'il appelle « la fin du travail » annonce la fin de ce que tout le monde a pris l'habitude d'appeler « travail ». Il ne s'agit pas du travail au sens anthropologique ou au sens philosophique. Il ne s'agit pas du travail de la parturiente, ni de celui du sculpteur ou du poète. Il ne s'agit pas du travail comme « activité autonome de transformation de la matière », ni du travail comme « activité pratico-sensorielle » par laquelle le sujet s'exteriorise en produisant un objet qui est son œuvre. Il s'agit sans équivoque du « travail » spécifique propre au capitalisme industriel : du travail dont il est question lorsqu'on dit qu'une femme « n'a pas de travail » lorsqu'elle consacre son temps à éléver ses propres enfants ; et qu'elle « a un travail » lorsqu'elle consacre ne serait-ce qu'une fraction de son temps à éléver les enfants d'autrui dans une crèche ou une école maternelle.

Le « travail » qu'on *a* ou *n'a* pas peut n'avoir aucune des caractéristiques du travail au sens anthropologique ou au sens philosophique. De fait, il est le plus souvent dépourvu aujourd'hui de ce qui le définissait chez Hegel : il n'est pas l'exteriorisation (*Entäusserung*) par laquelle un sujet se réalise en s'inscrivant dans la matérialité objective de ce qu'il crée ou produit. Les millions d'employés ou de techniciens « travaillant » sur écran de visualisation ne « réalisent » rien de tangible. Leur activité pratico-sensorielle est réduite à une pauvreté extrême, leur corps, leur sensibilité mis entre parenthèses. Leur « travail » n'est en rien une « mise en forme appropriative du monde objectif », bien qu'il puisse avoir une mise en forme pour effet médiat très lointain. Pour les « travailleurs » de l'immatériel comme pour une majorité de

1. Jeremy Rifkin, *The End of Work*, New York, G.P. Putnam's Sons, 1995. En français *La fin du travail*, Paris, La Découverte, 1996.

fournisseurs de services, les « produits » de leur travail sont évanescents, consommés dans le temps même où ils sont accomplis. Il est rare que ces « travailleurs » puissent dire : « Voici ce que j'ai fait. Voici mon ouvrage. Ceci est mon œuvre. » Je hais les mystificateurs qui, au nom de la définition philosophique ou anthropologique du travail, justifient la valeur d'un « travail » qui en est la misérable négation.

A vouloir nier « la fin du travail » au nom de sa nécessité et de sa permanence au sens anthropologique ou philosophique, on démontre le contraire de ce qu'on voulait prouver : c'est précisément au sens de réalisation de soi, au sens de « *poièsis* », de création d'une œuvre ou d'un ouvrage que le travail disparaît le plus rapidement dans les réalisations virtualisées de l'économie de l'immatériel. Si on désire sauver et perpétuer ce « véritable travail », il est urgent de reconnaître que *le véritable travail n'est plus dans le « travail »* : le travail, au sens de *poièsis*, qu'on *fait*, n'est plus (ou n'est que de plus en plus rarement) dans le « travail » au sens social, qu'on *a*. Ce n'est pas en invoquant son caractère anthropologiquement nécessaire qu'on démontrera la pérennité nécessaire de la « société de travail ». Au contraire : il nous faut sortir du « travail » et de la « société de travail » pour retrouver le goût et la possibilité du travail « véritable ». À sa manière (qui n'est pas la mienne) Rifkin ne dit pas autre chose : il dit que le « travail » dont il annonce la fin devra être relayé par des activités ayant d'autres caractéristiques.

Le « travail » que le capitalisme en sa phase ultime abolit massivement est une construction sociale ; et c'est pour cela précisément qu'il peut être aboli. Pourquoi dit-on qu'une femme *a* un « travail » quand elle enseigne dans une maternale et qu'elle n'en *a* pas quand elle élève ses propres enfants ? Parce que la première est payée pour ce qu'elle fait et non la seconde ? Mais la mère au foyer n'*aurait* toujours pas un « travail » quand même elle toucherait une allocation sociale égale au salaire d'une puéricultrice. Elle n'*aura* tou-

jours pas un « travail » quand même elle aurait aussi un diplôme d'éducatrice. Et pourquoi cela ? Parce que le « travail » est défini au départ comme une activité *sociale*, destinée à s'inscrire dans le flux des échanges sociaux à l'échelle de la société entière. Sa rémunération atteste cette insertion mais n'est pas non plus essentielle : l'essentiel est que le « travail » remplit une *fonction socialement identifiée et normalisée dans la production et la reproduction du tout social*. Et pour remplir une fonction socialement identifiable, il doit lui-même être identifiable par les *compétences socialement définies* qu'il met en œuvre selon des *procédures socialement déterminées*. Il doit, en d'autres termes, être un « métier », une « profession » : c'est-à-dire *la mise en œuvre de compétences institutionnellement certifiées selon des procédures homologuées*. Aucune de ces conditions n'est remplie par la mère au foyer : son travail ne s'intègre pas dans le processus de travail social ; il n'est pas assujetti à des procédures homologuées, institutionnellement contrôlées (ou contrôlables) dans leur conformité aux normes professionnelles ; il n'est pas assujetti à des critères publics en matière d'horaires et d'efficience. Bref il ne se situe pas dans la sphère publique, il ne répond pas à des *besoins socialement définis*, socialement codifiés. Pas plus que le travail de l'esclave ou du serviteur personnel au service des désirs personnels de son maître. Pas plus que le travail de création, artistique ou théorique.

Le créateur, théoricien ou artiste, ne « travaille » (*n'a* un travail) que lorsqu'il donne des cours ou des leçons répondant à une demande publiquement et socialement déterminée ; ou lorsqu'il exécute une commande. Il en va de même de toutes les activités artistiques, sportives, philosophiques, etc., dont le but est la création de sens, la création de soi (de subjectivité), la création de connaissance... La création n'est pas socialisable, codifiable ; elle est par essence transgression et recréation de normes et de codes, solitude, rébellion, refus et contestation du « travail ». Elle ne peut être un

« substitut du travail » (comme le suggérait Bernard Perret) chargé de perpétuer la société de travail.

Par l'homologation des compétences, des procédures et des besoins qu'il implique, le « travail » est un puissant moyen de socialisation, de normalisation, de standardisation, réprimant ou limitant l'invention, la création, l'autodétermination individuelles ou collectives de normes, de besoins et de compétences nouveaux. C'est pourquoi la reconnaissance sociale de nouvelles activités et compétences répondant à de nouveaux besoins a toujours dû être imposée par des luttes sociales. L'enjeu y a toujours été au moins implicitement politique : il fallait faire reculer le pouvoir de la société (de ses appareils, professions organisées, lois et règlements) sur les acteurs sociaux pour affirmer le pouvoir et le droit de ceux-ci sur celle-là.

La facilité avec laquelle le néo-libéralisme s'est imposé à partir de la fin des années soixante-dix trouve là une de ses raisons : le rejet de plus en plus répandu, y compris dans la classe ouvrière, de la normalisation inhérente au fordisme et de la « dictature sur les besoins » inhérente au bureaucratisme de l'État providence : les « citoyens » étaient devenus des « administrés », ils avaient des droits pour autant seulement que leur « cas » individuel était prévu par une classification préétablie et par la nomenclature officielle des besoins. La solution collective de problèmes collectifs, la satisfaction collective de besoins collectifs se trouvaient ainsi écartées et les liens de solidarité vécue rompus par une individualisation méthodologique renforçant la domination de l'appareil d'État sur des citoyens transformés en « clients » de celui-ci.¹

En principe (mais en principe seulement) l'abolition massive du « travail », sa déstandardisation et démassification postfordistes, la déséatisation et débureaucratisation de la

1. Voir à ce sujet la très concrète et éclairante « Critique de l'État providence » par Bo Rothstein, dans J.-P. Durand, *La fin du modèle suédois*, Paris, Syros, 1994.

protection sociale auraient pu ou dû ouvrir l'espace social à un foisonnement d'activités auto-organisées et autodéterminées en fonction de besoins ressentis et réfléchis. Cette libération du travail et cet élargissement de l'espace public n'ont pas eu lieu : ils auraient supposé la naissance d'une civilisation, d'une société et d'une économie différentes, mettant fin au pouvoir du capital sur le travail et à la prééminence des critères de rentabilité financière. Or la déstandardisation, la démassification et la débureaucratisation postfordistes poursuivaient le but inverse : substituer aux lois que les sociétés-État se donnent, les « lois » sans auteur du marché ; grâce au jeu sans entraves de ces « lois », soustraire le capital au pouvoir du politique ; mettre au pas des classes ouvrières rebelles en abolissant le « travail » tout en continuant de faire du « travail » la base de l'appartenance et des droits sociaux, la voie obligée vers l'estime de soi et des autres.

C'est ainsi que s'est ouverte une ère nouvelle dans laquelle ce qui pouvait servir à libérer les hommes et les femmes des besoins et des servitudes, a été retourné contre eux pour les déposséder et les asservir. C'est ainsi qu'ont reparu les mêmes formes de sous-prolétarisation, de misère physiologique, de « vagabondage » et de « brigandage » qui avaient accompagné la naissance du capitalisme manufacturier à la fin du XVIII^e siècle. C'est ainsi que les conditions de vie du « tiers-monde » se sont répandues dans le « premier monde ». C'est ainsi que le « développement » des productions qui valorisent du capital a fait dépérir le travail de subsistance qui n'en valorise pas, forçant des centaines de millions (je n'exagère pas) de ruraux du « tiers-monde » à aller grossir les bidon-villes de gigantesques concentrations urbaines. C'est ainsi que, dans le même temps, la masse, sans précédent dans l'histoire, des capitaux a obtenu des taux de profit sans précédent dans l'histoire ; et que ces capitaux ont réussi à faire produire des volumes croissants de richesses tout en consommant de moins en moins de travail, en distribuant de moins en moins de salaires, et payant de moins en moins d'impôts (voire pas d'impôts du tout) sur les bénéfices et en cessant

Introduction

de ce fait de financer les coûts sociaux et environnementaux engendrés par la production, le coût des infrastructures dont celle-ci a besoin.

C'est ainsi que la reproduction matérielle et culturelle des sociétés entre en crise et que se répandent sur tous les continents l'anomie, la barbarie, les guerres « civiles » larvées ou non, la crainte d'un effondrement de la civilisation et de l'implosion de l'économie mondialisée, financiarisée, dans laquelle l'argent rapporte de l'argent sans rien vendre ni acheter que lui-même. L'argent est devenu un parasite qui dévore l'économie, le capital un prédateur qui pille la société. L'un et l'autre, grâce à la mondialisation du marché libéré de toutes règles et entraves, s'émancipent des États et des sociétés, substituant aux sociétés-État la non-société absolue et aux États-nation un État « virtuel » sans territoire, ni frontières, ni distances, ni citoyens : l'État mondial propre de l'argent-roi. C'est ainsi que le capital réalise enfin son essence idéale de pouvoir suprême n'admettant ni partage, ni entraves. Détaché du monde de la vie et des réalités sensibles, il substitue aux critères du jugement humain l'impératif catégorique de son propre accroissement et soustrait son pouvoir aux pouvoirs humains : il a réussi son Exode.

Le capitalisme a réussi, ce faisant, à surmonter la crise du modèle fordiste. Il y a réussi en s'emparant d'une mutation technoscientifique qui le dépasse lui-même et dont il est incapable, comme le montre Jacques Robin, d'assumer la portée historique et anthropologique¹. Il a largement dématérialisé les

1. Jacques Robin a mis en évidence mieux que tout autre les dimensions multiples de cette mutation qui « affecte non seulement notre vision conceptuelle du monde mais nos moyens d'appréhender le réel ». Il montre qu'elle introduit dans l'histoire de l'humanité une « rupture fondamentale » : elle met fin à « l'ère énergétique » qui, depuis le début du néolithique, s'est ingénieré à transformer la matière en mettant en œuvre des sources d'énergie de plus en plus puissantes. La révolution informationnelle met en crise l'économie, la société et, plus fondamentalement, la civilisation capitaliste. Voir à ce sujet J. Robin, *Changer*

forces productives principales : le travail (et nous n'en sommes qu'au commencement de ce processus) et le capital fixe. La forme la plus importante du capital fixe est désormais le savoir stocké et rendu instantanément disponible par les technologies de l'information, et la forme la plus importante de la force de travail est l'intellect. Entre l'intellect et le capital fixe – c'est-à-dire entre le savoir vivant et le savoir-machine – la frontière est maintenant floue. Le capitalisme postfordiste fait sienne la formule de Staline : « L'homme est le capital le plus précieux ». « L'homme » est subsumé dans le processus de production comme « ressource humaine », comme « capital humain », capital fixe humain. Ses capacités spécifiquement humaines sont intégrées dans un même système avec l'intellect inanimé des machines. Il devient cyborg, moyen de production dans sa totalité, jusque dans son être-sujet, c'est-à-dire capital, marchandise et travail tout à la fois. Et dans la mesure où il n'y a pas d'usage pour ses capacités dans le système de valorisation du capital argent, il est rejeté, exclu, tenu pour non existant. L'homme-capital-le-plus-précieux n'est homme que s'il peut fonctionner comme capital.

Voilà qui situe dans son contexte l'excellente question de Lester Thurow : « Comment le capitalisme peut-il fonctionner quand le capital le plus important, le capital savoir, n'a plus de propriétaire¹? » Le capitalisme lui offre pour le moment deux réponses partielles et provisoires :

1. L'« entreprise individuelle », dans laquelle « l'homme » se traite lui-même comme capital et s'autovalorise en tant que tel. C'est là le cas de l'*elite of knowledge workers*, comme les appelle Rifkin, qui composent une fraction de ces 4 % d'actifs américains qui gagnent ensemble autant que la moi-

d'ère, Paris, Le Seuil, 1989, particulièrement les chapitres 1 et 5. Cf. du même auteur *Quand le travail quitte la société industrielle*, 2 fascicules, édité par le Groupe de réflexion inter et transdisciplinaire (GRIT), 1993-1994, 21, bd. de Grenelle, Paris.

1. Voir Lester Thurow, *The Future of Capitalism*, William Morrow, New York, 1995.

tié (51 %) de tous les salariés. Robert Reich les décrivait comme « une petite élite d'Américains prospères dans un pays de travailleurs de plus en plus paupérisés. Les membres de cette tribu de nomades high-tech ont davantage en commun les uns avec les autres qu'avec les citoyens des pays où ils font leurs affaires... Ils se retireront dans des enclaves de plus en plus isolées du monde... et leurs zones d'activité ne ressembleront en rien au reste de l'Amérique¹ ».

2. La deuxième solution est celle proposée par les grandes firmes : elles prennent possession du « capital humain » en rétablissant des rapports pré-capitalistes, presque féodaux, de vassalité et d'appartenance. Il en sera question par la suite.

Le capitalisme n'évitera son effondrement, dit Thurow, que s'il change fondamentalement, propose un « grand projet », « une vision convaincante d'un avenir meilleur », « la vision d'un bien supérieur commun à la société tout entière ». Mais cette vision, ajoute-t-il, n'existe nulle part, « il appartient à la gauche de la fournir ». Faut-il donc sauver le capitalisme malgré lui ? Est-ce possible ? Y a-t-il mieux à faire ? Pouvons-nous répondre à son Exode par le nôtre vers des terres qu'il ne domine pas ? Y a-t-il pour cet Exode des chemins praticables dans les pays riches comme dans les pays périphériques, ceux qui comptent actuellement 800 millions de chômeurs totaux ou partiels et dans lesquels 1 200 millions de jeunes arriveront sur le « marché du travail » dans les vingt-cinq prochaines années ?

Nous étions quelques-uns, au début des années soixante, à distinguer réformes subalternes et réformes révolutionnaires². Les premières partent de l'urgence de remédier aux dysfonctionnements de la société existante, les secondes partent de l'urgence de dépasser la société existante vers la

1. Robert Reich, *The Work of Nations : Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism*, New York, Random House, 1992, p. 302-303. En français : *L'économie mondialisée*, Paris, Dunod, 1993.

2. Voir André Gorz, *Réforme et révolution*, Paris, Le Seuil, 1969.

société différente qui y est en gestation et qui fournit aux actions leur sens et leur but ultime. La tâche de la politique étant de définir des objectifs stratégiques intermédiaires dont la poursuite répond aux urgences du présent tout en préfigurant la société autre qui demande à naître.

Je retrouve aujourd'hui la même approche chez Henri Maler¹ et chez Jacques Bidet avec lequel je me sens la plus grande affinité. « Lorsqu'on a renoncé à agir à partir d'une fin ultime radicalement autre, écrit-il, on risque de voir s'effacer la frontière précise entre ce qui est transformation socialiste de la société capitaliste et ce qui n'est qu'un aménagement du capitalisme... Il est raisonnable de prendre le cours du monde à partir de son terme ultime concevable... Seuls seront finalement entendus ceux qui veulent changer la face du monde². »

1. Henri Maler, *Convoiter l'impossible. L'utopie avec Marx, malgré Marx*, Paris, Albin Michel, 1995.

2. Jacques Bidet, « Il n'y a pas de communisme après le socialisme », exposé à l'Institut de recherches marxistes, 15 mai 1993. Jacques Bidet est codirecteur, avec Jacques Texier, de la revue *Actuel Marx*, éditée aux PUF, et auteur, entre autres ouvrages, de *Théorie de la Modernité*, Paris, PUF, 1990.

I. De l'État social à l'État du capital

Le libéralisme est lui aussi une réglementation de caractère étatique, introduit et maintenu au moyen de lois et de contraintes : il est le produit d'une volonté consciente de ses propres fins et non l'expression spontanée, automatique, du fait économique.

ANTONIO GRAMSCI

1. Le grand refus

« Le capitalisme a déclaré la guerre à la classe ouvrière, et il l'a gagnée », écrit Lester Thurow¹. L'entrée en matière n'est pas mauvaise. La mondialisation, en effet, ne s'explique pas par la révolution informationnelle ni par la recherche de nouveaux débouchés commerciaux. Elle a été au départ une réponse essentiellement politique à ce que, vers le milieu des années soixante-dix, on appelait « la crise de gouvernabilité ». Cette crise, principale préoccupation des décideurs publics et privés regroupés au sein de la Trilateral, se manifestait à tous les niveaux de la société : celui des États, des universités et écoles, des entreprises, des villes, des hôpitaux, des appareils censés assurer la reproduction culturelle de la société.

Aux États-Unis la crise avait pris dès l'été 1964 des formes quasi insurrectionnelles : des émeutes du prolétariat noir, se propageant d'est en ouest, avaient saccagé et incendié des quartiers entiers de grandes villes – à Detroit le soulèvement avait duré près d'une semaine – et s'étaient prolongées jusque dans les années soixante-dix par les actions d'insubordination de masse et de sabotage dans les grandes usines

1. Lester Thurow, *The Future of Capitalism*, op. cit.

et les universités. Avec un décalage de plusieurs années, la « dissidence » avait gagné, en 1967, les universités et les lycées d'Allemagne occidentale, puis s'était répandue dans les centres industriels du reste de l'Europe et prolongée jusqu'au milieu des années soixante-dix (jusqu'en 1980, en Italie) par des actions ouvrières qui différaient fondamentalement des grèves usuelles : refus des temps imposés ; refus de la cotation par poste ; refus d'obéir aux « petits chefs » ; autoréductions des cadences ; occupations prolongées avec séquestration des patrons ou des dirigeants ; refus de déléguer aux représentants légaux du personnel le pouvoir de négocier ; refus de transiger sur les revendications surgies de la base ; refus du travail, tout simplement.

Il y avait là autant de manières de refuser – au-delà de l'organisation oppressive des grandes usines, des grands bureaux, des grands magasins – la recherche permanente, quasi institutionnelle du compromis de classe, recherche qui était la base même du « compromis fordiste ». Les mouvements sociaux des années 1967-1974 se situaient délibérément hors du terrain balisé par les institutions de la société-État. Au lieu de revendiquer, ils cherchaient à changer eux-mêmes « la vie », ce qui la conditionnait et ce dont elle était faite. De la changer en la soustrayant à la logique de la productivité mais aussi à celle du travail abstrait, de la standardisation, de la consommation de masse, de la normalité, de la quantification, de la synchronisation. De la changer en affirmant la spécificité de besoins et de désirs sans satisfaction marchande et monétaire possible¹. « Beaucoup plus loin que celle des écologistes va la contestation féministe – écrivent à

1. On peut se faire une idée de la radicalité joyeusement subversive des mouvements d'alors en lisant ou relisant Alexis Chassagne, Gaston Monracher, *La fin du travail*, Paris, Stock 2, 1978 ; composé d'extraits de livres, revues, journaux français, américains et italiens, de textes situationnistes, anarchistes et marxistes, dans lesquels « À bas le travail ! » revient comme un leitmotiv. Voir aussi Franco Berardi, dit Bifo, *Le ciel est enfin tombé sur la Terre*, Paris, Le Seuil, 1978.

ce sujet Pietro Ingrao et Rossana Rossanda – qui accuse la sphère politique de se battre sur des paramètres essentiellement masculins, essentiellement productivistes, donc compétitifs, donc bellicistes qui font abstraction du corps, de la reproduction, de l'affectivité... Le corps, le sexe... résistant puissamment à l'abstraction juridique, à cette *réductio ad unum* qui refuse la dissymétrie et qui est le fond de la culture et du pouvoir masculins¹. »

Contrairement aux prévisions des fondateurs de l'État providence, les protections et prestations sociales n'avaient pas réconcilié les populations avec la société capitaliste, ni les procédures de négociation et d'arbitrage permanents désamorcé les antagonismes sociaux. Au contraire, en intervenant, réglementant, protégeant, arbitrant dans tous les domaines, l'État s'était substitué à des pans entiers de la société civile, l'avait subsumée : il s'était placé en première ligne. Responsable de tout ou presque, attaqué ou sollicité à propos de presque tout, il était devenu vulnérable par l'importance même de ses fonctions. Il était donc urgent – et c'était là le projet non dit de la Trilateral – de substituer à cet ordonnateur trop visible et attaquable un ordonnateur invisible et anonyme dont les lois sans auteur s'imposeraient à tous par la force des choses comme des « lois de la nature », irrésistiblement. Cet ordonnateur-là étant le marché.

Le même raisonnement valait pour la « crise de gouvernabilité » des entreprises. Le gigantisme des grandes usines, des grandes administrations propres au fordisme ; l'organisation centralisée, hiérarchisée, rigide des tâches parcellisées, compartimentées, coordonnées par une pléthore d'officiers

I. P. Ingrao, R. Rossanda, *Appuntamenti di fine secolo*, Rome, Manifestolibri, 1995. La dernière phrase de cette citation donne une excellente définition de ce que T. W. Adorno appelait la catégorie du « non-identique ». Il en sera question dans « Le sujet de la critique », à la fin de ce volume.

et de sous-officiers de la production, rendait les entreprises extrêmement vulnérables. Il devenait urgent là aussi de remplacer le pouvoir trop visible de l'ordonnateur central par des formes d'auto-organisation acentrée, c'est-à-dire par une mise en réseau de sous-unités relativement autonomes qui, en se coordonnant elles-mêmes, permettraient aussi d'économiser les coûts d'organisation. Il était urgent de briser par là la combativité des salariés, le pouvoir de négociation des syndicats, les « rigidités » que conventions collectives, accords d'entreprises, droits sociaux avaient introduits dans les rapports de production. Il fallait, en un mot, « libérer le marché du travail » de ce qui le « faussait ». Le mot d'ordre était : « déréglementer ».

2. L'Exode du capital

La « crise de gouvernabilité » à l'échelle des sociétés comme à celle des entreprises marquait l'épuisement d'un modèle. Pendant près de trente ans, les gouvernements occidentaux avaient pratiqué des politiques keynésiennes, dirigistes : l'État stimulait l'expansion de la production et de la demande par des mesures fiscales et monétaires ; il redistribuait une part croissante de la richesse produite, créait par la dépense publique autant d'emplois qu'en supprimait l'accroissement de la productivité dans le secteur privé. Or l'expansion des économies allait rencontrer dès le début des années soixante-dix des limites que les politiques de soutien et de relance de la croissance ne permettaient pas de surmonter. Les marchés intérieurs étaient saturés et ne justifiaient pas des investissements de capacité. La « productivité marginale du capital » (c'est-à-dire l'accroissement des profits que procurait un investissement additionnel) tendait vers zéro et son effondrement annonçait la fin d'une époque au

cours de laquelle la production, la demande, la productivité et les profits pouvaient croître de façon équilibrée.

Avec le ralentissement de l'expansion économique, économies d'échelle et gains de productivité tendaient à leur tour à s'affaiblir. L'Etat keynésien et les politiques keynésiennes présentaient désormais pour le capitalisme plus d'inconvénients que d'avantages : en l'absence d'une expansion économique importante, ils accroissaient le poids et l'emprise de l'Etat sur la société. Dans les pays aux politiques sociales les plus avancées, les dépenses publiques approchaient et, parfois, dépassaient 70 % du produit intérieur brut, le taux des déficits publics 10 %. Adopté par le parti social-démocrate suédois, le plan Meidner montrait que la propriété privée du capital cessait d'être intangible : il prévoyait que les fonds sociaux gérés par le syndicat allaient racheter progressivement les principales entreprises du pays pour les gérer et développer comme des coopératives ouvrières, conformément au projet de civilisation social-démocrate.

Menacé de socialisation ou d'étatisation, le capital avait tout intérêt à mettre fin à sa symbiose avec un État devenu incapable d'assurer l'expansion du marché intérieur. La planification ou « concertation » économique n'avait été utile que durant la période de « croissance extensive », au cours de laquelle l'abaissement des coûts unitaires avait été obtenu par la production de masse en séries de plus en plus importantes dans des installations de plus en plus gigantesques. L'industrie devait alors planifier longtemps à l'avance ses investissements, et elle avait besoin d'un État planifiant longtemps à l'avance les infrastructures et les services publics indispensables. Avec l'arrêt ou le ralentissement de la croissance, ce n'était plus par une planification source de rigidités mais, au contraire, par la plus grande mobilité et souplesse possibles que les entreprises allaient avoir une chance d'élargir ou, au moins, de conserver leurs parts de marché respectives. « L'impératif de compétitivité » et le souci de rétablir la « gouvernabilité » allaient dans le même sens : il fallait que

le capital se dégage de sa dépendance de l'État et desserre les contraintes sociales ; il fallait que l'État se mette au service de la « compétitivité » des entreprises en acceptant la suprématie des « lois du marché ». L'inversion du rapport des forces s'ensuivrait tout naturellement.

L'Exode du capital s'est, en fait, accéléré dès le début des années soixante-dix avec le développement de ce que, à l'époque, on appelait les « multinationales » : c'est-à-dire des firmes qui implantait des filiales de production dans des pays étrangers afin de pouvoir accéder au marché intérieur de ceux-ci. La grande majorité des multinationales était alors américaine. On était loin de la mondialisation qui s'est mise en place vers 1990. Car le libre mouvement des marchandises était encore limité par des barrières douanières et le transfert des capitaux était soumis au contrôle et à l'autorisation préalable des États. À partir de la fin des années soixante-dix seulement ces entraves à la mobilité allaient être progressivement abolies, sous la pression des grands groupes. De multinationaux, ils allaient devenir transnationaux, mondiaux.

Le raisonnement était partout le même : la poursuite de sa croissance dépendait pour chaque groupe de l'accroissement de ses exportations, c'est-à-dire de l'élargissement de sa part du marché mondial. Et l'élargissement de sa part du marché mondial exigeait la libéralisation non seulement des échanges de marchandises mais aussi de la circulation des capitaux : la possibilité d'investir et de produire à l'étranger, la possibilité d'emprunter sur les marchés financiers étrangers aux conditions les plus favorables. Dans la concurrence que se livraient les groupes, ceux qui subissaient le moins de contrôles et de limitations de leur liberté de mouvement avaient de meilleures chances de l'emporter. L'« impératif de compétitivité » conduisait irrésistiblement à la mondialisation de l'économie et au divorce entre les intérêts du capital et ceux de l'État-nation. *L'espace politique* (celui des États) et *l'espace économique* (celui des groupes capitalistes) ne pou-

vaient plus coïncider. C'était la fin de ce que Robert Reich a appelé le « nationalisme économique ».

La mondialisation n'aurait pu se développer ni même s'envisager en l'absence du potentiel, largement inexploité jusque-là, des « technologies de l'information ». Si chaque grand groupe n'avait pu espérer se tailler des parts supplémentaires du marché mondial en tirant parti mieux et plus rapidement que les autres des possibilités latentes qu'offrait la révolution informationnelle, la tendance à la cartellisation et à un partage du monde par des accords de cartel aurait vraisemblablement prévalu (comme dans les années trente) sur les « guerres commerciales » dont la mondialisation de l'économie a résulté. Mais il faut se garder des explications linéaires : la révolution informationnelle a permis la mondialisation ; mais celle-ci, inversement, a permis, puis exigé le développement accéléré des technologies de l'information et de leurs applications. Le capital avait besoin d'une révolution technique pour surmonter la crise du fordisme, se dégager des contraintes social-étatiques, abaisser les coûts salariaux unitaires et accélérer l'accroissement de la productivité. Mais cette révolution technique ne pouvait être mise en œuvre que si le rapport des forces sociales et le rapport des forces entre capital et État étaient en même temps et irrésistiblement modifiés en faveur du premier.

Ce qui a rendu possible l'Exode du capital l'a aussi, finalement, rendu nécessaire. La « transnationalisation » des firmes, leur Exode de l'espace politique national devenaient un « impératif de survie » pour chacune. Elles devaient cesser d'être des entreprises pour devenir des stratégies qui coordonnent et relient entre eux une multiplicité de marchés et de fournisseurs de toutes tailles dispersés dans le monde entier. Robert Reich cite l'exemple d'une Pontiac Le Mans dont le coût de production va à raison de 30 % à des ateliers de montage en Corée du Sud, de 17,5 % à des motoristes, électroniciens et fabricants de pièces japonais, 7,5 % à des stylistes allemands, 4 % à Taiwan, Singapour et au Japon

pour de petits composants, 3 % à la Grande-Bretagne, à l'Irlande et à la Barbade pour services informatiques et de marketing.

3. La fin du nationalisme économique

La firme est un réseau transnational et son centre de coordination et de décision stratégique n'a de nationalité qu'en apparence, par ses origines. Son siège social peut se situer n'importe où. Par le jeu des prix de transfert, la firme réalise ses bénéfices là où elle paie le moins d'impôts ou pas d'impôts du tout. Elle négocie de puissance à puissance avec les États nationaux, les met en concurrence et implante ses unités de production là où elle obtient les subventions et les dégrèvements fiscaux les plus importants, les meilleures infrastructures, une main-d'œuvre disciplinée et bon marché. Elle s'assure ainsi une sorte d'extritorialité, dépossédant l'État national de cet attribut de souveraineté qu'est le pouvoir de lever l'impôt et d'en fixer le taux. « Le capital est désormais le seul détenteur de la souveraineté », écrit Marco Revelli, capable de décider directement, par un acte régalien, le destin des nations » et de « dicter ses propres règles à l'ancien souverain »¹.

Jamais le capitalisme n'avait réussi à s'émanciper aussi complètement du pouvoir politique. Mais il faut ajouter que les États qu'il prend ainsi à revers sont seulement les États *nationaux*. Et qu'il n'a réussi à les dominer qu'en mettant en place un État supranational, omniprésent, possédant ses institutions, ses appareils et ses réseaux d'influences propres. Ses institutions sont, on l'aura compris, l'OMC (ex-GATT), le FMI, la Banque mondiale, l'OCDE. Ce sont elles qui for-

1. Marco Revelli, « Economia e modello sociale nel passaggio tra fordismo e toyotismo », dans P. Ingrao et R. Rossanda, *op. cit.*, p. 211-213.

mulent et imposent les lois et les règlements contraignants de la libre concurrence et de la libre circulation des marchandises et des capitaux, et qui propagent le credo néolibéral selon lequel tous les problèmes seront le mieux résolus en laissant jouer librement la loi du marché.

Avec l'État supranational du Capital apparaît pour la première fois un État émancipé de toute territorialité et dont le pouvoir, bien qu'il s'impose de l'extérieur aux États territorialisés, ne recrée pas hors d'eux un autre lieu du politique. Il est au contraire indépendant et séparé de toute société, situé en un non-lieu d'où il limite et réglemente le pouvoir des sociétés de disposer de leur lieu. Sans base sociale ni constitution politique, il est un pur appareil qui dit le droit du capital mondialisé. Pouvoir sans société, il tend à engendrer des sociétés sans pouvoir, met en crise les États, discrédite la politique, la soumet aux exigences de mobilité, de « flexibilité », de privatisation, de déréglementation, de réduction des dépenses publiques, des coûts sociaux et des salaires, toutes choses prétendument indispensables au libre jeu de la loi du marché.

La dénationalisation des économies se heurte évidemment à des résistances (inopérantes parce que nationales) qui coupent en deux la droite aussi bien que la gauche politiques. D'un côté la bourgeoisie mondialiste, néolibérale, idéologiquement (sinon politiquement) pro-américaine, partisan de diluer l'Union européenne dans une zone de libre-échange avec l'Amérique ; de l'autre côté les bourgeoisies et les industries traditionnelles, les couches pré-capitalistes, une partie des syndicats. Face à l'unité offensive du capital mondialiste, on trouve ainsi la résistance en ordre dispersé de couches et de classes antagonistes allant de l'extrême droite à l'extrême gauche, qui ne trouvent le plus souvent à opposer au mondialisme du capital que diverses formes de national-conservatisme ou de national-étatisme.

Or refuser *la* mondialisation, prétendre lui résister nationalement, conduit immanquablement à capituler devant *cette* mondialisation. Ce n'est pas contre *la* mondialisation

qu'il s'agit de lutter en essayant de s'y soustraire ; c'est dans le contexte de la mondialisation en cours qu'il s'agit de lutter pour une mondialisation différente. La résistance au capital transnational ne peut elle-même être que transnationale ; la résistance aux acteurs de *cette* mondialisation exige avant tout des acteurs d'une *autre* mondialisation, portée par une vision, une solidarité, un projet de civilisation planétaires. Les leviers pour changer l'orientation et la nature de la mondialisation ne manquent pas aux États ; ils manquent à chacun d'eux pris isolément, ce qui n'est pas la même chose. Ils leur manquent faute de leur volonté politique commune de reconquérir ensemble contre le capital mondialisé une souveraineté qui ne peut être que commune. La puissance irrésistible du capital mondialisé est due avant tout à la concurrence à laquelle se livrent les États pour attirer les capitaux par les faveurs qu'ils leur consentent, au lieu de refuser ensemble de se laisser jouer les uns contre les autres. Nous verrons plus loin que l'impuissance des États-nation n'est pas simplement subie : elle est aussi l'alibi pour rétablir des priviléges que le fordisme avait écornés et pour abolir des droits qu'il avait fondés.

4. La mondialisation a bon dos

La mondialisation, l'intensification de la concurrence sur tous les marchés de tous les pays servent à légitimer tout ce qu'on veut : la diminution des salaires réels, le démantèlement des protections sociales, l'explosion du chômage, la précarisation de tous les emplois, la détérioration des conditions de travail, etc. Tout cela, dit-on, est inévitable et nécessaire. Pourquoi ? Parce que, explique avec une irréfutable logique Pierre-Noël Giraud, la capacité concurrentielle des firmes dépend de leurs investissements de productivité. Elles « doivent avoir en gros le même taux d'investissement » pour

rester concurrentielles. « Cela signifie que le partage salaires-profits ne peut plus désormais [être choisi selon des critères de politique économique] et que... *c'est le territoire qui a le partage le plus favorable aux profits*, donc la croissance potentielle la plus forte [des investissements], qui impose sa norme¹. »

Autrement dit, pour pouvoir soutenir la concurrence avec des firmes américaines ou japonaises, par exemple, il faudrait que les entreprises européennes réalisent des taux de profit américains ou japonais. Ce raisonnement formellement correct ne serait toutefois pertinent que si le taux d'investissement des firmes était égal à leur taux de profit, autrement dit si la totalité des profits était réinvestie. Or la réalité est fort différente.

Durant les années quatre-vingt, grâce au *reengineering*, les bénéfices avant impôts des 500 plus grandes firmes américaines ont augmenté de 92 % en moyenne. En 1987 ils ont été empochés à raison de 61 % (contre 22 % en 1953) par les P-DG (les *chief executive officers* ou CEO) desdites firmes et, dans de nombreux cas, les dividendes distribués aux actionnaires ont été multipliés par quatre. Les deux tiers de la croissance économique américaine ont été accaparés par 1 % de la population active². En 1994, un P-D-G (CEO) gagnait en moyenne 187 fois plus qu'un ouvrier ou un employé. Il gagnait « seulement » 41 fois plus en 1975 et 145 fois plus en 1992³. La même tendance a été à l'œuvre dans le reste du monde. En France, notamment, les allégements fiscaux accordés aux revenus financiers entre 1989 et 1991 auront privé l'État de 80 milliards de recettes par an. Partout, on expliquait gravement que « l'impératif de compétitivité » exigeait un abaissement de l'impôt sur les

1. P.-N. Giraud, *L'inégalité du monde*, Paris, Gallimard, 1996, p. 222-223. C'est moi qui souligne.

2. D'après J. Rifkin, *op. cit.*, chap. 11, p. 173-174.

3. D'après James Petras et Todd Cavaluzzi dans *Le Monde diplomatique*, juillet 1996.

hauts revenus, car c'est l'épargne des riches qui finance (en partie) les investissements indispensables à la compétitivité des firmes.

Or c'est l'inverse qui se produit, et pas en Amérique seulement. En France, notamment, le taux d'investissement des entreprises est tombé en 1995 à son niveau le plus bas depuis 35 ans : 16,2 % contre 19,4 % en 1980, 21,6 % en 1970. Le montant des bénéfices n'a cessé, depuis 1992, d'être supérieur au montant des investissements. Il dépassait ces derniers de 71 milliards de francs en 1993. 71 milliards gagnés grâce aux compressions de personnel, aux « restructurations », à la « flexibilisation » des effectifs, à la précarisation. 71 milliards stérilisés, placés sur les marchés financiers.

En Allemagne, les salaires nets représentaient, en 1978, 54 % du revenu national disponible ; les revenus du capital représentaient 22 %, les prestations sociales et retraites 23 %. En 1994, la part des salaires était tombée à 45 % (soit une baisse de 17 %), la part des revenus du capital et des bénéfices passant à 33 % (soit une augmentation de 50 %). En monnaie constante, les bénéfices ont augmenté de 90 % entre 1979 et 1994, les salaires de 6 %, mais la part de l'impôt sur les bénéfices dans le total des rentrées fiscales a diminué de moitié durant ces quinze ans, passant de 25 à 13 %. Elle était de 35 % en 1960, en période de forte expansion économique.

Est-ce bien la pression de la concurrence internationale qui exigeait ces changements ? Ne sert-elle pas plutôt d'alibi à des redistributions de bas en haut, des plus pauvres aux plus riches, et à des offensives contre « l'État social » et les « priviléges » des salariés ? En quoi la concurrence internationale explique-t-elle que les éditeurs français fassent composer leurs ouvrages à Madagascar, en Tunisie, à l'île Maurice, pour gagner quelques dizaines de centimes sur le prix de revient d'un livre ? Est-ce pour soutenir la concurrence que les chemisiers de luxe font coudre en Chine des articles vendus 50 à 100 fois plus chers que leur prix de revient ? Ou que Nike (ou Reebok, ou Puma) font fabriquer

leurs chaussures aux Philippines, puis en Indonésie, puis en Chine et au Viet-nam où le coût salarial d'une paire de « Pegasus », vendue 70 dollars, est de 1 dollar 66 ¢ – et que les 14 administrateurs américains de la firme aient pu encaisser un revenu annuel égal aux salaires des 18 000 ouvrières philippines ? Ou que Ford licencie du jour au lendemain les salariés de deux de ses filiales mexicaines qui protestaient contre la semaine de 50 heures imposée en violation de la loi mexicaine ? Pourquoi, selon l'excellente formule d'Alain Lipietz, la « compétitivité » exige-t-elle les *coûts salariaux* les plus bas, mais s'accorde-t-elle des *coûts patronaux* les plus élevés¹ ?

Qu'ont fait les firmes transnationales de leurs bénéfices ? *Leur taux d'investissement a en réalité baissé par rapport à son niveau des années soixante et soixante-dix*². Ce qui a augmenté très fortement, en revanche, c'est la distribution aux actionnaires, la rémunération des administrateurs et des CEOs, et :

1. les rachats d'entreprises par d'autres entreprises (les « fusions »), qui ont donné lieu à des transactions d'un montant de 400 à 800 milliards de dollars par an, contre 20 à 40 milliards au début des années quatre-vingt. Le financement de ces fusions a absorbé 90 % des investissements à l'étranger des transnationales³ ;

2. les placements purement financiers sur le marché monétaire et le marché des changes, notamment, par lesquels d'innombrables firmes (notamment Siemens, qui est le plus grand trust européen) gagnent plus qu'avec leurs activités productives.

« L'impératif de compétitivité » a bon dos ; la mondialisation a bon dos. Pour ses principaux acteurs, elle n'est pas

1. A. Lipietz, *La société en sablier*, Paris, La Découverte, 1996.

2. Voir notamment Norbert Reuter, « Export als Droge », *Die Zeit*, 8 novembre 1996.

3. Voir François Chesnais, *La mondialisation du capital*, Paris, Syros, 1995.

une contrainte subie : elle est un ensemble de contraintes qu'ils imposent pour imposer au monde leur pouvoir. Ce pouvoir planétaire est concentré dans un nombre de mains de plus en plus faible. Sur les 37 000 firmes transnationales qui contrôlent 40 % des échanges mondiaux et un tiers de la production mondiale comptabilisable, 370 firmes (soit 1 %) contrôlent 50 % des actifs financiers. Selon le Fonds monétaire international (FMI), pas plus de 50 banques contrôlent les transactions quotidiennes, d'un montant de 1 400 milliards de dollars, sur les marchés des changes. Pas plus de six banques commerciales contrôlent 90 % des opérations sur les produits dérivés¹.

5. La résistible dictature des marchés financiers

La logique financière l'emporte sur les logiques économiques, la rente sur le profit. Le pouvoir financier, pudiquement appelé « les marchés », s'autonomise vis-à-vis des sociétés et de l'économie réelle et impose ses normes de rentabilité aux entreprises et aux États. Le président de la Bundesbank, Hans Tietmeyer, le disait clairement à Davos, en février 1996 : « Les marchés financiers joueront de plus en plus le rôle de "gendarmes" ... Les hommes politiques doivent comprendre qu'ils sont désormais sous le contrôle des marchés financiers et non plus seulement des débats nationaux² ».

Sur ces marchés financiers, les fonds de pension américains, qui gèrent 8 000 milliards de dollars, et les fonds communs de placement ont introduit une pratique qui, habituellement, s'appelle « chantage et extorsion de fonds » ou, en américain,

1. Rapport de la Commission des Nations unies sur le commerce et le développement, 1994, et François Chesnais, *op. cit.*

2. Cité par A. Lipietz, *op. cit.*, p. 313.

« racket ». Ils choisissent quelques firmes prospères et bien cotées, en achètent en Bourse des quantités importantes d'actions, puis placent les dirigeants devant cette alternative : ou bien vous nous assurez un dividende d'au moins 10 %, ou nous cassons le cours de vos actions. Cette pratique, qui fait de la rentabilité financière maximale à court terme l'impératif suprême, a fait monter le rendement des actions (*la shareholder value*) à des niveaux sans précédent.

Ces faits rendent dérisoire l'argument selon lequel l'augmentation des dépenses publiques réduit « l'épargne susceptible d'être prêtée aux entreprises... et donc leur capacité à défendre leur compétitivité¹ ». Pourquoi, avec des dépenses publiques égales à 62 % du PIB, un taux de prélèvements obligatoires de 52 % du PIB, un salaire minimum horaire de 80 F, une allocation chômagé égale à 90 % du salaire pendant cinq ans et un taux de chômage des jeunes négligeable, le Danemark a-t-il une des économies les plus prospères et concurrentielles du monde ? Pourquoi, avec l'un des taux de prélèvements obligatoires les plus faibles du monde, les États-Unis ont-ils également l'un des taux d'épargne les plus faibles et un endettement énorme des particuliers de 60 000 dollars par ménage ?

« On ne voit pas pourquoi l'ouvrier de France gagnerait durablement beaucoup plus que l'ouvrier chinois qui fait la même chose que lui avec une productivité comparable », remarque P.-N. Giraud². Mais on ne voit pas non plus pourquoi il n'y aurait, pour les salariés, comme l'affirme P.-N. Giraud, « qu'une seule alternative : soit faire ce que les pays à bas salaire ne savent pas encore faire, donc, dans mon vocabulaire, rejoindre le groupe des "compétitifs" ; soit se mettre au service de ces derniers » en acceptant une baisse de revenu³. Pourquoi l'accroissement, au sein d'une population, de la proportion des « compétitifs », dont les revenus

1. P.-N. Giraud, *op. cit.*, p. 224.

2. *Ibid.*, p. 277-278.

3. P.-N. Giraud, *op. cit.*

sont généralement très supérieurs à la moyenne, ne s'accompagnerait-elle pas d'une redistribution fiscale ? Pourquoi ceux et celles dont le travail a été transféré aux ouvriers chinois ne pourraient-ils être au service non pas des « compétitifs » qui les paieraient personnellement pour leurs services personnels, mais des besoins collectifs innombrables qui restent insatisfaits parce que la collectivité ne se donne pas les moyens d'en financer collectivement la couverture ? Pourquoi faudrait-il continuellement alléger les impôts sur les revenus supérieurs (dont ceux des « compétitifs »), sur les revenus financiers, sur les bénéfices non réinvestis ?

La réponse à ces questions n'est pas économique ; elle est politique et idéologique. Les allégements et dégrèvements fiscaux ne reflètent pas des choix économiquement rationnels. Ils signifient simplement que les gouvernements nationaux se disputent le privilège de retenir ou d'attirer chez eux des capitaux financiers qui, à la recherche du profit maximum immédiat, se déplacent d'un marché à l'autre, d'une devise à l'autre, à la vitesse de la lumière, des milliers de fois par jour. Il ne s'agit plus pour les États de favoriser l'investissement productif ; il s'agit seulement pour eux d'éviter ou de freiner l'exode de capitaux sans territoire, ou d'attirer par le dumping fiscal, le dumping social, le dumping salarial, les sièges sociaux des transnationales, comme le font, avec leurs « centres de gestion ¹ », la Belgique et les Pays-Bas.

La tendance à remplacer les systèmes de protection sociale par des assurances privées et des caisses de retraite privées (par capitalisation) s'inscrit dans la même logique : remplacer la redistribution fiscale par l'assurance privée ; substituer à la gestion sociale de la protection sociale par le pouvoir politique, une gestion privée par le pouvoir financier ².

1. Les centres de gestion permettent à n'importe quelle firme de se soustraire totalement à l'impôt sur les bénéfices ou les plus-values. Le Centre lui-même acquitte seulement une taxe forfaitaire modique.

2. Voir à ce sujet René Passet, « La grande mystification des fonds de pension », *Le Monde diplomatique*, mars 1997.

Par ces remarques je n'entends point nier que les systèmes de protection sociale aient besoin d'être repensés et refondés sur de nouvelles bases. Il en sera question dans la quatrième partie. Je dis seulement que sont socialement, politiquement et moralement inacceptables les « réformes » qui démantèlent les systèmes de protection sociale sous prétexte qu'ils constituent des « acquis » surannés qui, faute de ressources, ne sont plus finançables. S'ils ne sont plus finançables, ce n'est pas parce que les ressources manquent ou qu'elles doivent être affectées en priorité à l'investissement de productivité. S'ils ne sont plus finançables, c'est parce qu'une part croissante du PIB est affectée à rémunérer le capital et que la part distribuée pour rémunérer le travail ne cesse de diminuer. Or c'est sur celle-ci principalement que le financement de la protection sociale est assis. Les luttes sociales menées pour défendre les « acquis sociaux » doivent être comprises avant tout comme la défense d'un principe, à savoir : il y a des limites infranchissables au pouvoir du capital sur le politique, des limites infranchissables aux droits de l'économique sur la société. La redéfinition de la protection sociale n'est acceptable que sur la base de la reconnaissance de ce principe. Et la reconnaissance de ce principe implique et exige avant tout que les sociétés recourent le pouvoir sur elles-mêmes en mettant fin, par une action concertée, au pouvoir que le capital financier a pris sur elles.

James Tobin, prix Nobel d'économie, a recommandé dès 1978 une de ces actions. Pour endiguer les opérations purement spéculatives sur les marchés financiers, il préconisait alors une taxe de 0,1 % sur les opérations de change¹. Cette taxe, estimait-il, diminuerait des deux tiers le volume des transactions et rapporterait environ 150 milliards de dollars par an aux États. En 1995, en réponse aux objections qui lui avaient été faites, Tobin présentait une nouvelle version

1. Voir James Tobin, « A proposal for International Monetary Reform », *Eastern Economic Journal*, 3-4, juillet-octobre, 1978.

de sa proposition : elle visait à empêcher les banques de soustraire leurs opérations à la taxation en allant s'installer – comme elles avaient menacé de le faire – dans des « paradis fiscaux » ou sur des navires en pleine mer. Cette nouvelle version¹ prévoit que les différents pays, et en particulier l'Union européenne, frapperait d'une taxe supplémentaire (de 0,04 %) tout prêt de leur monnaie à des organismes financiers étrangers, y compris aux filiales étrangères de leurs propres banques. Cette taxe aurait une influence négligeable sur les échanges commerciaux et les investissements ; elle jugulerait en revanche les opérations purement spéculatives cinquante fois plus importantes que les échanges de marchandises et réduirait fortement la capacité des marchés financiers à peser sur la politique des États.

Il faudra évidemment d'autres instruments encore pour mettre fin à la dictature du capital financier. Il faudra avant tout une volonté politique commune des États. Il faudra comprendre et faire comprendre que le « pouvoir irrésistible des marchés » n'existe que par la soumission au pouvoir financier des gouvernements auxquels il sert d'alibi pour reprendre à leur compte « la guerre que le capitalisme a déclarée à la classe ouvrière » d'abord, à la société ensuite. Alain Lipietz n'est pas le seul à démontrer « qu'une Europe sociale, alternative et solidaire est possible » qui proposerait au monde un autre modèle de « développement », de société et de rapports Nord-Sud². La même idée (nous le verrons un peu plus loin) retient désormais l'attention de « leaders d'opinion » en Asie. C'est encore Lester Thurow qui rappelle que les règles qui régissent les échanges mondiaux ont toujours été définies par la principale puissance commerciale et

1. J. Eichgreen, J. Tobin, C. Wyplosz, « Two Cases for Sand in the Wheels of International Finance », *The Economic Journal*, 105, 1995. Dans *Die Globalisierungsfalle*, Rowohlt, 1996, p. 118-123, H. P. Martin, H. Schumann donnent un très bon aperçu des objections et des débats suscités par la proposition de Tobin dans les milieux politico-financiers.

2. A. Lipietz, *op. cit.*, p. 318-322.

que la principale puissance commerciale est – et de loin – l'Union européenne¹. Elle peut se donner les moyens de présenter « une alternative aux politiques monétaristes anglo-saxonnes ». Elle peut, ajoute Patrick Viveret, utiliser l'euro comme levier en vue d'« opposer un modèle de développement écologique et social au modèle laissez faireiste anglo-saxon² ». Elle peut transformer les rapports Nord-Sud en prélevant sur ses importations ce que Lipietz appelle des « sociotaxes » et des « écotaxes »³ dont le produit sera intégralement restitué aux pays exportateurs du Sud, pour le plus grand avantage des deux parties⁴.

1. L. Thurow, *op. cit.*, estime que seule l'Union européenne aurait les moyens d'imposer d'autres règles du jeu, y compris dans les rapports avec les pays périphériques. Dans le même sens, voir H. P. Martin et H. Schumann, *op. cit.*, p. 299-307, 322-323.

2. P. Viveret, « Monnaie et citoyenneté européenne », dans *Transversales*, 42, novembre-décembre 1996. Cet article développe de façon convaincante la thèse suggérée par l'ex-chancelier Schmidt dans le journal *Le Monde* du 9 novembre 1996 : en ne cessant de durcir les critères de convergence définis dans le traité de Maastricht, la Bundesbank cherche à torpiller l'euro en dressant les peuples européens (y compris le peuple allemand) contre la monnaie unique, dont elle rend exorbitant le coût social. Même si l'euro est introduit comme prévu, la politique monétariste, antisociale, structurellement déflationniste qu'imposerait à l'Europe son gouvernement économique par une banque centrale souveraine, provoquera tôt ou tard la désintégration de l'Union. La stratégie du pouvoir financier planétaire consiste en somme à se servir de l'euro pour torpiller l'euro et de l'Union européenne pour torpiller l'Union européenne dans l'intérêt d'une hégémonie du dollar secondé par le DeutschMark. Or c'est précisément à mettre fin à cette hégémonie que la monnaie unique a été originellement destinée à servir.

3. A. Lipietz, *op. cit.*, p. 326.

4. P.-N. Giraud démontre concrètement le caractère mutuellement avantageux d'une telle politique dans *l'Intégrité du monde*, *op. cit.*, p. 314-315.

6. Le mirage chinois

À court ou moyen terme, les États, à condition de s'unir dans ce but, ne manquent donc pas des moyens nécessaires pour desserrer l'emprise du capital déterritorialisé, reconquérir des marges d'autonomie accrue et amorcer les transformations fondamentales, économiques, écologiques et sociétales, qui conduiront au dépassement de la société salariale. Il ne manque que la volonté politique. On me dira que ce souci de sortir de la société salariale est typiquement un luxe d'intellectuel occidental à une époque où la Chine et l'Inde y entrent à grands pas et où les experts annoncent une nouvelle « onde longue » d'expansion économique, propulsée par les « 750 millions de consommateurs » qui, rien qu'en Asie, devront disposer en 2010 d'un pouvoir d'achat comparable à celui des salariés des pays riches. Le marché asiatique devrait rendre sa santé et son dynamisme au capitalisme mondial et aux économies occidentales. La croissance retrouvée devrait partout faire reculer le chômage¹.

1. Dans un célèbre article publié par *The Economist Asia Survey*, du 30 octobre 1993, John Rohwer prédisait qu'en l'an 2000 l'Asie compterait 400 millions de consommateurs disposant d'un pouvoir d'achat « au moins égal à celui de la moyenne des habitants des pays riches... La croissance explosive et la grandeur absolue des classes moyennes d'Asie devraient donc créer pour le monde des affaires et de la finance des chances parmi les plus grandes que l'histoire leur ait jamais offertes. Les firmes occidentales bien avisées et leurs salariés sont assurés d'en profiter immensément ». Cité par Richard Smith, « China and the Global Environment », *New Left Review*, 222, mars-avril 1997. Pour une population de près de 950 millions de personnes, l'Inde ne comptait au début des années quatre-vingt-dix que 600 000 ménages disposant d'un revenu de 10 000 dollars ou plus par an.

Il faut citer longuement l'éditorial, d'une ironie dévastatrice, que *The Asian Wall Street Journal* consacrait à ce genre de pronostics dans son numéro du 26 octobre 1995 :

L'idée que le XXI^e siècle sera le siècle de l'Asie et rendra au capitalisme occidental la santé, est l'un des fantasmes les plus bizarres qui se soit jamais emparé de l'imagination occidentale... Pour les observateurs doués d'esprit critique, il est de plus en plus évident que les capacités de production de la région croissent beaucoup plus vite que les débouchés qu'elle offre à ses produits. L'accroissement trop lent de la demande solvable est le revers des faibles coûts de production¹.

Bref, les conditions d'une croissance endogène ne sont pas réunies ; si bien que depuis le début 1994, le Japon transfère plus de capitaux en Occident qu'il n'en investit en Asie.

Quand même des experts japonais s'alarment de ce que le Japon est en train de devenir "une grande puissance du chômage"..., des leaders d'opinion de la région commencent à se demander si les *problèmes sociaux et économiques de l'Europe, loin d'être des signes de la décadence européenne, ne sont pas plutôt des problèmes structurels mondiaux qui, à l'avenir, n'épargneront pas l'Asie*. C'est là la raison profonde du nouveau regard que beaucoup de leaders d'opinion d'Extrême-Orient portent sur l'Europe. Si la *jobless growth* [la croissance économique accompagnée d'une croissance du chômage] est un phénomène planétaire, non un phénomène spécifiquement européen, l'Europe a seulement de l'avance sur les autres pays dans l'expérience qu'elle en fait. Les solutions devront donc elles aussi venir d'Europe.

On ne peut le dire plus clairement : le retour du quasi-plein emploi grâce à des centaines de millions de nouveaux

1. Cette citation, ainsi que les commentaires qui suivent sont extraits d'un long article d'un intérêt exceptionnel de Rüdiger Machetzki, de l'Institut d'études asiatiques (Institut für Asienkunde) de Hambourg, *Die Zeit*, 10, 1^{er} mars 1996, p. 14.

consommateurs occidentalisés est un mirage. L'industrialisation à l'occidentale et la croissance de type fordiste ne se reproduiront pas dans tout le reste du monde. La stratégie économique adoptée par les « investisseurs » occidentaux eux-mêmes en exclut la possibilité. Il suffit, pour s'en rendre compte, de lire Keinichi Ohmae¹, l'un des plus éminents stratégies du nouveau modèle de développement capitaliste : le « développement en zébrures ». C'est-à-dire le développement non pas de pays ou de territoires mais seulement, en Chine entre autres, d'enclaves (une vingtaine) dont le revenu, selon Ohmae, pourra devenir dix à vingt fois plus élevé, par tête d'habitant, que le revenu des habitants du reste du pays. Le « développement », en somme, ne devra pas diffuser en dehors des enclaves, les richesses de celles-ci ne devront pas être redistribuées par l'État-nation. Le capitalisme doit pouvoir produire sa propre spatialité dissociée de celle de la nation ; il devra pouvoir s'emmurer dans des « États cités » et des « villes privées » comme on en trouve déjà aux États-Unis, mener ses « guerres privées » contre des populations devenues nomades et guerrières à la suite de la décomposition de la société. Retour aux « guerres endémiques, sans forme, difficiles à juguler² », proches des madmaxeries auxquels ressemblaient déjà les guerres sans front que des armées de pillards ont menées au Liberia et au Mozambique, entre autres.

Le modèle préconisé par Ohmae est celui-là même qui prend corps en Chine, en Inde, en Malaisie, au Mexique, au Brésil... Le capitalisme y propulse dans l'ère postindustrielle des « zones économiques spéciales » qu'il lui faut d'emblée défendre non pas contre « l'immigration » mais

1. Keinichi Ohmae, *De l'État nation aux États région*, Paris, Dunod, 1996. K. Ohmae est directeur pour le Japon de la firme de consultants McKinsey & C°.

2. Paul Virilio, « De la géopolitique à la métropolitique », *Transversales*, 41. Il s'agit d'un extrait de *La ville et la guerre*, Éditions de l'imprimeur, Ministère de la défense, 1996.

contre les migrations intérieures, c'est-à-dire essentiellement contre les paysans sans terre, contre l'exode rural.

Le modèle d'industrialisation qui a permis le développement de l'Occident et du Japon n'existe plus. Le type d'industrialisation n'existe plus qui a permis d'urbaniser et de salarier les masses rurales. Il disparaît même en Chine où est devenue obsolète et non concurrentielle l'industrie traditionnelle qui a fait vivre, avant l'essor du « communisme de marché », 110 millions de salariés employés à vie, auxquels elle assurait leur « bol de riz en fer », c'est-à-dire le minimum vital en matière de nourriture, de logement et de services.

Aux quelque 100 millions de migrants chinois qui – tout comme les « vagabonds » et les « brigands » du XVIII^e siècle européen – vont de ville en ville et de bourg en bourg à la recherche d'un gagne-pain, 300 autres millions viendront s'ajouter durant la première décennie du XXI^e siècle. Le taux de chômage actuel de la population urbaine chinoise est estimé par le BIT de 17 à 20 %, avec des pointes à 34 %¹. Les « zones économiques spéciales », où s'implantent les transnationales, emploient 7 millions de personnes en tout². Et déjà l'industrialisation extensive, celle qui crée massivement des emplois, a dépassé la limite de ce qui est écologiquement supportable.

Il faut savoir, en effet, qu'avec un cinquième de la population mondiale la Chine ne dispose que de 85 mètres carrés de surface cultivable par habitant ; que 40 % des surfaces cultivables ont déjà été détruites depuis 1955 : 5 % par érosion et désertification, 35 % par l'urbanisation et l'industrialisation. Il faut savoir que sur les dix villes les plus polluées du monde, cinq se trouvent en Chine ; que celle-ci souffre

1. Le BIT (Bureau international du travail) définit comme chômeurs les personnes qui ne peuvent assurer leur subsistance par leur travail.

2. Cf. Richard Smith, « China and the Global Environment », art. cité.

d'une dramatique pénurie d'eau ; que la moitié des cours d'eau a été stérilisée par les rejets industriels et ne fournit plus de poisson ; que l'eau en bouteille se vend à Pékin plus cher que le lait et que des « bars à oxygène » vendent aux consommateurs de l'air pur. Que les deux tiers de la population, de l'agriculture et de l'industrie sont concentrés dans des vallées que seules des digues continuellement rehaussées peuvent protéger contre les inondations. Il faut savoir tout cela pour mesurer à quel point, comme l'écrit Jacques Robin, « le discours sur la voiture ou l'ordinateur individuels pour tous est frappé d'absurdité par l'écologie globale¹ ».

Il faut encore savoir qu'il existe à l'échelle mondiale entre 600 et 800 millions de chômeurs ; qu'il faudrait créer, en outre, 1 200 millions d'emplois pour étendre la société salariale à ceux ou celles qui entreront sur le « marché du travail » d'ici l'an 2025². Il faut savoir que la quasi-totalité (99 %) de l'augmentation de la population (potentiellement) active mondiale aura lieu dans les populations pauvres ou très pauvres des pays dits périphériques : celles qui disposent d'un revenu moyen de moins de 40 ou de moins de 120 dollars par mois. Et que les investissements des transnationales dans ces pays y créent souvent plus de chômeurs que d'emplois et n'atténuent point, en tout cas, l'extrême pauvreté de masse. Ignacy Sachs signale par exemple que « dans la municipalité de Campinas, un des principaux pôles technologiques de l'Amérique Latine et responsable de 9 % du PIB brésilien, 40 % des habitants ont un revenu insuffisant pour acquérir le panier de consommation adéquat³ ».

1. Jacques Robin, « Occidentalisation et mondialisation : le prix à payer », dans *Une terre en renaissance*, Savoirs 2/*Le Monde diplomatique*.

2. D'après le rapport 1995 de la Banque mondiale, la population active mondiale passera de 2 500 millions de personnes actuellement à 3 700 millions de personnes en l'an 2025. L'actuel taux de chômage mondial est déjà supérieur à 25 %, si tant est que cette notion ait un sens.

3. I. Sachs, « L'urbanisation ou la déruralisation ? » dans *Transversales*, 41, septembre-octobre 1996.

Jeremy Rifkin montre que les filiales des transnationales au Brésil, de même que les *maquiladoras* – c'est-à-dire les industries que les grandes firmes nord-américaines implantent dans les régions frontalières du Mexique – sont souvent plus automatisées que leurs équivalents aux États-Unis. Elles distribuent une trop faible masse de salaires pour propulser l'expansion économique par celle de la demande solvable. Elles ouvrent, en revanche, l'union douanière aidant, le pays aux produits de masse importés, entraînant la ruine des petites industries locales et artisanales¹.

Se soucier des alternatives à la société salariale n'est donc pas un luxe d'intellectuels décadents des pays riches. La société salariale contient moins d'avenir et de promesses pour l'humanité et pour le monde que le modèle social du Kerala²; ou que les coopératives d'autoproduction techniquement avancée dont Alvin Toffler décrivait le développement dans les bourgs agricoles de l'Inde³; ou que le *high-tech self-providing* propagé par Frithjof Bergmann aux États-Unis.

1. Voir J. Rifkin, « L'automatisation du tiers-monde », *op. cit.*, chap. 13.

2. L'État du Kerala, catholique et communiste, sur la côte sud-ouest de l'Inde, est par son revenu par tête l'un des plus pauvres de la Fédération indienne; mais son « indicateur de développement humain » – par lequel le Programme des Nations unies pour le développement (PNUD) mesure la qualité de vie des populations – est très supérieur à celui des États les plus riches.

3. A. Toffler, *La troisième vague*, Paris, Denoël, 1980. Dans cet ouvrage monumental, rejeté par les marxistes avec un mépris stupide-ment sectaire, il faut lire ou relire avant tout le ch. 23, « Gandhi plus des satellites », critique radicale de ce que Serge Latouche appellera « L'Occidentalisation du monde », et qui montre la possibilité d'intégrer les technologies de Troisième vague (la microélectronique) à la culture des sociétés préindustrielles. Voir aussi le ch. 20, « Quand le prosommateur sort de l'ombre », où Toffler montre que « ce qui paraît inefficace quand on raisonne traditionnellement en termes de [production pour le marché] peut être extraordinairement efficace si on considère l'économie dans son ensemble au lieu de n'en voir qu'une seule partie ».

De tout cela il sera question plus longuement par la suite, sans que je prétende pouvoir proposer un modèle tout fait. Le plus urgent est de faire changer notre regard, pour apprendre à discerner dans le monde qui meurt et qui change les germes d'autres mondes possibles.

Mais avant d'aborder ces autres versants du changement, il faut informer notre regard et mieux cerner la nature, les acteurs et les sujets possibles des mutations en cours.

II. Derniers avatars du travail

1. Post-fordisme

La fin de la croissance « fordiste » laissait aux entreprises deux voies pour tenter d'échapper à la stagnation : 1. la conquête de parts de marché supplémentaires et 2. le renouvellement accéléré de la gamme de leurs productions, l'obsolescence accélérée de leurs produits. Pour la conquête de parts de marché supplémentaires, les efforts promettaient d'être d'autant plus payants que les marchés étaient encore relativement « vierges » : les firmes devaient donc chercher à prendre pied dans les pays « émergents ». Quant à l'obsolescence accélérée des produits, elle exigeait non seulement des efforts intenses et soutenus en matière d'innovation ; elle exigeait aussi la capacité de produire en séries de plus en plus courtes à des coûts unitaires de plus en plus bas.

L'une et l'autre voie imposaient la rupture avec le mode de production fordiste. La compétitivité ne devait plus dépendre des économies d'échelle obtenues, dans le passé, par la production en grande série. Elle devait être obtenue, au contraire, par la capacité de produire une variété croissante de produits dans des délais de plus en plus courts, en quantités réduites et à des prix plus bas. De quantitative et matérielle, la croissance devait devenir « qualitative » et

« immatérielle ». Les produits devaient s'imposer par leur « image », leur nouveauté, leur valeur symbolique. La compétitivité exigeait un maximum de mobilité, de fluidité, de rapidité dans la conception et la mise en production de nouveautés. Les entreprises devaient être capables d'improvisations continues, savoir susciter et exploiter à fond des engouements éphémères, des modes imprévisibles et volatiles. Sur des marchés virtuellement saturés, le seul type de croissance possible était la croissance de la diversité des goûts et des modes, la croissance de la rapidité avec laquelle celles-ci se succédaient. Il ne s'agissait pas simplement, pour les entreprises, de « répondre » de façon quasi instantanée à la « demande » de plus en plus volatile des clients : il s'agissait pour elles d'accentuer, de devancer, de créer la volatilité, l'inconsistance, le caractère éphémère des modes et des désirs, de s'opposer à toute normalisation et à tout sens de la normalité. La normalité était devenue un facteur de rigidité qui restreint la demande ; seule l'offre de l'imprévu, la surprise pouvaient stimuler celle-ci. Toute forme de rigidité devenait une entrave à éliminer.

Or les rigidités étaient inhérentes au mode de production fordiste : travail parcellisé sur de longues chaînes de montage, conçues pour la production en grande série de produits standardisés ; délais importants exigés pour planifier et développer de nouveaux produits, étant donné la rigidité de l'organisation de la production et la spécialisation étroite de la main-d'œuvre ; hiérarchie rigide, quasi militaire et encadrement pléthorique des ouvriers, chacun de ceux-ci étant isolé à son poste et la synchronisation, la coordination des tâches parcellisées devant être organisées et imposées par l'encadrement ; rigidité des normes de rendement et des temps – déterminés au centième de seconde près¹ – alloués

1. La méthode MTM (*Motion and Time Measuring*) chronométrait au centième de seconde chacun des gestes dont se componaient les opérations qui, sur les chaînes de montage, demandaient chacune entre 50 secondes et 3 minutes, selon les cas.

à chaque tâche parcellaire, tout retard pris à un poste se répercutant sur l'ensemble de la chaîne ; stocks et frais de magasinage élevés ; importance de la main-d'œuvre non directement productive qui représentait environ un quart de l'effectif ouvrier.

« La direction est à tel point préoccupée par ses efforts pour contrôler les ouvriers qu'elle perd de vue le but supposé de l'organisation. Un visiteur non prévenu serait certainement étonné d'apprendre que ce but est *d'assurer la production*. S'il avait été possible d'imposer réellement certains des règlements prévus, la production aurait été paralysée », écrivait dès 1950 un sociologue américain¹.

Cette obsession des contrôles ne prenait pas sa source dans les impératifs techniques de la production de masse. Au contraire, comme l'avait très explicitement précisé F. W. Taylor, elle avait sa source dans la méfiance fondamentale du management envers une main-d'œuvre tenue pour « naturellement » réfractaire à l'effort et stupide. L'organisation « scientifique » du travail était destinée à extorquer à l'ouvrier le rendement le plus élevé possible en l'enfermant dans un système de contraintes qui lui enlevait toute marge d'initiative. L'organisation et les techniques mises en œuvre reflétaient la volonté du capital d'exercer sur le travail une domination totale pour combattre « l'indolence », la paresse, l'indiscipline et les velléités de rébellion. L'usine était le théâtre d'une guérilla permanente, les OS déployant des trésors d'ingéniosité pour soustraire d'importantes réserves de productivité (le plus souvent d'environ 20 %) à la vigilance de l'encadrement. Tout le savoir-faire et toute la créativité des ouvriers étaient employés à aménager des niches cachées d'autonomie.

Aussi longtemps qu'elle se donnait pour but d'éliminer le facteur humain en remplaçant une main-d'œuvre de plus en plus rebelle par des robots, l'automatisation des usines est restée une source de coûteuses déconvenues. La plus célèbre,

1. William F. Whyte, *Money and Motivation*, New York, Harper and Row, 1955.

en Europe, fut celle de l'usine Fiat à Cassino, mise en service au début des années quatre-vingt. Elle devait être la plus « avancée », la plus automatisée du monde. Typique produit d'ingénieurs formés par le taylorisme, elle cherchait à combiner la robotisation avec le contrôle centralisé et la programmation rigoureuse des séquences et des temps.

Or à la même époque, les Japonais introduisaient aux États-Unis, dans des usines qu'ils avaient rachetées ou qu'ils exploitaient en *joint venture*, les méthodes qui, sous l'appellation de *lean production* (production allégée), allaient « changer le monde¹ ». Quand Matsushita par exemple eut racheté à Motorola son usine de téléviseurs à Chicago, elle procéda au licenciement de tout l'encadrement et ne conserva que les travailleurs directement productifs. « Pour les Américains, expliquait à l'époque un manager japonais, il y a d'une part ceux qui pensent et d'autre part ceux qui travaillent. Chez nous ceux qui travaillent sont eux-mêmes ceux qui pensent et nous n'avons besoin que de la moitié de l'effectif. » Au bout de deux ans, Matsushita eut bel et bien doublé la production de téléviseurs à Chicago et réduit d'un facteur 50 le nombre des retouches nécessaires.

Kosuke Ikebuchi, directeur de la production de l'usine que Toyota et General Motors exploitent en *joint venture* à Fremont, en Californie², résume la philosophie toyotiste comme suit : « Nos 2 100 ouvriers de production travaillent huit heures par jour dans les ateliers, nos trente ingénieurs y travaillent deux heures par jour seulement. La première tâche des ingénieurs est donc de soutenir les idées des ouvriers et non de leur dire ce qu'ils doivent faire. Toute autre attitude conduit au gaspillage d'une énorme ressource³ ».

1. Cf. W. Womack (ed.), *The Machine that Changed the World*, New York, Harper Collins, 1990.

2. Il s'agit de la New United Motor and Manufacturing Inc. (NUMMI).

3. Propos rapportés par F. Krafcik, du MIT, *Technology Review*, janvier 1992.

De fait, le « système Toyota » ou « ohnisme » (d'après le nom, Ohno, de son inventeur) offrait la solution idéale au problème auquel se heurtaient les industries occidentales et que les industriels japonais avaient rencontré depuis long-temps. Ce problème étant, selon la formulation d'Ohno : « quoi faire pour éléver la productivité quand les quantités à produire n'augmentent pas ¹ ». Mais la réponse d'Ohno avait une dimension de révolution culturelle pour des sociétés occidentales dans lesquelles l'histoire de l'industrialisation ne fait qu'un avec l'histoire de la lutte des classes. L'un de ses principes essentiels, en effet, est qu'une large mesure d'autogestion ouvrière du processus de production est indispensable pour obtenir à la fois un maximum de souplesse, de productivité et de rapidité dans l'évolution des techniques et dans l'ajustement de la production à la demande. Alors qu'elle était, pour le taylorisme, à combattre comme la source de tous les dangers de rébellion et de désordre, l'auto-organisation, l'ingéniosité et la créativité ouvrières étaient pour le toyotisme une ressource à développer et à exploiter. La domination totale, totalement répressive, de la personnalité ouvrière devait être remplacée par sa mobilisation totale. Les procédures opératoires immuables imposées d'en haut aux opérateurs devaient être supprimées au profit du « kaizen », c'est-à-dire de l'aménagement et de l'amélioration continuels des procédés par les ouvriers eux-mêmes. Seule pareille absence de formalisation permet cette « coopération productive » spontanée et souple d'où résultera la flexibilité du processus, la gestion optimale des temps, l'harmonisation de chaque ensemble d'opérations avec celui qui le précède et celui qui le suit, en un mot le « kan-ban ² ».

1. Cité par Benjamin Coriat, *Penser à l'envers*, Paris, Christian Bourgois, 1991, p. 20.

2. Comme le montre Benjamin Coriat dans son analyse de textes d'Ohno, en particulier, le kan-ban consiste essentiellement à « penser à l'envers » le processus de fabrication. Au lieu de réunir d'abord dans le magasin d'une grande usine d'énormes stocks de matières et de pièces

Les ouvriers doivent comprendre ce qu'ils font ; mieux : tout le processus et tout le système de fabrication doivent (en principe) devenir pour eux un tout intelligible dont ils assument la responsabilité et dont ils se rendent et se sentent maîtres. Ils doivent réfléchir aux moyens d'améliorer et de rationaliser la conception du produit ; aux possibles améliorations des procédures et de l'organisation du système. Pour cela ils doivent débattre entre eux, se concerter, savoir s'exprimer et écouter, être prêts à se remettre en question, à apprendre, à évoluer continuellement.

L'ouvrier, écrit Benjamin Coriat, doit devenir tout à la fois « fabricant, technologue et gestionnaire ». Polyvalent, chargé d'un agrégat d'opérations et maître d'un ensemble modulaire multifonctionnel de moyens de travail, il doit s'accorder « communicationnellement » avec les membres de son groupe et avec les groupes en amont et en aval, pour devenir le patron collectif de son travail collectif.

Le travail immédiat de production n'est plus alors qu'un aspect parmi d'autres du travail ouvrier ; ce n'est plus l'aspect le plus important : il est la résultante, le prolongement, l'application matérielle d'un travail immatériel, intellectuel, de réflexion, de concertation, d'échange d'informations, de mise en commun d'observations et de savoirs, lequel s'effec-

dans lesquels les ateliers de montage iront s'approvisionner, le principe du kan-ban consiste à partir des commandes de produits finis qui parviennent à l'usine de montage final et à commander « à l'envers » – c'est-à-dire d'aval en amont – les pièces et les matériaux dont les groupes d'ouvriers ont besoin pour le montage final d'un modèle déterminé du produit qui vient d'être commandé. De cette manière, « il n'y a en production... que la quantité exacte de pièces nécessaires pour satisfaire la commande [du produit fini]. C'est ainsi qu'est réalisé le principe du "zéro stock" caractéristique du kan-ban ». B. Coriat, *l'Atelier et le robot*, Paris, Christian Bourgois, 1990, p. 90-91.

La passation des commandes de l'aval vers l'amont, de poste en poste, doit être extrêmement rapide et fiable, de même que la mise en production et à disposition des pièces commandées. Toute la production se fait « à flux tendus » (*just in time*). Entre la commande d'une pièce et sa mise à disposition il s'écoule souvent moins d'une heure.

tue tant en amont que dans le cadre même du travail immédiat. Bref, le travail productif requiert chez les travailleurs un « niveau général de connaissances, *knowledge* » qui, base de leur productivité, entre dans le procès de production comme « force productive immédiate ». Il sera encore question plus loin de ce *general intellect* qui tend, pour la plupart des marxistes, à devenir la forme dominante de la force de travail dans une économie dominée elle-même par les activités immatérielles¹.

Tel est du moins le modèle idéal de l'entreprise postfordiste. Le paradigme de *l'organisation* y est remplacé par celui du *réseau de flux interconnectés*, coordonnés en leurs nœuds par des collectifs auto-organisés dont aucun ne forme le centre. À la place d'un système hétéro-organisé centralement (comme l'était le modèle fordiste), on a un système auto-organisateur acentré, comparable à un système nerveux que les réseaux interconnectés tentent d'imiter. Cette conception ouvre-t-elle des espaces sans précédent au pouvoir ouvrier et annonce-t-elle une possible libération *dans le travail et du travail tout à la fois* ? Ou porte-t-elle l'asservissement des travailleurs à son comble, les obligeant à prendre à leur compte la fonction patronale et « l'impératif de compétitivité », à placer l'intérêt de l'entreprise au-dessus de tout, y compris de leur santé et même de leur vie² ? Exprime-t-elle

1. L'expression *general intellect* est devenue le mot de ralliement d'un important courant marxiste. Et cela bien que cette expression ne soit utilisée par Marx qu'une seule fois, de façon imprécise, et en passant, dans la dizaine de pages éblouissantes des *Grundrisse* qui traitent de l'automatisation, de l'hégémonie du travail immatériel qui s'ensuit et de l'impossibilité de prendre plus longtemps le temps de travail pour mesure du travail et le travail pour mesure de la richesse produite. Le passage en question dit : « Le développement du capital fixe indique à quel degré le niveau général des connaissances d'une société, *knowledge*, est devenu force productive immédiate et à quel degré, par conséquent, les conditions du procès vital d'une société [sont] soumises au contrôle du *general intellect*... ». Karl Marx, *Grundrisse*, p. 594 de l'édition originale allemande.

2. Il ressort d'enquêtes officielles japonaises que deux tiers à trois

une reféodalisation des rapports sociaux de production – l'ouvrier devenant le « fier vassal » d'une firme aux intérêts de laquelle il est sommé de s'identifier totalement¹ ou porte-t-elle en germe la prise de pouvoir totale des travailleurs auxquels la propriété capitaliste de l'entreprise finit par apparaître comme une structure parasitaire obsolète ?

La réponse à ces questions dépend dans une large mesure du contexte, historique, politique et économique, dans lequel tout ou partie des principes postfordistes sont appliqués. Comme le note Benjamin Coriat, « le drame est que la transition que nous vivons d'un âge vers un autre, s'effectue dans les pires conditions. La crise, la rupture du fordisme et de ses compromis spécifiques se déroulent – encore aujourd'hui – dans les conditions d'un rapport des forces désastreux pour les salariés et leurs représentants. Ce qui constitue une bien faible incitation pour les entreprises à s'engager dans des processus novateurs. Il est tellement plus simple de "durcir" ce qu'on maîtrise déjà. Il n'empêche...² ».

quarts des ouvriers de montage final dans l'industrie automobile se plaignent de fatigue chronique, d'états d'épuisement en fin de journée. Les grandes firmes les déplacent vers des emplois moins astreignants à l'âge de 30 ans. Les morts par surmenage (*karoshi*) ne sont pas exceptionnelles.

1. Une discussion publique entre le secrétaire national de la FIOM, Claudio Sabattini, et le directeur du personnel de la division automobile de Fiat, Maurizio Magnabosco, est significative à cet égard. Sabattini ayant défendu la ligne syndicale de la « coopération négociée » (*cooperazione contrattata*), ligne qui reconnaît l'existence du rapport conflictuel entre capital et travail, Magnabosco répondait en insistant sur l'apreté d'une concurrence dans laquelle le sort de tous est en jeu : « Dans cette guerre, produit et producteurs sont les pions d'une partie qui dépasse tout le monde, sont secondaires par rapport à l'objectif final : la rentabilité, le rapport entre chiffre d'affaires et bénéfices. Dans cette guerre, la Fiat demande à ses ouvriers une adhésion totale : sans celle-ci, l'entreprise risque de disparaître et le travail avec elle. » Cité par Paolo Griseri dans *Il Manifesto* du 28 novembre 1995, p. 31.

2. B. Coriat, *L'Atelier et le robot*, op. cit., p. 230. Cette remarque vaut

Il n'empêche que partout où le modèle fordiste-tayloriste a été plus ou moins complètement dépassé, le postfordisme se présente à la fois comme l'annonce d'une possible réappropriation du travail par les travailleurs et comme la régression vers un asservissement total, une quasi-vassalité de la personne même du travailleur. L'un et l'autre aspect sont toujours présents. Le caractère émancipateur du postfordisme ne l'a emporté très temporairement que dans les rares cas où « l'implication » qu'il demande aux travailleurs a pu être négociée¹ par un syndicat qu'aucune « défaite historique » n'avait encore affaibli.

tout particulièrement pour les formes de *lean production* introduites en Occident après la publication de l'ouvrage de Womack et coll. Il ne s'agissait ni d'un prolongement du système Toyota, ni du travail en groupes autonomes introduit par Volvo à Kalmar, puis à Uddevalla. Il s'agissait d'une combinaison de *team work* et de commandement autoritaire, appliquée d'abord par GM en Californie (NUMMI) puis par CAMI (GM-Suzuki joint venture) au Canada et par Nissan en Angleterre. Le management de CAMI a ensuite été appelé par Opel (la filiale allemande de GM) à organiser une toute nouvelle usine à Eisenach. Dans aucune des usines dans lesquelles la *lean production* a été introduite on ne peut parler d'abolition du taylorisme, de la standardisation, du travail à la chaîne et de la dictature du chronomètre. Selon les enquêtes et monographies recueillies par Thomas Murakami, l'intensification du travail s'est partout heurtée à la résistance ouvrière. Celle-ci s'est traduite notamment par le refus du *kaizen*, c'est-à-dire le refus de présenter des propositions en vue d'améliorer la qualité du produit et le rendement du travail. Les propositions sont parachutées par la maîtrise ou (à Eisenach) rendues obligatoires sous peine de suppression de la prime.

1. B. Coriat distingue trois modèles d'implication : « imposée », « incitée » et « négociée ». À ma connaissance, Volvo Uddevalla a été le seul exemple d'implication réellement négociée, les exemples allemands relevant plutôt de l'implication incitée. Chez Opel Eisenach notamment, les ouvriers perdent leur prime s'ils ne présentent pas trois améliorations par mois.

2. Uddevalla

Le plus intéressant de ces cas est celui de l'usine Volvo d'Uddevalla. À sa conception et à sa réalisation a été associé un syndicat qui entendait débarrasser l'industrie du taylorisme et faire des travailleurs les sujets réels de l'organisation du travail, y compris de la répartition des tâches et de la gestion du temps. À l'équipe d'universitaires de Göteborg chargée de concevoir une unité de montage offrant des conditions de travail aussi attrayantes que possible, le syndicat (Metall) avait présenté quatre exigences :

1. Le travail devait se faire en « station fixe » et
2. sans « cadençage », ce qui veut dire que les ouvriers devaient pouvoir travailler et se mouvoir à leur propre rythme et non pas au rythme que leur impose (comme c'était encore le cas à Kalmar) une chaîne avançant automatiquement à cadences régulières, centralement programmées.
3. Les « cycles de travail » devaient être d'au moins 20 minutes (contre 4 minutes à Kalmar et moins de 2 minutes dans les usines allemandes), ce qui signifiait que chaque ouvrier était responsable d'un ensemble varié et complexe d'opérations sur chaque véhicule. Le travail allait en devenir beaucoup moins répétitif et monotone.
4. Le « travail indirect », habituellement confié à un contremaître ou à un technicien, devait être intégré dans la tâche des ouvriers. Ce travail indirect comprenait notamment la logistique, la structuration de la préparation des pièces et de l'outillage, le contrôle qualité, les retouches, la formation des nouveaux salariés, la conduite d'un groupe, etc.

Le but était d'« amener les ouvriers à réfléchir sur leur propre travail » et à « s'interroger aussi sur la conception du produit ».

*et des équipements*¹ ». Ce but était d'une importance toute particulière pour un syndicat qui entendait peser sur les décisions de production et les soumettre finalement à ses propres conceptions concernant les priorités économiques et le modèle de consommation².

Uddevalla était organisée en groupes de travail de neuf membres chacun : huit monteurs ou monteuses et un chargé des relations avec le magasin. Selon le désir et les aptitudes de ses membres, un groupe pouvait monter un quart, la moitié, les trois quarts ou (en dix heures) la totalité d'un véhicule. Un système de primes incitait les ouvriers à apprendre à monter une voiture complète. Chacun des huit membres d'un groupe devait maîtriser au moins un quart (soit deux huitièmes) de l'ensemble des opérations, afin de pouvoir faire équipe avec un autre membre, le remplacer ou relayer, se faire remplacer ou relayer par lui et varier ainsi davantage ses tâches. Le groupe devait aussi pouvoir fonctionner si, pour une raison ou une autre, un ou deux de ses membres étaient absents.

L'organisation de l'atelier prévoyait expressément des marges de « flexibilité choisie », c'est-à-dire la possibilité pour tout membre d'un groupe de prendre une journée de congé en s'arrangeant pour cela avec ses coéquipiers. Elle prévoyait aussi la possibilité de varier le rythme de travail au cours de la journée, de la semaine ou d'une semaine à l'autre, la norme à remplir étant fixée à l'échelle du mois. Chaque groupe avait son « arbitre » (*ombudsman*), poste qu'occupaient à tour de rôle tous les membres qui avaient choisi de suivre la formation complémentaire correspondante. À tour de rôle également, l'un des membres de chaque groupe lavait

1. Jean-Pierre Durand « L'innovation brimée », dans J.-P. Durand (dir.), *La fin du modèle suédois*, *op. cit.*, 1994, p. 122. Durand souligne que le modèle uddevallien du « montage holiste » « s'oppose en tout point à la *lean production* toyotienne », adoptée peu après par tous les constructeurs automobiles.

2. C'était là, on l'a vu plus haut, l'ambition du « plan Meidner ».

pendant une semaine les vêtements de travail de ses coéquipiers dans la machine installée à cette fin dans les vestiaires.

Le rapport au travail et au produit se trouvait ainsi profondément transformé, et les trois conditions requises pour dépasser l'aliénation du travail¹ étaient en voie d'être *en partie* réalisées². Ces trois conditions étant :

a) l'auto-organisation du travail par les travailleurs eux-mêmes, qui deviennent ainsi les sujets de leur coopération productive ;

b) un travail et un mode de coopération vécus comme épanouissants par chacun et qui développe des facultés, des compétences que chacun peut mettre en œuvre de façon autonome dans son temps libre ;

c) l'objectivation du travail dans un produit reconnaissable par les travailleurs comme le sens et le but de leur propre activité.

C'est sur ce dernier point surtout que subsistait une limite insurmontable : les décisions de production, la définition du produit restaient de la seule compétence des représentants du capital. La qualité de ce produit dépendait dans une mesure sans précédent de l'implication du collectif ouvrier, mais cette implication, quoique conditionnelle et négociée,

1. J'ai défini ces trois conditions dans *Métamorphoses du travail*, p. 102 *sq.*

2. Je souligne « *en partie* », car J.-P. Durand, à qui j'emprunte une part importante des éléments ci-dessus, met expressément en garde contre l'idéalisation du travail à Uddevalla. Cette usine avait beau être ce qu'on pouvait faire de mieux en matière d'autogestion du processus de production immédiat, très supérieure à la réalité du modèle toyotiste, « la démarche holiste » ne devrait pas pour autant être prise pour une « nouvelle panacée : même en cycle long, écrit Durand, le travail de montage est répétitif et la part de créativité qui pourrait donner un sens au travail reste faible. Le degré de rejet du travail est certainement moins élevé dans les ateliers holistes que dans les ateliers toyotiens, mais la satisfaction au travail des monteurs à Uddevalla ou à Kalmar ne semble pas non plus à la hauteur des espoirs des promoteurs de la méthode organique ou holiste. Autrement dit, si le travail n'est pas aussi attrayant que prévu, il y est largement moins rébarbatif », *loc. cit.*, p. 128.

restait au service d'un choix de production dont ni les travailleurs eux-mêmes ni les citoyens-usagers n'avaient pu discuter. Le but de leur travail leur était imposé, son sens leur était dérobé. Ce but et ce sens étant, en dernière analyse, la valorisation optimale d'un capital. Aussi est-ce aller un peu vite en besogne que de dire, comme le fait Philippe Zariffian par exemple, que le travail des ouvriers postfordistes prend tout son sens par le fait que chaque travailleur « peut saisir l'amont de ses actes et partir de cet amont » pour « reconnaître dans le rapport de service à des usagers ou clients » la « raison d'être » du « système de production ¹ ». Ce système de production est, dans la meilleure des hypothèses, au service des usagers *individuels, solvables*, de marchandises à usage individuel, excluant en l'occurrence le développement de systèmes publics de transport en commun et, d'une façon générale, la satisfaction non marchande de besoins collectifs par des moyens collectifs.

Or c'est au niveau des choix de production, au niveau de la définition du contenu des besoins et de leur mode de satisfaction, que se situe l'*enjeu politique* de l'antagonisme entre le capital et le travail vivant. Cet enjeu étant en dernière analyse *le pouvoir* de décider la destination et l'usage social de la production, c'est-à-dire le mode de consommation auquel elle est destinée et les relations sociales que ce mode de consommation détermine ².

1. P. Zariffian, « Le travail : de l'opération à l'action », dans *La crise du travail*, Paris, Actuel Marx/PUF, 1994, p. 205.

2. Je retrouve chez Jacques Bidet une formulation particulièrement heureuse de cet antagonisme, peu thématisé dans la tradition marxiste : « Le travail, écrit-il, se trouve mobilisé vers des fins [qui] sont propres à celui qui exerce le pouvoir économique, polarisé par les conditions du maintien même de ce pouvoir. Cette question... concerne non seulement le partage du produit mais la nature, l'usage possible et le sens de ce qui est produit, et donc aussi les conditions de contrainte et de sens dans lesquelles on produit. » « Le travail est pourvu de sens dans le rapport... entre l'effort ou [la] dépense qu'il demande et le sens social de la production : "l'abstraction réelle" est mise en échec dans la mesure où ceux

Conçue et construite entre 1984 et 1988, mise en service en 1989, en une période de plein emploi où Volvo, par souci de productivité et de qualité, cherchait encore à attirer et à stabiliser une main-d'œuvre jeune, bien formée et motivée, l'usine d'Uddevalla a été fermée définitivement en 1993. La conjoncture s'était retournée entre-temps et le rapport des forces sociales inversé : de 1,8 % en 1990 le taux de chômage suédois était monté à 7 % en 1992, à plus de 10 % en 1994. Le *turnover*, de plus de 30 % dans les années soixante, était tombé à 11,5 % en 1990 et environ 5 % en 1993. Il n'était plus nécessaire d'offrir des conditions de travail attrayantes à la main-d'œuvre pour la stabiliser et l'amener à « s'impliquer ». La productivité d'Uddevalla avait beau être supérieure à celle de Kalmar, très supérieure à celle des usines traditionnelles du groupe, et la qualité de la production inégalée dans les autres usines ; c'est cette usine modèle, d'avant-garde, que la direction choisit de fermer (Kalmar fut fermée l'année suivante). Jean-Pierre Durand propose une double explication à cette décision¹ :

« — Les tâches répétitives ayant été supprimées à Uddevalla, l'usine ne pouvait pas évoluer vers un automatisme beaucoup plus poussé. À l'usine de Gand, en revanche, comme dans toutes celles (en Allemagne, en Grande-Bretagne et en France) qui étaient organisées selon les principes nippo-américains de la « lean production », les tâches répétitives (en cycles de base de 1,8 à 1,9 minute) persistent et permettent des progrès ultérieurs vers la robotisation quasi intégrale.

— En abolissant la chaîne de montage à cadençage automatique centralement programmé, Uddevalla dépendait

dont on voudrait finaliser “abstrairement” le travail parviennent à imposer la production d'une véritable utilité sociale, une signification culturelle authentique. » J. Bidet, « Le travail fait époque », dans *La crise du travail*, op. cit., p. 251, 254. Voir aussi J. Bidet, *Théorie de la Modernité*, Paris, PUF, 1990, p. 196-209.

1. Loc. cit., p. 127, 131.

pour son bon fonctionnement, beaucoup plus que toute autre usine, de l'implication et de l'adhésion de son personnel. Celui-ci n'était plus soumis à aucun contrôle ou pouvoir hiérarchiques ni à aucune des contraintes qui, dans les autres usines, sont exercées sur les travailleurs par leur assujettissement à un système aux paramètres préprogrammés. Bref, le pouvoir ouvrier sur la production a finalement paru dangereusement et inutilement étendu à la direction du groupe. La mondialisation et le chômage permettaient au capital d'exercer de nouveau un pouvoir sans partage. C'était précisément la fonction qu'ils devaient remplir. »

3. L'asservissement

Le « drame », comme disait Coriat, est ainsi que seul le dépassement des rapports de production capitalistes permettrait de réaliser le potentiel libérateur du post-taylorisme. Le capital n'en applique certains principes qu'à condition d'avoir pu se prémunir contre l'usage autonome par les ouvriers des parcelles de pouvoir qui leur ont été concédées. Tant au Japon qu'aux États-Unis qu'en Europe, les entreprises qui ont adopté les (ou des) principes de la lean production n'embauchent que des ouvriers jeunes, triés sur le volet, sans passé syndical et, en Grande-Bretagne notamment, leur imposent dans leur contrat de travail l'engagement, sous peine de licenciement, à ne jamais faire grève et à ne pas adhérer à un syndicat autre que le syndicat-maison. Elles n'embauchent en somme les ouvriers que *dépouillés de leur identité de classe*, de leur place dans et leur appartenance à la société globale.

En échange, elles offrent à leurs jeunes ouvriers une « identité d'entreprise » (une *corporate identity*) prenant sa source dans la « culture d'entreprise » dont chaque firme élaboré la symbolique à plusieurs niveaux : une formation pro-

fessionnelle spécifique à l'entreprise ; un style de comportement et un vocabulaire propres à la « maison » ; un style vestimentaire distinctif, correspondant plus ou moins à l'uniforme d'entreprise qui est d'usage au Japon.

Dans une société en voie de décomposition, dans laquelle la quête d'une identité et d'une intégration sociales est continuellement frustrée, le jeune ouvrier peut trouver dans la « culture d'entreprise » et dans le « patriotisme d'entreprise » que la firme lui inculque un substitut d'appartenance à la société globale, un refuge contre le sentiment d'insécurité. La firme lui propose le type de sécurité qu'offrent des ordres monastiques, des sectes, des communautés de travail : elle lui demande de renoncer à tout — à toute autre forme d'appartenance, à ses intérêts et même à sa vie personnels, à sa personnalité — pour *se donner* corps et âme à l'entreprise qui, en échange, lui donnera une identité, une appartenance, une personnalité, un travail dont il puisse être fier : il devient le membre d'une « grande famille ». Le lien à l'entreprise et au collectif de travail de l'entreprise devient le seul lien social, absorbe toute l'énergie, mobilise toute la personne du travailleur et contient pour celui-ci le danger de la *perte totale de soi* au cas où il cesserait de mériter, par l'excellence indéfiniment croissante de ses performances, la confiance de la firme, la considération de ses coéquipiers.

L'émancipation *virtuelle* des travailleurs postfordistes *au sein* de leur travail va ainsi de pair avec un contrôle social renforcé. Ce contrôle, comme l'observe justement Coriat, prend en particulier la forme de « l'ostracisme », de l'asservissement des individus à la pression conformisante, totalitaire du groupe. La conception de la « fabrique intégrée », de l'entreprise intégratrice porte clairement la marque de son origine japonaise par sa façon quasi féodale de représenter l'entreprise comme une communauté de travail et d'appartenance dans laquelle il ne peut ni ne doit y avoir d'antagonismes sociaux ni de conflits d'intérêt. L'entreprise est censée fonctionner dans l'intérêt commun et pour le bien commun de tous ses membres. Il ne peut y avoir de « négo-

ciation » : tous les problèmes sont à régler de façon consensuelle sur la base de leur examen attentif par tous les intéressés.

La régression par rapport au fordisme est évidente : le toyotisme remplace des relations sociales modernes par des relations prémodernes. Le fordisme, en effet, était moderne en ce qu'il reconnaissait la spécificité et l'antagonisme des intérêts respectifs du travail vivant et du capital. Le rapport entre l'entreprise et les travailleurs était par essence conflictuel et exigeait entre les parties des *compromis négociés*, continuellement remis sur le métier. Les travailleurs n'appartenaient pas à l'entreprise et ne lui devaient qu'une prestation bien définie dans le contrat de travail, à des heures, selon des conditions et des modalités déterminées. Ils devaient à l'entreprise de *se prêter* à l'accomplissement de tâches dont ils n'avaient pas besoin d'épouser le but pour les réaliser : la réalisation du but était garantie par les procédures opératoires prédéfinies qui rendaient le résultat des opérations largement indépendant de l'intention, de la personnalité et du bon vouloir des opérateurs. Ce résultat ne sera donc pas imputable à leur personne. Il ne demande pas – ou ne demande qu'accessoirement – leur implication subjective. En tant que sujets, leurs appartenances à soi, à leur syndicat, à leur classe et à la société l'emportent sur leur appartenance à l'entreprise. Les droits inhérents à leur citoyenneté sociale et politique l'emportent sur les droits du patron de disposer de leur travail, de leurs facultés, de leur personne. Ils gardent par-devers eux et soustraient à l'instrumentalisation productive – à l'exploitation – une part importante de leur énergie. Ils acceptent leur aliénation sous condition, dans une sphère circonscrite par l'action et la négociation collectives, et par le droit du travail. La dynamique conflictuelle du rapport de production fordiste va dans le sens d'une limitation de plus en plus étroite de l'espace-temps dont le capital peut disposer pour l'exploitation du travail et des modalités de cette exploitation. C'est cette dynamique qui est bloquée, puis inversée dans le postfordisme.

Celui-ci reprend progressivement, au nom de l'impératif de « compétitivité », le terrain que l'entreprise a dû céder durant la période fordiste. Il ouvre des brèches de plus en plus larges dans le droit du travail et dans les dispositions des conventions collectives, pose pour principe que l'appartenance du salarié à l'entreprise doit l'emporter sur son appartenance à la société et à sa classe, que le droit de l'entreprise sur « ses » travailleurs doit l'emporter sur les droits que la citoyenneté sociale et économique leur confère. Il exige le *dévouement* inconditionnel et personnel de chacun aux buts de l'entreprise et instrumentalise toute la personne – ses facultés langagières, sa capacité d'apprendre, de prévoir, d'analyser, etc. – au service de ceux-ci. L'entreprise « achète d'abord la personne et son dévouement » et ne développe qu'ensuite « la capacité de travail abstraite » de celle-ci¹. Elle façonne et conditionne cette personne et « réduit son horizon à celui de l'usine. La subjectivité qui s'y déploie est le contraire d'une subjectivité libre, opposée au "monde des choses", car... son monde vécu est circonscrit par le système des fins et des valeurs de l'entreprise... Il ne reste ici aucun espace physique ni psychique qui ne soit occupé par la logique de l'entreprise...² ».

On a quitté à certains égards le plan du travail abstrait – qui, selon Marx, mettait fin aux rapports précapitalistes de soumission personnelle, parce qu'il était une prestation impersonnelle, « indifférente à son contenu » et indépendante de la personnalité de son destinataire – pour revenir à la prestation personnalisée, impossible à formaliser, difficile à contractualiser et qui rétablit, écrit Paolo Virno, le rapport de l'ouvrier au patron sur la base de « l'universelle dépendance personnelle, dans un double sens : on dépend de telle ou telle personne, non de règles dotées d'un pouvoir coercitif anonyme ; et c'est toute la personne, l'aptitude à penser et

1. Marco Bascetta, dans *Nuove Servitù*, La Talpa, Rome, Manifestolibri, 1994, p. 10.

2. Marco Revelli, dans P. Ingrao, R. Rossanda, *op. cit.*, p. 191.

à agir, en somme "l'existence générique" de chacun, qui est soumise ». Il en résulte « une personnalisation de l'assujettissement », le « travail servile universel », « le comble de l'asservissement. Nul n'est aussi pauvre que celui qui voit sa relation à autrui ou son pouvoir de langage réduits à un travail salarié¹ ».

Ce genre d'analyse doit conduire à se demander si cet asservissement total de toute la personne ne contredit pas de façon explosive l'initiative, la créativité, l'autonomie avec lesquelles la personne doit s'impliquer totalement dans son travail de groupe, mieux : qui sont inhérentes à la coopération productive, en constituent maintenant l'essence ouvertement reconnue, encouragée, promue par le capital lui-même comme indispensables à la productivité. Celui-ci demande aux travailleurs de se concerter, de réfléchir, de prévoir, de discuter de ce qu'ils font, d'être les sujets autonomes de la production mais de confiner leur autonomie dans des limites prédéfinies, au service de finalités prédéterminées. Maurizio Lazzarato résume très bien cette contradiction dans une formule : « Soyez sujets est le nouveau commandement qui retentit dans les sociétés occidentales... Il faut s'exprimer, il faut parler, il faut communiquer, il faut coopérer... [Mais] le rapport de communication est complètement prédéterminé dans son contenu autant que dans sa forme », mieux : il est fonctionnalisé et instrumentalisé pour servir un système technique qui exige une certaine vitesse de circulation d'informations codifiées. « Le sujet, note Lazzarato, est un simple relais de codification et de décodification... Le rapport de communication doit éliminer ce qui fait précisément sa spécificité². »

1. Paolo Virno, *Mondanità*, La Talpa, Manifestolibri, 1995, p. 80, 94, 97.

2. Maurizio Lazzarato, « Le concept de travail immatériel : la grande entreprise », *Futur Antérieur*, 10, 1992, p. 59-60.

4. Autonomie et vente de soi

La contradiction qu'on retrouve ici est précisément celle que je caractérisais comme « autonomie au sein de l'hétéronomie¹ », en notant que les luttes ouvrières ont toujours eu comme enjeu la nature des limites que le capital impose à l'autonomie du travail vivant. Théoriquement, lorsque l'autonomie s'étend, le refus de l'hétéronomie devrait se radicaliser. L'autonomie dont l'entreprise a besoin de la part du travailleur devrait tendre à s'affirmer *indépendamment du besoin que l'entreprise en a* et à gagner du terrain sur tous les plans. Le travailleur autonome dans et par son travail devrait tendre tôt ou tard à refuser d'être réduit à sa fonction productive. Il devrait finalement mettre en question tout ce qui soustrait à son pouvoir les tenants et les aboutissants, l'amont et l'aval de son travail, les décisions économiques et politiques qui le conditionnent. Les partisans du contrôle ouvrier, de « l'autogestion » ouvrière partaient de l'hypothèse, qui était pour eux une évidence, qu'il ne sera pas possible de limiter les revendications d'autonomie et de pouvoir à partir du moment où elles auront réussi à se réaliser sur les lieux de travail.

J'ai moi-même défendu cette thèse au début des années soixante². Je la retrouve aujourd'hui sous une forme radi-

1. Voir *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 119, 122-123, 127.

2. « Les travailleurs ne sont plus et seront de moins en moins des porteurs d'énergie physique, interchangeables, dont la force de travail ne vaut que pour autant qu'elle est utilisée et aliénée par celui qui la leur achète et la combine en extériorité avec d'autres forces indifférenciées. Le travail n'est plus une quantité de temps et d'énergie mais une praxis consciente de son autonomie et qui porte en elle ses propres exigences souveraines. [La force de travail des travailleurs] des industries avancées...

calisée et très schématique chez la plupart des théoriciens de « l'intellectualité de masse ». Avec toutefois cette différence que, pour eux, autonomie et émancipation totales ne sont plus une *exigence tendancielle* mais une réalité actuelle. Selon eux, « le travail se pose immédiatement comme libre et comme constructif¹ ». « Le capital devient un appareil vide, de contrainte, un fantasme, un fétiche². » « L'intellectualité de masse », qui englobe toutes celles et tous ceux qui, travailleurs, chômeurs et précaires, détiennent cet ensemble de compétences et de capacités les plus *communes* (d'interpréter, de communiquer, d'imaginer, d'anticiper...) que le processus de production postfordiste met au travail, serait prête à s'autoconstituer en pouvoir alternatif, puisque « le processus de production de subjectivité, c'est-à-dire le processus de production tout court [!], se constitue "hors" du rapport au capital, "au sein" des processus constitutifs de l'intellectualité de masse, c'est-à-dire dans la subjectivation du travail³. » Le processus social de production engendrerait le

ne vaut dès le départ que par sa *propre* capacité à organiser ses relations avec les forces des autres.

Le travailleur [y] est proprement impossible à commander... [Son] travail se saisit immédiatement comme étant non seulement la production d'une *chose* prédéterminée mais comme étant d'abord la production d'une *relation* des travailleurs entre eux. L'aliénation *au sein* du travail tend à disparaître mais l'aliénation *du travail* subsiste et tend à devenir insupportable en raison des limites et de l'orientation finale que le souci de rentabilité impose à la praxis souveraine...

L'exigence d'autogestion qui naît de la praxis productive ne peut s'arrêter à la porte des usines, des laboratoires, des bureaux d'études... Des hommes qui ne peuvent être commandés dans leur vie de travail ne pourront être commandés indéfiniment dans leur vie de citoyens ni soumis aux décisions d'administrations centrales. » A. Gorz, *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, Paris, Le Seuil, 1964, chap. 5.

1. M. Lazzarato, Antonio Negri, *Futur Antérieur*, 6, p. 95-96.

2. Michael Hardt, A. Negri, *Il lavoro di Dioniso*, Manifestolibri, 1995, p. 105-106.

3. M. Lazzarato, A. Negri, *loc. cit.*, p. 95 ; M. Hardt, A. Negri, *op. cit.*, p. 113-114.

sujet collectif du pouvoir alternatif (autrement dit : le sujet de la révolution communiste prolétarienne) par le fait que, selon P. Zariffian, « chaque individu peut [grâce au kan-ban] saisir le mouvement d'ensemble du système de production comme totalité, la destination de cette production..., le réseau d'interactions dans lequel toute action se replace... comme constitutive de ces interactions ». « L'individu travaillant se libère », il « est libre » puisqu'il « ne se soumet pas à la contrainte d'un ordre extérieur mais suit la détermination interne qui définit les possibilités et les raisons de l'action productive¹ ».

À la base de ce délire théoriciste, dont l'influence n'est pas négligeable au sein de la mouvance marxiste, on trouve toujours le postulat implicite que l'autonomie *dans le travail* engendre par elle-même l'exigence et la capacité des travailleurs de supprimer toute limite et toute entrave à l'exercice de leur autonomie. Il n'en est évidemment rien : *l'autonomie dans le travail est peu de choses en l'absence d'une autonomie culturelle, morale et politique qui la prolonge et qui ne naît pas de la coopération productive elle-même* mais de l'activité militante et de la culture de l'insoumission, de la rébellion, de la fraternité, du libre débat, de la mise en question radicale (celle qui va à la racine des choses) et de la dissidence qu'elle produit.

Dans leur hâte à se donner un sujet en soi révolutionnaire immédiatement engendré par le processus de production, les auteurs ont recours à une sorte de spinozisme systémiste qui évacue la tâche la plus difficile – celle des médiations culturelles et politiques desquelles résultera la contestation du mode et des finalités de la production – et n'en donnent que plus de relief aux questions qu'ils évacuent. Par exemple : le système de production est-il conçu, géré et organisé de manière à assurer la plus grande autonomie possible des travailleurs dans leur travail et dans leur vie hors travail ?

1. P. Zariffian, *loc. cit.*, p. 204-205 et 199-201.

À quoi et à qui servent les résultats de leur travail ? D'où viennent les besoins que les produits sont censés satisfaire ? Qui définit la manière dont ces besoins ou ces désirs doivent être satisfaits et, à travers elle, le modèle de consommation et de civilisation ? Et surtout : quels rapports entretiennent les participants *actuels* au processus de production avec les participants *potentiels* ou périphériques, c'est-à-dire avec les chômeurs, les intérimaires, les précaires, les indépendants et les travailleurs des entreprises sous-traitantes ?

À toutes ces questions, le capital a *ses* réponses et, nous allons le voir, c'est précisément en les soustrayant au débat et à la contestation, en leur donnant l'apparence de lois « naturelles » qu'il a pu s'asservir l'autonomie de travailleurs qui, dans leur travail, échappent à son commandement. Autrement dit : *La lean production produit elle-même les conditions sociales et culturelles qui permettent la domination du capital sur l'autonomie du travail vivant.*

Paolo Virno fait ressortir un aspect parmi d'autres de cette situation quand il écrit : « La science, l'information, le savoir en général, la communication langagière se présentent comme le “ pilier central ” qui soutient la production et la richesse, et non plus le temps de travail... À l'époque du *general intellect*, toute la main-d'œuvre salariée vit en permanence la condition de l’“ armée de réserve ”. Même quand elle subit des horaires meurtriers de travail par équipes¹ ». Car les capacités et aptitudes mises en œuvre dans le travail sont « ce qu'il y a de plus commun », sont « *intellectualité de masse* » ; de sorte que *tous et toutes sont à la fois travailleurs potentiels et chômeurs en puissance*. Par « *intellectualité de masse* », dit Virno, il faut entendre « une qualité et un signe distinctif de toute la force de travail sociale de l'époque postfordiste, dans laquelle l'information, la communication jouent un rôle essentiel dans chaque repli du procès de production ; bref de l'époque

1. P. Virno, « Quelques notes à propos du *general intellect* », dans *Futur antérieur*, 10, 1992, p. 48, 49 (traduction modifiée).

dans laquelle le langage lui-même a été mis au travail, dans laquelle il est devenu travail salarié¹ ».

Or lorsque les capacités communicationnelles, relationnelles coopératives, imaginatives en viennent à faire partie de la force de travail, ces capacités, qui impliquent l'autonomie du sujet, ne peuvent par essence être *commandées* : elles existeront et se déployeront non pas *sur ordre* mais en vertu d'initiatives du sujet. La domination du capital ne peut alors s'exercer *directement* sur le travail vivant par des contraintes hiérarchiques. Elle ne peut s'exercer qu'en empruntant des voies indirectes : elle doit se déplacer en amont de l'usine et prendre la forme d'un conditionnement qui conduit le sujet à accepter ou à choisir cela précisément qu'on entend lui imposer. L'usine, le lieu de travail cessent alors d'être le terrain principal du conflit central. Le front va se trouver partout où l'information, le langage, le mode de vie, les goûts, les modes sont produits et façonnés par les forces du capital, du commerce, de l'État, des médias ; partout, autrement dit, où la subjectivité, « l'identité » des individus, leurs valeurs, images d'eux-mêmes et du monde sont perpétuellement structurées, fabriquées, formées. J'y reviendrai encore à la fin de cet ouvrage à propos de ce qu'Alain Touraine appelle « la société programmée ». *Le front du conflit y est partout et sa radicalisation sur le terrain culturel (celui de l'éducation, de la formation, de la ville, des loisirs, du mode de vie) est la condition de sa radicalisation sur le terrain du travail.* Il ne peut plus y avoir alors de syndicalisme efficace exclusivement centré sur les lieux de travail et la défense de la main-d'œuvre occupant un emploi stable.

Par l'instabilité, la volatilité, la flexibilité, l'inconstance et

1. P. Virno, *op. cit.*, p. 52. « Si bien que "liberté de langage" signifie aujourd'hui "abolition du travail salarié" », ajoute Virno, qui néglige le fait que, tout au contraire, le travail salarié est en voie d'abolition au profit du travail dit indépendant qui consiste pour les prestataires de services à « se vendre » sans l'intermédiaire d'un employeur. J'y reviendrai.

l'inconsistance qu'il produit dans tous les domaines, ceux du matériel aussi bien que ceux de l'immatériel, le postfordisme produit les conditions idéologiques et culturelles de sa domination sur les travailleurs « impliqués ». En fait, l'asservissement par le capital de travailleurs auxquels celui-ci commande simultanément d'être des sujets autonomes, créatifs dans leur travail, cet asservissement a toujours existé. Il a toujours existé des activités, des métiers dans lesquels les travailleurs devaient à la fois être autonomes, totalement impliqués dans leur tâche et accepter que la nature, le but et le sens de cette tâche leur soient imposés. Le commandement « soyez sujets, mais au service d'un Autre dont vous ne contesterez jamais les droits sur vous », ce commandement est en fait vécu et accepté par tous ces créatifs à *souveraineté réelle mais limitée et asservie* que sont les producteurs-à-la-solde d'idées, d'imaginaire, de messages : journalistes, propagandistes, rédacteurs et dessinateurs publicitaires, spécialistes en « relations publiques », chercheurs d'industries mortifères, civiles ou militaires. Bref, ceux ou celles qui *se donnent* entièrement eux-mêmes dans des activités gratifiantes *en elles-mêmes* mais par lesquelles ils se font l'instrument vénal et empressé d'une volonté étrangère : dans lesquelles ils *se vendent*. Car ce qu'ils produisent n'est pas un résultat objectivé, détachable de leur personne mais la mise en œuvre des ressources propres à leur personne : de leurs « talents ». Souverainement libres dans les limites imposées par autrui ; libres pour réaliser les buts d'un maître mais pour cela seulement. Or se vendre, et tout particulièrement vendre « toute la personne », dans ce qu'elle a de plus commun avec les autres, « dans son existence générique, en somme », ce n'est pas simplement, comme le croit Virno, une conduite de « serviteur » : c'est l'essence même de la prostitution, laquelle ne se limite pas à « vendre son corps » : le corps, la sexualité n'étant pas séparables de la personne tout entière, leur vente est toujours une *vente de soi*. L'argument de Lazarato, selon qui « l'implication du sujet commandé par le capitaliste ne met pas en jeu les couches profondes de la

personnalité et de l'être de social », est l'alibi classique de ceux et de celles qui se vendent, se prostituent tout en prétendant que cela n'affecte pas l'intégrité de leur personne. Celle-ci est toujours en jeu, qu'on prostitue son corps, sa plume, son intelligence, son talent ou toute autre ressource *non détachable* du sujet qui la met en œuvre¹.

La vente de soi sera à son comble chez les prestataires

1. À l'intention de ceux qui, à la suite Bernard Perret, J.-L. Laville et B. Eme, prétendent que toute activité de service aux personnes est, selon moi, une activité servile où l'on se vend, je précise que n'est vente de soi que le don de soi rémunéré qui a sa rémunération pour but primaire et *se soumet à la volonté d'autrui*. Les services professionnels – d'aide et de soins, en particulier – fournis dans l'intérêt d'autrui ne sont évidemment pas dans ce cas. Car si le thérapeute, le soignant, l'enseignant agissent bien dans l'intérêt des personnes qui leur sont confiées, ils n'agissent point selon la volonté et le bon plaisir de celles-ci. Ils sont, au contraire, censés mieux comprendre que leur patient, client ou élève de quoi celui-ci a besoin et – c'est en cela que consiste leur professionnalité – agir selon une déontologie et des procédures qui leur assurent la maîtrise de leurs actes. C'est dans les limites d'une relation balisée et objectivée par les procédures professionnelles qu'elle applique, que le thérapeute, l'enseignant, etc., servent les intérêts ou besoins des autres. Il n'est pas là pour leur faire plaisir et leur dénie le droit et la compétence de définir ce qu'il doit leur donner. Il est en position dominante. Sa professionnalité, les règles des procédures qu'il applique le protègent contre la personnalisation de ses relations avec ses patients ou élèves et contre la complicité, la compassion, les liens affectifs avec eux. La rémunération de ses services contribue à maintenir la distance entre lui et ses patients ou élèves et à conférer un caractère relativement impersonnel à ses rapports avec eux – ou à relativiser et à limiter la dimension personnelle de ces rapports.

C'est là l'avantage et le désavantage des rapports professionnalisés. La professionnalité et la position dominante qu'elle confère au prestataire de service le protègent contre les désirs de ses clients et contre le statut de serviteur. Le paiement dépersonalise les rapports et limite la dette de gratitude de la personne aidée ou soignée. Mais celle-ci – et c'est là le revers de la médaille – ne peut pas non plus demander ou attendre du professionnel la sollicitude, la tendresse, la spontanéité dans le dévouement, bref le don inconditionnel. Cf. *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 172, 175-176, p. 182-186, 192-193.

indépendants de services professionnels qui sont pour eux-mêmes à la fois le capital fixe, sa mise en valeur par le travail, la marchandise vendue sur le marché et les promoteurs de cette marchandise par une stratégie commerciale soigneusement élaborée. Ils se considèrent eux-mêmes comme une « marchandise qui travaille » et poussent ainsi jusqu'au bout de sa logique l'idéologie des « industriels japonais de l'ère postfordiste...», convaincus de détenir le monopole de l'humanité, puisque pour eux être "marchandise qui travaille" est la seule manière possible d'être "hommes"; conception dont le conformisme est le seul aboutissement possible¹. L'idéologie qui fait du « savoir se vendre » la plus grande vertu joue ici un rôle décisif et contribue au développement de ce « marché de la personnalité » que C. Wright Mills décrivait dès le début des années cinquante². La personnalité, en effet, fait partie intégrante désormais de la force de travail. Tel n'était le cas dans le passé que pour les serviteurs personnels et les personnels de service au contact direct avec les clients. Or dans l'entreprise postfordiste les connaissances techniques et les savoir-faire professionnels ne valent qu'en combinaison avec un *état d'esprit*, une disponibilité illimitée aux ajustements, mutations, imprévus, bref avec cette disposition caractérielle que les Anglo-Saxons appellent *eagerness*: ardeur au travail, empressement à servir, zèle. C'est la personnalité du candidat, son attitude envers le travail qui décidera en premier lieu de son embauche.

5. Le travail qui abolit le travail

L'idéologie de la vente de soi ne pourrait évidemment pas s'imposer si le postfordisme ne créait par lui-même les condi-

1. Marco Revelli, *op. cit.*, p. 192.

2. C. Wright Mills, *White Collar*, Oxford University Press, 1951, p. 181-188.

tions macrosociales qui masquent les potentialités libératrices des mutations techniques et permettent d'en faire les instruments d'une domination renforcée. Ces effets macrosociaux, sur la structure et le volume de l'emploi, en particulier, sont précisés avec une rare franchise dans une interview de Peter Haase, directeur de la formation de Volkswagen¹.

Haase explique d'abord que « transférer des compétences entrepreneuriales vers la base » permet de « supprimer dans une large mesure les antagonismes entre travail et capital... Si les groupes de travail ont une large autonomie pour planifier, exécuter et contrôler les processus, les flux matériels, les effectifs et les qualifications..., alors on a une grande entreprise faite de petits entrepreneurs autonomes, et c'est là une révolution culturelle ».

Mais cette « révolution », tout à fait dans la ligne du système Toyota, suppose évidemment chez les ouvriers la capacité d'analyser, de prévoir, de communiquer, de s'exprimer : capacités que les théoriciens de « l'intellectualité de masse » désignent comme appartenant au *general intellect*. L'apprenti idéal, précise Haase, doit maîtriser sa langue maternelle parlée et écrite et il devrait être capable, grâce à sa connaissance d'une langue étrangère, de se fondre dans une culture étrangère.

– Et ceux qui n'ont pas le don des langues et n'ont pas un bac scientifique ou technique ?

– Ceux-là sont rejetés sur les marges du marché du travail répond Haase. Cela devient un énorme problème.

Ce problème, précise Haase, tient entre autres à ce que « le savoir perd la moitié de sa valeur en un délai de plus en plus court. Pour le *hardware* et le *software*, ce délai est de 12 à 24 mois. La plupart cherchent à répondre à cette situation en atomisant le savoir. Mais le savoir atomisé doit alors être continuellement recomposé ».

1. Voir *Die Zeit* du 20 octobre 1995.

— Il ne reste donc aux adolescents qui n'ont pas le bac qu'à faire l'apprentissage d'un métier artisanal ?

— Dans l'artisanat aussi on ne prend en principe que les meilleurs. Après que l'industrie a écrémé une classe d'âge, l'artisanat prend les meilleurs de ceux qui restent. Le reliquat va au rebut... Que faire quand il n'y a pas assez de travail pour tout le monde ? Au fond, il faudrait que les jeunes puissent faire des semaines de 40 ou 50 heures au début de leur vie professionnelle. Si on leur permet de ne travailler que 20 heures ils développent une très mauvaise attitude envers le travail.

On ne peut dire plus clairement que les travailleurs embauchés par les grandes entreprises sont une petite « élite », et cela non pas parce qu'ils ont des aptitudes supérieures mais parce qu'ils ont été sélectionnés dans une masse d'individus aussi aptes qu'eux de façon à perpétuer l'éthique du travail dans un contexte économique où le travail perd objectivement sa « centralité » : l'économie en a un besoin de plus en plus réduit. L'acharnement au travail, le dévouement et l'identification au travail risqueraient de diminuer si tous pouvaient travailler de moins en moins. Il est plus avantageux économiquement de concentrer le peu de travail nécessaire sur peu de gens qu'on imprégnera du sentiment d'être une élite privilégiée méritant ses priviléges par un zèle qui la distingue des « perdants ». Rien, techniquement, n'empêcherait la firme de répartir le travail sur un nombre beaucoup plus grand de gens qui ne travailleraient que 20 heures par semaine. Mais ces gens n'auraient pas alors envers le travail l'attitude « correcte » qui consiste à se considérer comme de petits entrepreneurs valorisant leur capital savoir.

Ainsi la firme « supprime dans une large mesure les antagonismes entre capital et travail » pour le noyau stable de ses travailleurs d'élite et déplace ces antagonismes hors de son champ de vision, vers les travailleurs périphériques, précaires ou sans emploi. Le postfordisme produit son élite en produisant du chômage ; celui-ci est la condition pour créer celle-là. « L'utilité sociale » de cette élite ne peut, de ce fait,

être appréciée sous le seul angle de la valeur d'usage de sa production ou du « service rendu aux usagers ». Ses membres ne peuvent plus se croire socialement utiles de manière générale. Car *ils produisent de la richesse et du chômage dans un seul et même acte*. Plus leur productivité et leur ardeur au travail croissent, plus croissent aussi le chômage, la pauvreté, l'inégalité, la marginalisation sociale et le taux de profit. Plus ils s'identifient au travail et aux succès de leur firme, plus ils contribuent à produire et à reproduire les conditions de leur propre asservissement, à intensifier la concurrence entre firmes, donc à rendre plus meurtrière la course au rendement, plus lourdes les menaces pesant sur l'emploi de tous – le leur y compris – plus irrésistible la domination du capital sur les travailleurs et sur la société.

Je rappelle ces évidences pour tous ceux qui exaltent l'autonomie, l'implication, l'identification au travail auxquelles incite le postfordisme sans prévenir que ce travail a pour effet et pour fonction de réduire drastiquement le volume de l'emploi, de réduire drastiquement la masse des salaires distribués, de porter à des sommets encore jamais atteints le taux d'exploitation. L'industrie postfordiste est le fer de lance d'une transformation en profondeur qui abolit le travail, abolit le salariat et tend à réduire à 2 % la part de la population active assurant la totalité de la production matérielle. Il est insensé de présenter comme la source essentielle de l'autonomie, de l'identité et de l'épanouissement *de tous* un travail dont la fonction est de faire qu'il y ait de moins en moins de travail et de salaires pour tous.

Je ne dis pas pour autant que le travailleur postfordiste ne puisse pas ou ne doive pas s'identifier avec ce qu'il fait. Je dis que ce qu'il fait ne peut et ne doit pas être réduit au seul acte de travail immédiatement productif qu'il accomplit, abstraction faite des conséquences et des effets médiats que cet acte engendre dans l'environnement social. Je dis donc qu'il doit s'identifier à *tout* ce qu'il fait, qu'il doit s'approprier son travail et s'en faire le sujet jusque dans les conséquences que ce travail produit dans le champ social : qu'il doit vouloir

être le sujet et l'acteur également de l'abolition du travail, de l'abolition de l'emploi, de l'abolition du salariat au lieu d'abandonner toutes ces dimensions macroéconomiques et macrosociales de son activité productive aux forces du marché et au capital. Qu'il doit donc faire de la redistribution du travail, de la réduction de sa durée et de son intensité, de l'autogestion des temps et des rythmes, de la garantie du pouvoir d'achat les exigences inhérentes au sens de son travail, et cela à l'échelle non pas de l'entreprise et de la branche seulement mais à l'échelle de toute la société et de l'espace économique dans lequel celle-ci s'intègre. L'appropriation du travail jusque dans ses conséquences et ses effets indirects demande une politique syndicale et un syndicalisme politique.

6. Métamorphoses du salariat

En substituant le paradigme du réseau auto-organisé axé sur un centre à celui de l'organisation hiérarchique à partir d'un centre, le postfordisme a finalement transformé la nature du lien salarial beaucoup plus que la nature du travail. L'attention concentrée sur la « mise au travail », dans le cadre du système Toyota, de ce qu'il y a « de plus spécifiquement humain » occulte le plus souvent le retour en force du taylorisme au sein même du système japonais et de ses adaptations occidentales. Elle oublie surtout les transformations que l'entreprise postfordiste induit dans son environnement social, dans l'ensemble de la société.

Il faut avoir présent à l'esprit que, chez Toyota lui-même, l'entreprise organisée selon les principes ohniens n'est que l'usine de montage final employant 10 à 15 % seulement de la main-d'œuvre qui concourt à la fabrication du produit complet. Cette usine de montage est la pointe d'une pyramide (*keiretsu*) assise sur un total de 45 000 entreprises sous-

traitantes, de plus en plus taylorisées à mesure qu'on s'éloigne du sommet : 171 sous-traitants dits « de premier rang » fournissent des sous-ensembles complets, développés en collaboration avec la firme mère ; 5 000 sous-traitants de deuxième rang fournissent des composants à ceux de premier rang ; et 40 000 sous-traitants de troisième rang fournissent des pièces aux précédents. À mesure que l'on s'éloigne du sommet de la pyramide, le niveau technique des entreprises, les niveaux de qualification requis et les salaires baissent. Chez les sous-traitants de premier rang, informatisés, robotisés et employant entre 100 et 500 personnes, les salaires sont inférieurs de 25 % à ceux que paie la firme mère. Chez les sous-traitants de moins de 100 salariés, ils sont inférieurs de 45 % et souvent plus bas encore pour un travail précaire, irrégulier, payé aux pièces.

La firme mère, en effet, « externalise » toutes les tâches spécialisées que d'autres entreprises peuvent assumer aussi bien et à meilleur compte. La dépendance dans laquelle elle tient ses sous-traitants lui permet de leur imposer des baisses de prix continues et de leur faire supporter les fluctuations de la demande. Ces fluctuations se répercutent pour la main-d'œuvre des sous-traitants par la « flexibilité » des horaires et des effectifs employés. Alain Lebaube résumait bien la situation : « Tandis que l'entreprise se recentre sur son métier et tend à valoriser l'emploi de son personnel, elle reporte sur un réseau de sous-traitants les contraintes les plus pénibles, qui se traduisent souvent par des conditions de travail taylorisées... L'entreprise "éclatée" ferme hypocritement les yeux sur les conséquences sociales de son découpage ou sur ce qu'implique le cahier des charges imposé à ses fournisseurs¹ ».

La main-d'œuvre est ainsi divisée en deux grandes catégories : un noyau central composé de salariés permanents et à plein temps, capables de polyvalence professionnelle et de

1. A. Lebaube, « Taylor n'est pas mort », *Le Monde Initiatives*, 4 décembre 1991.

mobilité ; et autour de ce noyau une masse importante de travailleurs périphériques, dont une proportion importante de précaires et d'intérimaires à horaires et salaires variables. À ces salariés périphériques s'ajoute une proportion de plus en plus importante d'« externes », c'est-à-dire de prestataires de services prétendument « indépendants », payés à la vacatin ou à la tâche, dont la charge de travail varie selon les besoins du moment. Ces « indépendants » ne sont pas couverts par le droit du travail, n'ont pas de couverture sociale et sont exposés à tous les aléas conjoncturels et commerciaux dont la firme se décharge sur eux.

En 1986, Wolfgang Lecher prévoyait que la proportion des emplois stables et à temps plein tomberait à 50 % dans les dix ans¹. En 1994, de nouvelles estimations prévoient une proportion d'emplois stables à plein temps de 30 à 40 % seulement pour l'Allemagne. La Grande-Bretagne se situe déjà au-dessous de ce niveau. 95 % des nouveaux emplois y sont précaires, contre 75 à 80 % en France où 40 % des emplois sont à durée déterminée et/ou à temps partiel.

L'adaptation occidentale du système Toyota devait permettre, selon Womack et coll., de fabriquer un même volume de produits avec moitié moins de main-d'œuvre, moitié moins de capital, moitié moins de surface bâtie et en moitié moins de temps. Le délai nécessaire pour concevoir et développer de nouveaux produits devait lui aussi être réduit de moitié de même que le nombre d'heures de travail du bureau d'études.

Trois ans plus tard, la tendance à remplacer la structure organisatrice par la gestion acentrée des flux est radicalisée sous le nom de *reengineering* par un ancien professeur du

1. Voir *WSI Mitteilungen*, 3, 1986, Düsseldorf. J'ai résumé l'article de W. Lecher dans *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 89-91. WSI est l'institut de recherches de la confédération des syndicats allemands (DGB).

MIT¹. Il s'agit maintenant d'étendre la gestion en flux tendus à la gestion du personnel en réduisant d'au moins 40 % – et même de 80 % dans les grands réseaux – l'effectif des personnels stables.

Le plan de réorganisation de la BankAmerica de Californie (28 000 salariés en 1993) offre une bonne illustration de cette politique. Il prévoit de ne conserver que 19 % de salariés permanents ; les 81 % restants seront externalisés (en partie en télétravail) et payés selon le nombre de vacations ou d'heures de travail dont l'entreprise a besoin sur le moment. Dans la grande majorité des cas leur charge de travail moyenne sera inférieure à 20 heures par semaine.

Le « reengineering » s'est étendu avec une rapidité traumatisante à tous les domaines d'activité. Dès 1993, les 500 plus grandes firmes américaines n'employaient plus que 10 % de salariés permanents et à temps plein. En Europe, notamment en Grande-Bretagne et en France, se développait cette forme particulière d'emploi précaire qu'est l'emploi de « contractuels » qui, dans les services publics entre autres, font le même travail que le personnel stable mais n'ont ni le même statut, ni les mêmes droits sociaux, ni la même rémunération. Ils sont à la disposition de l'employeur qui (dans l'Éducation ou dans les services postaux français, par exemple) leur assure un minimum d'heures souvent dérisoire à l'échelle du mois ou de l'année, sans toutefois fixer d'avance la date et l'horaire des prestations demandées : ils en seront avertis la veille ou le jour même.

Des cabinets de consultants ont évalué le nombre d'emplois que la réorganisation, jointe à la pleine utilisation des technologies de l'information, permettra d'économiser (c'est-à-dire de supprimer) dans les différentes branches. Pour les États-Unis, ils ont conclu que sur les 90 millions d'emplois du secteur privé, 25 millions allaient disparaître². Pour

1. Michael Hammer, James Champy, *Reengineering the Corporation, A Manifesto for Business Revolution*, New York, Harper Collins, 1993.

2. D'après *The Wall Street Journal*, 19-20 mars 1993.

l'Allemagne, les pronostics sont du même ordre : sur les 33 millions d'emplois existants, 9 millions pourront être supprimés par l'application des méthodes les plus performantes qui sont actuellement disponibles¹. Le sureffectif de l'industrie serait, selon Boston Consulting Group, de 30 à 40 % et celui du secteur tertiaire de 30 à 50 %. De fait, depuis la publication, en 1993, de ces pronostics, l'industrie a augmenté de 60 %, en Allemagne, le nombre de ses robots et réduit massivement ses effectifs : près d'un million d'ouvriers qualifiés ou très qualifiés et 60 000 ingénieurs ou scientifiques figurent parmi les chômeurs. L'estimation des sureffectifs dans le secteur tertiaire ne prenait pas encore en compte l'extension à venir du télétravail, des téléachats et des vidéoconférences qui entraîneront une forte réduction d'activité dans les commerces, les agences immobilières et de tourisme.

L'externalisation permet au capitalisme de rétablir pour une partie croissante des actifs les conditions sociales qui prévalaient au début du XIX^e siècle : les « contractuels », temporaires, vacataires et autres précaires sont comparables aux tâcherons employés de façon intermittente, à la demande, et auxquels l'entreprise ne doit ni assurances sociales, ni congés payés, ni indemnités de licenciement, ni formation. Au bout de la logique des externalisations, s'ouvre la perspective de l'abolition du salariat lui-même, baptisée « postsalariat » : elle permet de parachever la « flexibilisation » en rendant la rémunération du travail librement négociable entre l'entreprise et chacun de ses prestataires de travail individuels. Tarifs conventionnels, salaire minimum légal cessent de compter, seule vaut la loi du marché et le rapport des forces entre l'entreprise et la personne réputée « indépendante »

1. D'après Heinrich Henzler, directeur de McKinsey Allemagne, et Lothar Spaeth, directeur général de Jenoptik (anciennement Zeiss Jena) dans *Sind die Deutschen noch zu retten ?,* Munich, Bertelsmann, 1993.

De fait, entre 1991 et 1996, le nombre total des emplois a diminué en Allemagne de 2,6 millions.

dont la prestation sera achetée en vertu d'un accord commercial. « Ce qui disparaît, annonce William Bridges, notamment, ce n'est pas seulement un certain nombre d'emplois, c'est l'emploi salarié lui-même... Aux emplois se substituent des situations de travail temporaire ou à temps partiel. Le travailleur postsalarial [est engagé] pour un projet ou pour une mission de durée déterminée » et son temps de loisir « est l'intervalle qui sépare deux missions ou deux projets¹ ». L'entreprise n'est plus un collectif de travail ni un lieu de travail : elle fait appel à des prestataires de services comme on fait appel à un dentiste ou à un plombier en cas de besoin, avec, toutefois, cette différence importante : elle se réserve le droit de négocier et de réviser le prix de chaque prestation « en fonction, dit Bridges, de la valeur dont le fournisseur saura faire preuve ».

Au salarié de l'époque fordiste (à la figure de « l'ouvrier masse ») succèdent ainsi deux autres figures. La première, dont il sera question au chapitre suivant, est celle du *jobber* qui transforme la précarité en un mode de vie qui rappelle celui des « vrais sublimes » dont parlait Poulot au milieu du XIX^e siècle² : refusant de se vendre à un patron ou de servir le capital, il n'accepte que des emplois provisoires et se ménage le maximum de temps disponible en travaillant juste assez pour couvrir ses besoins. À côté de ce « dissident » du capitalisme, la figure qui seule intéresse les idéologues du postsalariat est celle de « l'indépendant », patron d'une entreprise individuelle dans laquelle il est *self-employed*, comme disent les Britanniques, et pour laquelle il se constitue un « portefeuille » de clients occasionnels ou réguliers.

L'image du travailleur « à son compte », qui est « son propre patron », séduit 40 % des jeunes Britanniques qui déclarent vouloir être payés selon leurs capacités et leurs mérites, non selon un barème préétabli. La plupart décou-

1. V. William Bridges, *How to Prosper in a World Without Jobs*, Londres, Allen & Unwin, 1995.

2. Denis Poulot, *Le sublime*, Paris, Maspero/La Découverte.

vriront rapidement leur mystification. Seuls, en effet, tirent leur épingle du jeu les indépendants qui appartiennent à « l'élite du savoir » (*elite of knowledge workers*) dont parle Rifkin. Ils représentent moins d'un pour cent des actifs : consultants, avocats d'affaires, informaticiens et experts de haut niveau. Pour celles et ceux qui ne sont pas réputés pour des compétences exceptionnelles recherchées par les entreprises, le travail indépendant ne sera source d'une plus grande liberté que dans la mesure où indépendants, chômeurs, précaires, temporaires réussissent à s'organiser en pool à l'échelle de leur bassin d'emploi, à imposer le prix de leurs services et à se répartir au mieux toutes les tâches ou missions. En l'absence de cette auto-organisation pour laquelle il n'existe que de rares exemples embryonnaires, le postsalariat signifie seulement que les entreprises sont libres de pêcher, dans un abondant réservoir de prestataires de services de tout genre, celles et ceux qui offrent le meilleur service au prix le plus bas.

Les indépendants travaillent finalement à des prix et dans des conditions que des salariés jugeraient inacceptables. Selon une enquête réalisée pour la Commission européenne, plus de la moitié des hommes et le tiers des femmes travaillent 48 heures ou plus par semaine dans l'ensemble de la Communauté européenne. En France, les chiffres sont de 70 % et de 50 % respectivement. Les indépendants, note le rapport, ne peuvent s'assurer « un niveau de revenu décent qu'en faisant beaucoup d'heures et risquent plus que les salariés de tomber en dessous du seuil de pauvreté¹ ».

Moins il y a de travail pour tous, plus la durée du travail tend à augmenter pour chacun : Juliet Schor a analysé cet effet paradoxal du chômage pour les États-Unis². Le chômage, en effet, fait baisser le niveau des rémunérations et la

1. Voir à ce sujet Sergio Bologna, « Durée du travail et postfordisme », *Futur antérieur*, 35-36, 1996/2.

2. Cf. Juliet Schor, *The Overworked American*, New York, Basic Books, 1992.

baisse des rémunérations incite les actifs à travailler plus d'heures pour compenser le manque à gagner. Ce qui a pour effet d'accentuer la baisse des rémunérations.

Le développement du travail dit indépendant, infiniment « flexible » dans tous ses paramètres, n'est que la forme la plus visible que prend la tendance à l'abolition du salariat. Car celle-ci domine aussi bien dans les rapports de l'entreprise avec sa main-d'œuvre stable. Elle y prend la forme de l'individualisation et de la flexibilisation des salaires, du découpage de la grande entreprise en « centres de profit » à la rentabilité desquels les salariés sont appelés à veiller en tant qu'« entrepreneurs ».

Avec le salariat le capital entreprend ainsi d'abolir la quasi-totalité des limites que, en deux siècles de luttes, le mouvement ouvrier a réussi à imposer à l'exploitation. Remplaçant la négociation collective par la négociation individuelle, les salaires conventionnels par des rémunérations individualisées et révisables, le rapport salarial par le rapport commercial, il substitue au pouvoir de commandement et aux contraintes exercées sur les hommes par les machines qu'ils ont à servir, les contraintes que les « lois » impersonnelles du marché exercent, « irrésistiblement » parce qu'anonymement, sur des individus dispersés se concurrençant les uns les autres.

L'individualisation des rémunérations, la transformation des salariés en vacataires ou en prestataires indépendants tendent à supprimer, avec le salariat, le travail abstrait lui-même. Les prestataires de travail ne sont plus traités en membres d'une collectivité ou d'une profession définies par leur statut public mais en fournisseurs particuliers de prestations particulières à des conditions particulières. Ils ne fournissent plus un *travail abstrait, travail en général, détachable de leur personne* et les qualifiant comme individus sociaux en général, utiles de façon générale. Leur statut n'est plus régi par le droit du travail grâce auquel l'appartenance du travailleur à la société l'emportait sur son appartenance à l'entreprise. Les clients ou les entreprises auxquels ils fournissent

leurs services peuvent les traiter de façon inégale, selon que leur attitude ou leur personnalité leur plaît ou non, les sélectionner selon des critères subjectifs.

Ainsi tend à disparaître ce qui faisait la fonction émancipatrice que le salariat remplissait par rapport aux relations de sujétion qui prévalaient dans la société traditionnelle, dans laquelle les rapports sociaux étaient fondamentalement inégalitaires et personnalisés : « Les prestations ne s'y présentaient pas sous la forme d'un *travail* mais sous celle d'un "service" (*servicium, obsequium*) » dû au maître, tandis que dans « la société moderne, que nous définissons alors comme "société de travail"...., les échanges s'effectuent essentiellement sur la base de rapports sociaux qui sont, en principe, de type égalitaire et impersonnel¹ ».

7. Tous précaires

Nous sortons de la société de travail sans la remplacer par aucune autre. Nous nous savons, sentons, appréhendons *chacun* comme chômeur en puissance, sous-employé en puissance, précaire, temporaire, « temps partiel » en puissance. Mais ce que *chacun* de nous sait ne devient pas encore – et est empêché de devenir – conscience *commune à tous* de notre commune condition. Conscience commune, c'est-à-dire publiquement formulée et acceptée, de ce que la figure centrale et la condition « normale », tendanciellement du moins, ne sont plus celles du « travailleur » – ni *a fortiori* de l'ouvrier, de l'employé, du salarié – mais celle du précaire qui tantôt « travaille » et tantôt ne « travaille » pas, exerce de façon discontinue de multiples métiers dont aucun n'est un

1. Manfred Bischoff, « L'humanité a-t-elle toujours "travaillé" ? » dans « Crise du travail, crise de civilisation », *Théologiques*, 2 (3), octobre 1995, Montréal (Québec).

métier, n'a pas de profession identifiable et a pour profession de n'en avoir pas, ne peut donc pas s'identifier à son travail et ne s'y identifie pas, mais considère comme sa « vraie » activité celle pour l'exercice de laquelle il se dépense dans les intermittences de son « travail » rémunéré. C'est cette figure centrale du précaire qui est potentiellement la nôtre ; c'est elle qu'il s'agit de *civiliser* et de *reconnaitre* au double sens du mot pour que, de condition subie, elle puisse devenir mode de vie choisi, désirable, socialement maîtrisé et valorisé, source de cultures, de libertés et de socialités nouvelles : pour qu'elle puisse devenir le droit pour tous de choisir les discontinuités de leur travail sans subir de discontinuité de leur revenu.

Toutes les puissances établies s'opposent à cette reconnaissance et à ce qu'elle entraîne. Car le pouvoir sans entrave que le capital a pris sur le travail, sur la société et sur la vie de tous tient précisément à ceci : que le « travail » – celui qu'on vous fait faire, non celui que vous faites – conserve dans la vie et dans la conscience de chacun sa centralité alors même qu'il est massivement éliminé, économisé et aboli à tous les niveaux de la production, à l'échelle de la société entière et du monde entier. Qu'alors même que le postfordisme, la mise en réseau de fabriques fractales et l'économie de l'immatériel reposent sur une production de richesses de plus en plus déconnectée du travail et une accumulation de profits de plus en plus déconnectée de toute production, le droit de chacun à un revenu suffisant, le droit à la citoyenneté plénière, le droit d'avoir des droits restent, eux, connectés à l'exercice d'un « travail » mesurable, classifiable, vendable. De sorte que tous, chômeurs et précaires en puissance, sont incités à se battre pour ce « travail » que tout autour d'eux le capital abolit, et que chaque défilé, chaque pancarte proclamant « nous voulons du travail » proclame la victoire du capital sur une humanité asservie de travailleurs qui n'en sont plus mais ne peuvent rien être d'autre.

Voici donc le cœur du problème et le cœur du conflit : il s'agit de déconnecter du « travail » le droit d'avoir des

droits et notamment le droit à ce qui est produit et producible sans travail, ou avec de moins en moins de travail. Il s'agit de prendre acte de ce que ni le droit à un revenu, ni la citoyenneté plénière, ni l'épanouissement et l'identité de chacun ne peuvent plus être centrés sur et dépendre de l'occupation d'un emploi. Et de changer la société en conséquence.

Mais ce problème central ne sera posé et ce conflit engagé que si le « travail » – celui qu'on vous donne à faire – perd sa centralité dans la conscience, la pensée, l'imagination de tous. Et c'est cela précisément que tous les pouvoirs établis et toutes les puissances dominantes s'emploient à empêcher, avec le secours des experts et idéologues qui nient que le « travail » soit en voie d'élimination de plus en plus rapide. La place du travail dans l'imagination de tous, dans leur image d'eux-mêmes et des avenirs possibles est l'enjeu d'un conflit profondément politique : d'une lutte pour le pouvoir. Si mûr qu'il soit dans les faits, tout changement de société suppose la capacité de penser autrement ou, tout simplement, de formuler ce que chacun ressent.

C'est de cela, tout d'abord, qu'il sera question dans les pages qui suivent.

III. Le travail désenchanté

1. Le mythe du lien social

Nous vivons l'extinction d'un mode spécifique d'appartenance sociale et d'un type spécifique de société : celle que Michel Aglietta a appelée « société salariale » et Hannah Arendt « société de travail » (*Arbeitsgesellschaft*). Le « travail » par lequel on appartenait à cette société n'est évidemment pas le travail au sens anthropologique ou au sens philosophique. Ce n'est ni le travail du paysan qui laboure son champ, ni celui de l'artisan qui réalise son œuvre, ni celui de l'écrivain qui travaille son texte ou du musicien qui travaille son piano. Le travail qui disparaît est le travail abstrait, le travail en soi, mesurable, quantifiable, détachable de la personne qui le « fournit », susceptible d'être acheté et vendu sur le « marché du travail », bref, c'est le travail monnayable ou travail-marchandise qui a été inventé et imposé de force et à grand-peine par le capitalisme manufacturier à partir de la fin du XVIII^e siècle¹.

Même à l'apogée de la société salariale, ce travail-là, contrairement à ce que fait croire son idéalisation rétrospec-

1. Pour plus de détails voir « L'invention du travail », dans A. Gorz, *Métamorphoses du travail*, *op. cit.*, p. 25-27.

tive, n'a jamais été une source de « cohésion sociale » ni d'intégration. Le « lien social » qu'il établissait entre les individus était abstrait et faible. Il les *insérait*, cela oui, dans le processus de travail social, dans les rapports sociaux de production, en tant que constituants étroitement imbriqués et fonctionnellement spécialisés d'une immense machinerie.

Socialement déterminé, homologué, juridicisé, légitimé, défini par des compétences enseignées, certifiées, tarifées, ce travail correspondait aux exigences objectives, fonctionnelles de la machinerie économique : de la société-système. Il procurait à chacun le sentiment d'être utile indépendamment de son intention d'être tel : utile de façon objective, impersonnelle, anonyme, et reconnu comme tel par le salaire qu'on touchait et les droits sociaux qui allaient de pair avec lui. Ces droits n'étaient pas attachés à la *personne* du salarié mais à la fonction en elle-même indifférente que son emploi remplissait dans le processus social de production. « *Qu'importe le travail pourvu qu'on ait l'emploi. Peu importe l'emploi, l'important est d'en avoir un.* » Tel était le message idéologique essentiel de la société salariale : ne vous souciez pas trop de ce que vous *faites*, l'important est que la paie tombe à la fin du mois. Et c'est contre cette idéologie du travail-marchandise, sans dignité, ni intérêt, ni sens intrinsèques, travail contraignant, oppressif, contrepartie instrumentale de l'accès à des consommations de plus en plus opulentes, que se sont battus avec une véhémence croissante les travailleurs des usines, des bureaux et des services du fordisme taylorisé.

L'intégration et la cohésion sociales ? Même à son apogée la société salariale était déchirée et « fracturée » par la division en classes et par l'antagonisme de celles-ci. Ce n'est pas à elle, c'est à leur classe, à leur syndicat, à leur collectif de travail que les travailleurs étaient intégrés et c'est dans leurs luttes pour transformer à la fois leur travail, leur vie et la société qu'ils puissaient leur « identité », leur dignité, leur culture et leur cohésion. Et c'est contre leur cohésion, leur « identité » et leur organisation de classe que « l'entreprise », comme on dit, a trouvé l'arme absolue, imparable : la vola-

tilisation, l'individualisation, la discontinuité du travail, son abolition massive, son insécurité pour tous.

« Craignez, tremblez. » Le message idéologique a changé : de « qu'importe le travail, pourvu que la paie tombe à la fin du mois », il est devenu : « Qu'importe le montant de la paie pourvu qu'on ait l'emploi. » Autrement dit, soyez prêts à toutes les concessions, humiliations, soumissions, compétitions, trahisons pour obtenir ou conserver un emploi ; car « qui perd l'emploi perd tout ». Tel est, sinon le sentiment général, du moins le message du discours social dominant. Il exalte la centralité du travail, présente celui-ci comme un « bien », autant dire comme une marchandise rare, comme quelque chose qu'on *a* ou qu'on n'*a* pas, non comme quelque chose qu'on *fait* en y dépensant ses forces et son temps ; comme un « bien » pour la « possession » duquel il faut être prêt à des sacrifices ; comme un « bien » pour la « création » duquel – car désormais ce n'est pas le travail qui crée de la richesse, c'est la richesse (celle des autres) qui « crée du travail » – les « créateurs de travail », c'est-à-dire les employeurs, le patronat, les investisseurs, les entreprises méritent les encouragements et la reconnaissance de la nation, les subventions, incitations et dégrèvements du fisc. Le travail, un bien ; l'emploi : un privilège. Privilège de plus en plus rare car « le travail va manquer » et, quelles que soient vos compétences, vous risquez d'en être « privé » avant longtemps.

Énorme supercherie : il n'y a pas et il n'y aura plus jamais « assez de travail » (rémunéré, stable, à temps plein) pour tous, mais la société – en fait : le capital – qui n'a plus besoin et aura besoin de moins en moins du travail de tous, s'en va répétant que ce n'est pas elle, la société, oh que non ! c'est vous qui avez besoin de travail. Qu'elle va se donner du mal, beaucoup de mal, pour vous trouver, procurer, inventer du travail, *du travail dont elle-même pourrait se passer aisément mais dont vous avez un besoin absolu*.

Merveilleuse inversion : ce n'est plus celui ou celle qui travaille qui « se rend utile » aux autres ; c'est la société qui

va se rendre utile en vous « permettant » de travailler, en vous « donnant » ce « bien précieux », le travail, afin d'éviter autant que possible que vous en soyez « privé ». La société qui s'étonne et s'indigne quand celles et ceux qui ont « le privilège » de travailler, prétendent, les ingrats, discuter ou même refuser les conditions de travail de plus en plus contraignantes qu'on leur impose pour un salaire de plus en plus faible.

Jamais l'idéologie du travail-valeur n'a été affichée, proclamée, ressassée aussi effrontément et jamais la domination du capital, de l'entreprise sur les conditions et le prix du travail n'a été aussi indiscutée. Jamais la fonction « irremplaçable », « indispensable » du travail en tant que source de « lien social », de « cohésion sociale », d'« intégration », de « socialisation », d'« identité personnelle », de sens n'a été invoquée aussi obsessionnellement que depuis qu'il ne peut remplir *aucune* de ces fonctions, ni aucune des cinq fonctions structurantes que relevait Marie Yahoda dans sa célèbre étude sur les chômeurs de Marienthal, au début des années trente. Devenu précaire, flexible, intermittent, à durée, horaires et salaire variables, l'emploi cesse d'intégrer dans un collectif, il cesse de structurer le temps quotidien, hebdomadaire, annuel et les âges de la vie, il cesse d'être le socle sur lequel chacun peut construire son projet de vie.

La société dans laquelle chacun pouvait espérer avoir une place, un avenir balisé, une sécurité, une utilité, cette société – « la société de travail » – est morte. Le travail ne conserve qu'une sorte de centralité fantôme au sens où l'amputé souffre du membre fantôme qu'il n'a plus. Nous sommes une société de travail fantôme survivant fantomatiquement à son extinction grâce aux invocations obsédantes, réactives de ceux qui continuent d'y voir la seule société possible et ne peuvent imaginer d'autre avenir que le retour du passé. Et qui, de ce fait, rendent à tous le plus mauvais service qui soit : ils nous persuadent qu'il n'y a pas d'avenir, de socialité, de vie, d'accomplissement de soi en dehors du travail-emploi ; que le choix, est entre l'emploi ou le néant, entre

l'inclusion par l'emploi ou l'exclusion ; entre la « socialisation identitaire par le travail » ou la chute dans la « désespoirance » du non-être. Ils nous persuadent qu'il est bon, normal, indispensable que « *chacun désire impérieusement* » cela précisément qui n'existe plus et qui ne sera plus jamais à la portée de tous, à savoir : « un travail rémunéré dans un emploi stable », seule « voie d'accès à l'identité sociale et personnelle à la fois », « occasion unique de se définir et de construire du sens dans son propre parcours¹ ».

Ces invocations obsédantes contribuent puissamment à maintenir en vie des normes déjà caduques ; à perpétuer comme « normales » et à justifier des attentes en complet porte-à-faux par rapport aux développements réels ; à vouer à la désolation et à l'impuissance soumise ceux dont les « justes » attentes seront inévitablement déçues ; à conforter la stratégie de pouvoir du capital qui – pour pouvoir « flexibiliser », précariser, individualiser, sélectionner, accroître la productivité et les profits, réduire les rémunérations et les effectifs – a besoin de cela précisément que lui offrent les chantres de la centralité du travail-emploi et de ses irremplaçables fonctions sociales : que tous continuent de désirer « impérieusement » ce que les entreprises n'accorderont qu'à quelques-uns, et que la compétition de tous contre tous sur le marché de l'emploi fasse baisser les prétentions et augmente la soumission zélée des rares « privilégiés » auxquels l'entreprise permettra de la servir.

C'est en confortant « l'opinion » dans des attentes irréalisables, dans l'adhésion à des normes qui ne correspondent plus à rien, dans des interprétations stéréotypées complètement décalées par rapport aux réalités qu'elles prétendent déchiffrer, qu'on alimente les manichéismes, la recherche de boucs émissaires, l'idéologie et les pratiques protofascistes. On me dira, sondages à l'appui, que « l'opinion » n'est pas mûre pour entendre un autre discours ; que l'aspiration à

1. Renaud Sainsaulieu, « Quel avenir pour le travail ? », *Esprit*, décembre 1995.

une vie dans laquelle le travail ne serait plus central « n'est pas définitivement établie » ; bref que l'idéologie de « l'emploi ou rien » correspond à l'état d'esprit d'une majorité et que tout autre discours ne peut intéresser que des marginaux ou des « utopistes ».

Étrange argumentation qui non seulement est fausse (nous le verrons dans ce qui suit) mais encore revient à soutenir que si la majorité persiste à croire que la terre est plate il faut la conforter dans cette croyance en dissimulant les preuves du contraire. Étrange argumentation qui fait le jeu des tenants du pouvoir par sa *fonction répressive*, c'est-à-dire par sa volonté d'ignorer, de censurer, de réprimer toute tentative d'aller au fond du problème : de ne plus se demander *si* les individus sont capables de..., prêts à..., mûrs pour une société et une vie qui ne soient plus centrées sur l'emploi ; de se demander au contraire *comment* cette autre vie et cette autre société peuvent être anticipées et préfigurées dès à présent dans des expérimentations à grande échelle, des pratiques et des luttes exemplaires, des modes alternatifs de coopération, de production, d'habitat, de prise en charge auto-organisée des besoins collectifs ; *comment* la peur de tomber dans le trou noir de la non-société et de la nullité individuelle peut être apaisée par des pratiques communes inventant et illustrant de nouvelles solidarités ; *comment*, au lieu de subir les bouleversements technologiques, les économies de temps de travail, les intermittences de l'emploi et sa précarisation, on peut s'en emparer collectivement, en conquérir l'initiative et la maîtrise, les retourner contre les stratégies du capital pour en faire de nouvelles libertés possibles ; et *comment* tous peuvent être assurés d'un revenu continu quand le travail devient de plus en plus discontinu.

2. Génération X ou la révolution sans voix

La non-société absolue, c'est celle que met en place l'incapacité de voir et de vouloir l'au-delà de la société de travail qui s'effondre. Le problème se situe à la lisière du culturel et du politique. Il faut que les mentalités changent pour que l'économie et la société puissent changer. Mais, inversement, le changement des mentalités, le changement culturel ont besoin d'être relayés et traduits par des pratiques et un projet politiques pour acquérir une portée générale et trouver une expression collective capable de s'inscrire dans l'espace public. Aussi longtemps qu'il n'a pas trouvé son expression publique et collective, le changement des mentalités peut être ignoré, tenu pour marginal, déviant, peu significatif par les tenants du pouvoir.

C'est à ce niveau que se situent le problème et la tâche la plus urgente. Car contrairement à ce que prétend le discours du pouvoir, le changement des mentalités a déjà eu lieu. Ce qui manque cruellement, c'est la traduction publique de son sens et de sa radicalité latente. Cette traduction ne peut être l'œuvre spontanée d'une intelligence collective. Elle suppose des « techniciens du savoir pratique » (comme Sartre appelait les « intellectuels organiques » d'un mouvement naissant) capables de déchiffrer le sens d'une mutation culturelle et d'en cerner les thèmes d'une manière dans laquelle les sujets puissent reconnaître leurs aspirations communes. Pour réussir dans ce travail d'interprétation, l'observateur-interprète doit être capable de rompre avec les stéréotypes interprétatifs et culturels et de se hisser à un niveau de conscience *au moins égal à celui des sujets les plus conscients* dont il interprète l'expérience.

Les sondages d'opinion sont par conséquent sans aucune valeur tant qu'un premier travail d'interprétation et de thé-

matisation n'a pas dégagé les questions (les thèmes) à soumettre au public. C'est là le vieux problème du *cercle herméneutique* : nous ne comprenons que ce que nous savons et ne savons que ce que nous sommes capables de comprendre. Si nous percevons et interprétons le nouveau selon les schémas interprétatifs (*Deutungsmuster*) et les stéréotypes culturels de l'ancien, nous restons aveugles à ce qui fait sa nouveauté. Si nous interprétons l'aspiration à l'autonomie selon les normes de la conformité sociale, nous n'y verrons que déviance, retrait et égoïsme. *Seul un sujet se comprenant comme tel peut reconnaître, comprendre et traduire le travail d'émancipation d'autres sujets, leur effort pour se produire eux-mêmes.*

Dans une période où les valeurs familières perdent leur validité et où les « rôles » sociaux et professionnels, en raison de leur précarité, labilité et manque de consistance, ne peuvent plus conférer des « identités » stables aux individus, seule une *herméneutique du sujet peut permettre à la sociologie de déchiffrer la quête sans fin à laquelle ceux-ci sont voués pour se définir eux-mêmes et donner sens et cohérence à leur existence*¹. Les protagonistes (au sens étymologique) sont alors celles et ceux qui, au lieu de demander vainement à la société le « rôle social » dans lequel ils puissent couler leur nostalgie identitaire, assument eux-mêmes la production de socialité, inventent eux-mêmes leurs solidarités quotidiennes, se socialisent dans la recherche continue de ce qu'ils ont ou peuvent mettre en commun, de ce sur quoi ils peuvent se mettre d'accord². Celles et ceux qui, au lieu de subir la situation toujours provisoire qui leur est faite, tentent d'en faire le moyen de leur auto-affirmation et d'une vie plus riche, libre et solidaire. Ce sont « les héros obscurs de la

1. Cf. Rainer Zoll, *Nouvel individualisme et solidarité quotidienne*, Paris, Kimé, 1992. (*Alltagssolidarität und Individualismus, Zum soziokulturellen Wandel*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1993.)

2. J'y reviendrai plus longuement à propos de « l'intervention socio-logique » d'Alain Touraine.

précarité¹ », les « pionniers du temps choisi² » qui, « dans leur résistance quotidienne à la raison économique, font surgir des questions et des réponses, des intentions et des projets, et développent dans les faits une politique de la vie quotidienne qui se fonde sur la liberté d'agir et la possibilité de créer une organisation pour soi et les autres qui favorise l'autonomie³ ».

Les interviews ouvertes, les tranches de vie (*case histories*) révéleront mieux, dans un premier temps, les mutations culturelles en cours, que ne pourraient le faire les sondages. Elles fourniront la thématique à ceux-ci et la grille d'interprétation. C'est le travail de défrichage réalisé aux États-Unis par Yankelovich⁴ qui a permis et inspiré la recherche internationale lancée par Rainer Zoll⁵. C'est l'écrivain canadien Douglas Coupland qui, dans un ouvrage devenu best-seller international, à cheval sur l'enquête-reportage, le roman et le document, a révélé et baptisé *Génération X* celle des jeunes qui « refusent de mourir à 30 ans en attendant d'être enterrés à 70⁶ ». Tout comme les jeunes étudiés en Allemagne par Zoll, ils refusent de se fixer dans l'un quelconque des emplois qu'ils sont aptes à occuper, car aucun d'eux n'a de « consistance suffisante », aucun ne mérite qu'on s'y consacre. Ils préfèrent rester disponibles, passant d'un « McJob » tempo-

1. Cf. Paul Grell, Anne Wéry, *Héros obscurs de la précarité*, Paris, L'Harmattan, 1993.

2. Cf. Karl H. Hörmig, Annette Gerhard, Mathis Michailow, *Zeitpioniere. Flexible Arbeitszeiten, neuer Lebensstil*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1990.

3. P. Grell, A. Wéry, *op. cit.*, p. 164.

4. Daniel Yankelovich, *New Rules – Searching for Selffulfillment in a World Turned Upside Down*, New York, Random House, 1981. Un grand sondage réalisé par Yankelovich en 1990 montrait que 58 % des jeunes âgés de 18 à 29 ans sont d'avis qu'« il ne vaut pas la peine d'exercer, sauf très temporairement, un job qui ne te satisfait pas entièrement ».

5. Rainer Zoll, *Nicht so wie unsere Eltern*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989.

6. David Coupland, *Generation X, Tales for an Accelerated Culture*, New York, St. Martin's Press, 1991.

raire à un autre, en conservant toujours un maximum de temps pour cultiver les activités favorites de leur tribu.

Une recherche internationale sur l'attitude des jeunes diplômés de l'enseignement supérieur en Amérique du Nord, en Grande-Bretagne et aux Pays-Bas complétait quelques années plus tard les descriptions de Coupland. Selon cette recherche,

la perspective d'une carrière dans un emploi à plein temps répugne à beaucoup. Ils prévoient et préemptent tout à la fois la précarité de l'emploi... Ils recherchent un travail varié, porteur d'un projet qui élargira leur compétence et leur professionnalité. Refusant de s'engager à plein temps et à long terme envers une firme, la Génération X ne se définit plus par son rapport à l'emploi. Ses membres ont un projet personnel qui compte davantage que les buts de l'organisation pour laquelle ils travaillent ; et ils sont motivés par le souci de la valeur éthique ou de l'utilité sociale plutôt que par l'éthique du travail. Ils tiennent à leur autonomie, citent "une plus grande liberté dans l'organisation de leur temps" comme l'une des trois priorités les plus importantes – après l'argent et la possibilité de déployer leurs facultés intellectuelles – et ils souhaitent un meilleur équilibre entre le travail et d'autres centres d'intérêt – au nombre desquels les violons d'Ingres, les activités de loisirs et le temps consacré à leur famille.

[Ils sont] de plus en plus, prompts à mettre en question les buts et l'utilité du travail – ainsi que d'une société fondée sur le travail et cela au nom de leurs capacités, intérêts, valeurs et désirs d'individus qui ont une vie en dehors de leur travail et souvent même se sentent en opposition avec lui¹.

Deux enquêtes réalisées en France auprès des jeunes diplômés des Grandes Écoles confirment trait pour trait les conclusions de l'enquête internationale analysée par Cannon.

1. David Cannon, *Generation X and the New Work Ethic*, Londres, Demos, 1994, p. 13 ; Finn Bowring, thèse polycopiée, University of Lancaster, 1996, p. 314 s.

La première, réalisée fin 1990 à l'initiative du *Monde*, montre que,

pour brillants qu'ils soient, les jeunes diplômés, sélectionnés *a priori* pour épouser la cause de l'efficacité et de la motivation..., refusent leur engagement plein et entier. Ils livrent leur mécanique mais gardent leur âme, avec cette réserve qu'ont les surdoués capables de faire illusion... Tentés par la carrière rapide, désireux de "tout lâcher" pour des plaisirs plus authentiques, souhaitant toujours partir à la retraite très tôt, voire devenir "rentiers", leur objectif est "de ne pas être broyés par la machine¹".

Ils souhaitent se retirer du jeu et conçoivent leur diplôme comme un outil au service des aspirations de leur vie personnelle et pas spécialement pour tenir un rôle dans l'économie... Quand on leur demande leur définition de la réussite professionnelle, la possibilité de travailler quand on le désire pour consacrer plus de temps à ses activités personnelles vient largement en tête².

Trois ans plus tard, une enquête publiée dans *La Rouge et Verte* (périodique de l'Association des anciens élèves de l'École polytechnique) auprès des élèves et jeunes diplômés de l'École, confirme la désaffection vis-à-vis de la carrière et la faveur dont jouissent la multiactivité et le travail à temps partiel : « Le rapport au travail se distend parce que la vie est ailleurs », notamment dans « les activités non rémunérées qui sont considérées comme socialement utiles ». « L'entreprise ne s'apparente plus que très rarement à une grande famille. Les jeunes ne ressentent aucun état d'âme à changer d'employeur », étant donné que « les entreprises elles-mêmes multiplient les contrats à durée déterminée ou les stages, au lieu de procéder à de vraies embauches ». D'où une percep-

1. Alain Lebaube, « Premier travail », *Le Monde Initiatives*, 22 janvier 1992.

2. Alain Lebaube, « L'élite des Grandes Écoles est fatiguée », *Le Monde Initiatives*, 23 janvier 1991.

tion instrumentale du « job » comme moyen de gagner sa vie : « L'entreprise est assimilée à un simple prestataire qui fournit le service du salaire... [Elle] cache sa vraie nature, qui consiste à être un centre de profit pour lequel les hommes ne sont que des ressources humaines...¹ ».

Ainsi, contrairement à l'opinion dominante, l'intellectualisation du travail et des métiers n'entraîne pas *par elle-même* une croissante implication et identification de toute la personne avec son emploi. Au contraire : « L'emploi devient abstrait ou anonyme, on n'en voit plus le produit et les salariés n'en tirent plus de fierté », lit-on dans l'enquête auprès des jeunes polytechniciens². L'identification avec le métier devient incompatible avec l'identification à l'entreprise³. L'implication totale dans un travail devient incompatible avec la forme emploi à plein temps de ce travail. Entre la vie et le travail emploi, entre la personne et sa fonction productive, le divorce s'élargit.

La prétention de l'entreprise de mobiliser à son profit la personne tout entière aboutit au résultat inverse : elle est ressentie comme une oppression totalitaire à laquelle la personne tend à répondre par le retrait, le désengagement subjectif : le désir d'équilibrer le travail emploi par des activités autodéterminées, le désir d'être maître de son temps, de sa vie, du choix et de la réalisation de ses fins. La possibilité de travailler de façon discontinue, de combiner le travail emploi avec des activités diversifiées est recherchée par les nouvelles « élites du savoir » comme elle l'était par les ouvriers de métier au XIX^e siècle ; mais elle n'est pas recherchée par elles seulement.

1. Alain Lebaube, « La mutation du travail », *Le Monde Initiatives*, 11 mai 1994.

2. *Ibid.*

3. J.-L. Patané, informaticien indépendant, déclare de manière significative : « Si je monte un jour ma boîte, dès que le fric commence à rentrer, je plante un gérant là et je me casse. Je n'en aurai plus rien à foutre ». Florian Rochat, *La saga du boulot*, Lausanne-Paris, Pierre-Marcel Favre, 1986.

La désaffection vis-à-vis du « travail » progresse dans tous les pays et dans l'ensemble de la population active, si obsédants que deviennent d'autre part le souci de trouver un *gagne-pain* ou la crainte de perdre *l'emploi* qu'on occupe. En Allemagne, 10 % seulement de la population active considèrent leur travail comme ce qu'il y a de plus important dans leur vie. Aux États-Unis, la proportion est de 18 %, contre 38 % en 1955¹. Chez les Européens de l'Ouest âgés de 16 à 34 ans, le « travail » ou « la profession » viennent loin derrière cinq autres priorités dans la liste des « choses qui sont réellement importantes pour vous personnellement » ; les cinq priorités étant : 1. avoir des amis (95 %) ; 2. avoir assez de temps disponible (80 %) ; 3. être en bonne forme physique (77 %) ; 4. et 5. passer du temps en famille et avoir une vie sociale active (74 %)². 9 % seulement des personnes interrogées (7 % des jeunes de 13 à 25 ans) citent le travail comme « principal facteur pour réussir sa vie³ ». La scission entre « le travail » et « la vie » apparaît plus profonde que jamais : 57 % des Britanniques par exemple « refusent de laisser le travail interférer avec leur vie », contre 37 % seulement des 45 à 54 ans⁴. Et Juliet Schor trouve dans un échantillon d'employés à plein temps de la classe moyenne supérieure américaine 73 % de personnes qui estiment qu'elles vivraient mieux si elles travaillaient moins, dépensaient moins et avaient plus de temps à elles. Un sondage à l'échelle de tout le pays trouvait que 28 % des personnes interrogées avaient effectivement choisi de réduire leur activité professionnelle et leur niveau de consommation pour mener une « vie plus sensée⁵ ».

1. *The Gallup Monthly*, septembre 1991.

2. Yankelovich, « Young Adult Europe » [1994], *The Yankelovich Monitor*, 1971-1995.

3. Cité par Roger Sue, *Temps et ordre social*, Paris, PUF, 1994.

4. Selon une enquête de la *British Social Attitudes Survey* de 1993, citée par Roy Pahl, « Finding Time to Live », *Demos*, 5, 1995.

5. Juliet Schor, « The New American Dream », *Demos*, 5, 1995.

3. Inversion des valeurs, retard du politique

Bref, une mutation culturelle a bel et bien lieu. *Le problème n'est donc pas où on le croit couramment.* Il n'est pas dans la difficulté de faire accepter un style de vie dans lequel le travail emploi pèserait beaucoup moins au sein de la vie de tous. Il n'est pas dans l'identification de chacun à son emploi. Il n'est pas dans le « désir impérieux de tous » d'occuper en permanence un emploi à plein temps. Il n'est pas dans le retard des mentalités sur les possibilités d'une vie plus détendue et multiactive. Il est au contraire *dans le retard du politique sur l'évolution des mentalités.* Il est dans le fait que la plénitude des droits économiques (le droit au plein revenu), sociaux (droit à la protection sociale) et politiques (droit d'action, de représentation et d'organisation collectives) reste attachée aux seuls emplois, de plus en plus rares, occupés de façon régulière et à plein temps. Il est dans le risque de perdre, avec l'emploi stable, tout revenu, toute possibilité d'activité, tout contact avec les autres... Et que, par conséquent, *l'emploi vaut en soi* : non pas principalement par les satisfactions que *le travail* procure ; mais par les droits et pouvoirs attachés à la forme emploi du travail et à elle seule.

Or, dès lors qu'il est source de droits et donc de citoyenneté, l'emploi apparaît comme étant lui-même un droit qui, en vertu du principe d'égalité des droits, doit être accessible à tous les citoyens. L'utilité (ou inutilité) sociale du travail lui-même est transcendée par la normativité juridique de sa forme emploi. Le « droit au travail » (synonyme de droit à l'emploi) est revendiqué avant tout comme un *droit politique* d'accéder à la citoyenneté sociale et économique. Aussi longtemps qu'il en sera ainsi, les activités s'écartant de la norme du travail régulier et à plein temps seront perçues comme

inférieures, comme tendant à *priver* le citoyen de la plénitude de ses droits, à lui *dénier* des droits et des avantages dont jouissent les personnes « normalement » employées. Si désirable que le travail discontinu, à temps réduit, à temps choisi soit *en lui-même* pour la grande majorité des personnes prises individuellement, il est redouté et refusé par beaucoup parce qu'il « vaut moins » et qu'il constitue un handicap professionnel¹.

C'est pour toutes ces raisons que le problème et sa solution sont d'abord politiques² : sont dans la définition de nouveaux droits, de nouvelles libertés, de nouvelles sécurités collectives, de nouveaux aménagements de l'espace urbain, de nouvelles normes sociales par lesquels le temps choisi et les activités choisies ne s'inscriront plus en marge de la société mais dans le cadre d'un choix de société : d'une « société du temps choisi » et de la « multiactivité ». D'une société qui déplace la production de lien social vers les rapports de coopération, régulés par la réciprocité et la mutualité et non plus par le marché et l'argent. D'une société dans laquelle chacun peut se mesurer aux autres, gagner leur estime, démontrer sa valeur non plus principalement par son travail professionnalisé et par l'argent gagné mais par une multitude d'activités déployées dans l'espace public et publiquement reconnues et valorisées par des voies autres que monétaires.

Ce choix de société (que j'essaierai d'expliquer plus loin) est beaucoup plus conforme aux orientations des mutations technique et culturelle que les vaines tentatives de replâtrer la société salariale par l'extension du salariat aux activités qui

1. D'où la contradiction apparente entre les réponses données dans les sondages : d'une part, une forte majorité des Français répond (fin 1996) que ce serait « une mauvaise chose » si « le travail » occupait une moindre place dans la vie de chacun. D'autre part, une forte majorité se dit favorable à la semaine de quatre jours et (61 %) à la retraite à 55 ans.

2. Cet aspect était déjà souligné dans « Échange et Projets », *La révolution du temps choisi*, Paris, Fayard, 1980.

ne sont pas encore régulées par l'argent. Il correspond à une situation où le capitalisme vole à l'inutilité sociale la masse grandissante des gens pour lesquels il n'a plus d'emploi et où la société se révèle incapable de produire les individus pour qu'ils la servent et de se servir des individus qu'elle produit. Il n'y a plus assez de société pour que les individus puissent se définir par la manière de la servir. Au lieu de la servir, il s'agit maintenant de la produire.

La révolution est complète : l'individu est soudain dépouillé de tous ses masques, de tous ses rôles, de toutes ses places, identités, fonctions qu'il ne pouvait tenir de lui-même et par lesquels la société qui les lui conférait le dispensait et l'empêchait de s'apparaître à lui-même comme sujet. Il est livré à lui-même, nu, sans protection contre soi, sans obligations ni garde-fou, abandonné par une société qui ne balise plus son avenir. Le voilà confronté à la tâche d'avoir à se construire et à construire une société autre à la place de celle qui l'abandonne : confronté à la tâche que toutes les sociétés – y compris celles qui déjà agonisent – redoutent le plus, car il s'agit de la tâche qui requiert avant tout des insoumis, des révolutionnaires, des résistants, des rebelles : cette tâche étant de se dégager des rôles sociaux et de « devenir sujet en s'opposant à la logique de domination sociale au nom d'une logique de la liberté, de la libre production de soi¹ ». « La recherche de l'identité, si obsédante aujourd'hui, ne manifeste pas la volonté d'être sujet ; elle est au contraire l'autodestruction de l'individu incapable... de devenir un sujet². »

À cette incapacité, il n'y a pas de remède social. Au contraire : elle est elle-même sociale, socialement produite et indéfiniment reproduite par ce « discours social dominant » qui continue de proposer aux individus une image d'eux-mêmes et une conception de leur rôle auxquelles ils ne

1. Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1994, p. 271.

2. *Ibid.*, p. 325.

peuvent correspondre. « Le sujet est toujours l'antithèse de la socialisation », écrit Touraine¹. Tout se passe comme si le ressassement continual de la notion d'« utilité sociale » et de l'idée d'« intégration sociale » se faisait d'autant plus obsédant que se disloque et disparaît ce qui rend une société capable d'intégrer et de définir par quoi chacun peut lui être utile. La notion d'« utilité sociale » est en réalité aussi caduque que la notion de société elle-même et que « la fonctionnalité comme critère du bien² ». La société n'existe plus si on entend par « société » un tout cohérent assignant à ses membres leurs modes d'appartenance, leurs places et leurs fonctions. Les individus ne sont plus pour la société les moyens par elle déterminés de son fonctionnement ; c'est, au contraire, selon la formule de Christian Lalive d'Épinay, la société qui est appelée à devenir un moyen de l'épanouissement de l'individu³, ou, plus exactement, *l'espace où chacun contribue à créer pour tous et tous pour chacun les conditions d'un libre épanouissement de son individualité*. Le plein épanouissement de chacun devient le but que la société doit rendre possible et qui lui-même rend possible une société où le souci du plein épanouissement de la personne soit socialement reconnu et légitimé. La gamme des activités socialement valorisées y ira très au-delà du « travail utile ». La production de société n'y aura plus lieu principalement dans la sphère économique ni la production de soi dans le travail-emploi.

Tel est le sens de la mutation culturelle dont le mouvement des femmes, le mouvement écologiste, le souci de la qualité de la vie et du milieu de vie sont des manifestations thématiques. Elles ont en commun le rejet de l'éthique du travail, de l'abnégation, du sacrifice, de l'épargne, du

1. Alain Touraine, *Critique de la modernité*, op. cit., p. 407.

2. Ibid., p. 406.

3. C. Lalive d'Épinay, « Thèses prospectives sur le XXI^e siècle », annexe de la loi qui, en janvier 1995, institue un « minimum social permettant de couvrir les besoins » de tout résident du Canton de Genève.

« remettre la vie à plus tard » et du dévouement obligatoire. Elles contestent la raison instrumentale – c'est-à-dire l'utilisation des choses et des gens comme moyens en vue de fins qui elles-mêmes sont les moyens d'autres fins et ainsi de suite – au nom d'une éthique du souci de soi, des autres, des autres êtres vivants, de tout ce qui demande à être protégé et soigné. C'est ainsi qu'Anthony Giddens, dans un long article sur l'avenir de la gauche, propose de définir le socialisme par la primauté donnée aux activités non instrumentales consistant à « se soucier », à « prendre soin » (*to care*). « Prendre soin (*caring*) implique une éthique de la responsabilité de soi, des autres et de la texture du monde matériel. En prendre soin est le contraire de l'égoïsme mais ne doit pas être confondu avec l'altruisme. Car le souci de soi – l'attitude responsable envers soi et son corps – est à la source de la capacité de se soucier des autres¹. »

Les changements qu'appellent les bouleversements introduits par le capitalisme en sa phase ultime touchent aux fondements de ce que furent jusqu'ici les sociétés modernes. Ils obligent à redéfinir en quoi peut consister le « lien social » ; à redéfinir le rapport entre l'individuel et le social ; à repenser de façon critique la nature et le processus de la « socialisation » ; à résituer les lieux et les modalités de la « production de société ». Ils problématisent tout ce qui était familier, habituel, normal, tout ce qui « allait de soi ». Ils n'admettent pas de solutions ou de réponses institutionnelles qui, octroyées et mises en œuvre d'en haut, dispenserait les individus-administrés de mises en question les mettant en question eux-mêmes.

1. Anthony Giddens, « What's Left for Labour », *New Statesman and Society*, 30 septembre 1994.

4. Socialiser ou éduquer ?

L'idéologie de la reproduction de la société par la socialisation des individus reste si solidement ancrée dans les habitudes de pensée qu'elle survit à la dislocation de la société et à la disparition des « rôles » sociaux auxquels la socialisation était adaptée. La plupart des penseurs sociaux actuels en viennent ainsi à raisonner comme si la capacité de l'individu à devenir un sujet autonome se produisant et produisant du lien social par ses activités non instrumentales, ne pouvait être que le résultat d'une « socialisation réussie ». Ainsi, pour Jean-Louis Laville, « la valorisation du temps libéré repose sur la prise en compte d'individus aptes à l'autonomie et à la responsabilité, *c'est-à-dire* bénéficiant d'une socialisation réussie, alors que c'est cette socialisation qui constitue un problème¹ ».

Dans cette phrase à première vue innocente on retrouve le postulat idéologique de ce même sociologisme qu'on rencontre aussi chez Habermas ou Parsons, entre autres² : l'aptitude à l'autonomie et à la responsabilité serait le résultat d'une « socialisation réussie », autrement dit, l'individu-sujet serait l'ensemble des capacités, compétences et comportements *sociaux* que la société enseigne à l'individu pour se faire produire par lui. Le sujet (l'intériorité dans le vocabulaire plus hégélien de Hannah Arendt) est ici évacué ; le « sujet » n'est plus que le support de rôles, savoir-être et savoir-faire sociaux en consonance avec les « attentes » anonymes inscrites dans le fonctionnement des processus

1. J.-L. Laville, « La crise de la condition salariale », *Esprit*, décembre 1995, p. 37.

2. Voir à ce sujet A. Gorz, *Métamorphoses du travail*, op. cit., p. 216 sq.

sociaux. Dans cette conception sociologiste, la socialisation n'est pas une émancipation faisant surgir un sujet capable d'autonomie, d'autodétermination, de jugement. Au contraire, *elle masque au sujet le pouvoir de se produire en lui assignant une figure qu'il ne peut tenir de lui-même* : « *Moi* » est *un Autre* ; tandis que « *Je* » est le pouvoir de constater cette altérité du moi et de la contester.

La confusion entre le « *Moi* » et le « *Je* » provient dans une large mesure de ce que le sociologisme, colonisant et évinçant la réflexion philosophique, assimile *l'éducation à la socialisation*. Bien entendu, dans la mesure où elle comporte nécessairement l'apprentissage d'un langage, de codes et de repères socioculturels, toute éducation est *aussi* socialisation. Mais elle n'est pas que cela et elle est même incapable d'éduquer *et* de socialiser si elle prétend n'être que cela. À la différence du conditionnement, de l'endoctrinement et du dressage, l'éducation vise par essence à faire naître chez l'individu la capacité de se prendre en charge de façon autonome, c'est-à-dire de se faire le sujet de son rapport à soi, au monde et à autrui. Cette capacité ne peut être *enseignée* ; elle doit être *suscitée*. Elle ne peut naître que par l'attachement affectif de l'enfant ou de l'adolescent à une personne de référence qui lui donne le *sentiment* qu'il mérite d'être aimé *inconditionnellement* et la *confiance* en sa capacité d'apprendre, de faire, d'entreprendre, de se mesurer aux autres : c'est-à-dire « l'estime de soi ». Le sujet surgit grâce à l'amour par lequel un autre sujet l'appelle à se faire sujet et il se développe par le désir d'être aimé par cet autre sujet.

C'est dire que *la relation éducative n'est pas une relation sociale et n'est pas socialisable*. Elle n'est réussie que si l'enfant est pour la personne qui l'éduque un être incomparablement singulier, aimé pour lui-même, à révéler à lui-même par cet amour comme *ayant droit à sa singularité* : c'est-à-dire comme individu-sujet. La « fonction » maternelle ou paternelle (ou celle de la personne : frère, tante, grand-père, etc., qui adopte l'enfant) n'est pas socialisable, car il ne s'agit pas d'une fonction mais d'une relation d'amour que la société

regarde toujours avec suspicion ou avec franche hostilité : elle menace de faire de l'enfant un insoumis en l'éduquant (é-duquant) à s'emparer de sa propre existence comme sujet autonome, au lieu de lui enseigner (comme le font l'école, l'armée, le parti) le droit de la société à s'emparer de lui.

L'amour n'est pas un sentiment social ni l'éducation une « fonction sociale ». L'éducateur, le pédagogue le sait bien qui entre toujours tôt ou tard en conflit avec la société, l'institution, l'administration et avec des parents *trop socialisés*, dans la mesure même où il se sent la vocation de donner l'enfant à lui-même en le conduisant à l'estime de soi, au lieu de le donner d'emblée à la société en lui inculquant la soumission aux normes.

C'est bien, comme le note Laville, la socialisation qui « constitue un problème », mais dans un sens opposé à celui qu'il suggère : c'est l'excès, non le défaut de socialisation qui fait obstacle à l'autonomie individuelle. Plus précisément, c'est la priorité que des parents inquiets donnent à la socialisation par l'école sur l'éducation ; à la réussite scolaire sur l'épanouissement sensoriel et affectif ; à l'acquisition de « compétences » sociales sur le développement des facultés imaginatives et créatrices, de la capacité de se prendre en charge et d'accéder à l'estime de soi en dehors de sentiers tracés. La socialisation continuera à produire des individus frustrés, inadaptés, mutilés, déboussolés aussi longtemps qu'elle persistera à tout miser sur « l'intégration sociale par l'emploi », sur l'intégration dans une « société de travailleurs » où toutes les activités sont considérées comme des « moyens de gagner sa vie¹ ».

On retrouve ici l'opposition entre la pensée politico-philosophique (toujours à tendance axiomatique) sur la bonne société et la bonne vie, d'une part, et la pensée fonction-

1. « Pour avoir une société de travailleurs..., écrivait Hannah Arendt, il faut seulement que tous ses membres considèrent leur activité, quelle qu'elle soit, comme un moyen de gagner leur vie et celle de leur famille. » *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961, p. 56-57.

naliste, d'autre part. Ce qui compte pour la première, c'est « le travail par lequel un individu se transforme en agent capable de transformer sa situation au lieu de la reproduire par ses comportements¹ ». Ce qui compte pour les seconds, c'est la formation d'« individus sociaux » possédant les compétences sociales et les comportements les rendant aptes à remplir les fonctions ou rôles que définit pour eux le processus de travail social. Les premiers s'intéressent aux mouvements sociaux en tant qu'ils visent à s'approprier les espaces qui deviennent vacants par suite de la décomposition de la société et à abolir celle-ci en faveur d'une autre. Les seconds s'intéressent aux moyens institutionnels de perpétuer la société de travail en la rénovant, la réformant et en adaptant les individus à de nouveaux types d'emplois.

Les premiers insistent qu'il faut « préparer la population dès l'école à vivre des périodes sans travail professionnel où de nombreuses activités... volontaires pourront s'épanouir² » ; tandis que domine chez les seconds le souci de professionnaliser, de « capitaliser » dans les relations sociales des « compétences » relationnelles, de transformer en emploi « ce qu'il y a de plus spécifiquement humain³ » : de « faire entrer au forceps dans le temps professionnalisé les relations humaines les plus fondamentales⁴ ». On retrouve ici sur un autre plan le débat lancé par Paolo Virno au sujet de la « mise au travail » de « ce qu'il y a de plus commun, c'est-à-dire de l'intellect et de la parole », « mise au travail » dans laquelle il voit « le summum de l'asservissement ». « Nul n'est aussi pauvre que celui qui voit... son pouvoir de parole réduit à un travail salarié⁵ » ; ou plutôt : rien n'est plus

1. A. Touraine, *op. cit.*, p. 429.

2. Joffre Dumazedier, *La révolution culturelle du temps libre, 1968-1988*, Mériadiens-Klincksieck, 1989, p. 139.

3. Bernard Perret, *L'avenir du travail*, Paris, Le Seuil, 1995, p. 122-123.

4. Bernard Ginisty dans *Le temps libéré*, préface d'Annie Druille, postface de Claude Llabres, Toulouse, Cépaduès éditions, 1995.

5. P. Virno, *loc. cit.*, p. 69.

appauvrissant pour une culture que de voir les liens affectifs les plus spontanés entre personnes – la sympathie, l'empathie, la compassion, l'attention, la communication, etc. – « objectivés par des formations et des diplômes¹ » et utilisés pour satisfaire un employeur, gagner un client, « savoir se vendre au premier » et savoir vendre au second².

1. Comme l'envisage B. Perret, *L'avenir du travail*, op. cit., p. 197.

2. Cf. l'inoubliable description de C. Wright Mills : « Dans une société d'employés, dominée par la mentalité mercantile, il est inévitable que naisse un marché de la personnalité. Car lorsque l'art de vendre, de manipuler, de servir les autres prend le pas sur les aptitudes manuelles, il advient que les traits personnels, voire intimes de l'employé sont englobés dans la sphère des échanges, acquièrent une importance commerciale, deviennent des marchandises sur le marché du travail. Chaque fois qu'un individu met les traits de sa personnalité au service d'une autre contre-rétribution, vend ses traits capables d'influencer autrui, un marché de la personnalité prend naissance... »

La bonne humeur et l'amabilité deviennent partie intégrante du service pour lequel l'employé est rétribué, elles sont rationalisées en vue de promouvoir les ventes d'un article quelconque. Avec une insincérité anonyme, le professionnel accompli se sert ainsi de sa propre apparence et de sa personnalité comme d'un instrument... Elle doit maintenant être gérée pour devenir l'instrument souple de la distribution des biens...

Dans un grand magasin, un enquêteur remarquait au sujet d'une vendeuse : « Je l'observe maintenant depuis trois jours. Elle arbore un sourire figé sur son visage maquillé et son expression ne change jamais, quelle que soit la personne à qui elle parle. Jamais je ne l'ai entendue rire spontanément... J'ai essayé, mais j'ai été incapable de garder un sourire de ce genre sur mon visage ».

Les nouveaux entrepreneurs aussi bien que les employés commerciaux exercent l'art de se vendre eux-mêmes... À mesure que la demande croît, les grandes écoles organisent des cours destinés à fournir aux entreprises ces « employés aux manières plaisantes » qu'elles demandent. Puisque les hommes d'affaires estiment que « les insuffisances de personnalité motivent une proportion de licenciements beaucoup plus élevée que les insuffisances de rendement ou de qualification », les cours enseignent « la courtoisie, les égards et l'amabilité, le contrôle de la voix et l'élocution », etc.

Les rapports d'argent qui dominent les relations entre individus se sont infiltrés dans tous les domaines de la vie. L'éthique et les conventions commerciales exigent des gens qu'ils simulent de l'intérêt pour

Bien sûr, on peut toujours rétorquer que la personnalisation du rapport entre le prestataire de services et le client « enrichit le travail de gratuité » et la relation commerciale de don de soi. Mais pour qu'il en aille ainsi, il faudra que la gentillesse, l'attention, la patience du vendeur soient spontanées et désintéressées. Dans ce cas, ce sont des conduites qui ne peuvent être enseignées et objectivées par des diplômes. Si, au contraire, l'amabilité, la servabilité, etc., sont des conduites étudiées, enseignées, homologuées par un diplôme en tant que « compétences sociales » requises pour réaliser une vente, conclure une affaire, elles cessent d'être spontanées et deviennent suspectes d'être hypocritement intéressées comme le sont le « sourire commercial » et cette bonhomie standardisée et superficielle qu'on a l'habitude de reprocher aux Américains. La professionnalisation des « compétences relationnelles » comme moyen de développer l'emploi empoisonne et atrophie la culture du quotidien et l'art de vivre. Si les massives économies de temps de travail doivent ouvrir sur une civilisation où la vie s'épanouit comme sa propre fin et où la production de soi et la production de socialité l'emportent sur la vente de soi, ce sont les compétences vernaculaires et spontanées qu'il s'agit de développer, non leur professionnalisation.

Je sais, tout cela ne peut se faire en un jour. Je sais, il faut agir vite, car la « désocialisation » se développe plus rapidement encore que le chômage de masse et la misère. Je sais aussi que cela fait vingt-cinq ans qu'on invoque l'urgence pour ne pas affronter le fond des choses. *Il est temps de penser*

autrui afin de le manipuler... et on a pris conscience de ce que tout contact humain comporte une part de manipulation. Les hommes deviennent des étrangers les uns pour les autres par le fait que chacun tente de transformer l'autre en son instrument et finalement le cercle se referme : on fait de soi-même un instrument et devient un étranger pour soi-même également. » *White Collar*, New York, Oxford University Press, 1951, p. 181-186.

Le travail désenchanté

à l'envers : de définir les changements à réaliser en partant du but ultime à atteindre et non les buts en partant des moyens disponibles, des replâtrages immédiatement réalisables. C'est ce que je vais maintenant essayer de faire.

IV. Sortir de la société salariale

1. La multiactivité, enjeu de société

Le besoin impérieux d'un revenu suffisant et stable est une chose ; le besoin d'agir, d'œuvrer, de se mesurer aux autres, d'être apprécié par eux est une chose distincte, qui ne se confond pas ni ne coïncide avec la première. Le capitalisme lie systématiquement les deux choses, les confond et fonde sur cette confusion le pouvoir du capital et son emprise idéologique : pas d'activité qui ne soit un « travail » commandé et payé par qui le commande ; pas de revenu suffisant qui ne soit la rémunération d'un « travail ». *Le besoin impérieux d'un revenu suffisant sert de véhicule pour faire passer en contrebande « le besoin impérieux de travailler ».* Le besoin d'agir, d'œuvrer, d'être apprécié sert de véhicule pour faire passer en contrebande le besoin d'être payé pour ce qu'on fait.

Parce que la production sociale (celle du nécessaire et du superflu) exige de moins en moins de « travail » et distribue de moins en moins de salaires, il devient de plus en plus difficile de se procurer un revenu suffisant et stable au moyen d'un travail payé. Dans le discours du capital, on attribue cette difficulté au fait que « le travail manque ». On occulte ainsi la situation réelle ; car ce qui manque n'est évidemment pas le « travail » mais la distribution des richesses pour la

production desquelles le capital emploie un nombre de plus en plus réduit de travailleurs.

Le remède à cette situation n'est évidemment pas de « créer du travail » ; mais de répartir au mieux tout le travail socialement nécessaire et toute la richesse socialement produite. Ce qui aura pour conséquence que ce que le capitalisme a artificiellement confondu pourra de nouveau être dissocié : le droit à un revenu suffisant et stable n'aura plus à dépendre de l'occupation permanente et stable d'un emploi ; le besoin d'agir, d'œuvrer, d'être apprécié des autres n'aura plus à prendre la forme d'un travail commandé et payé. Celui-ci occupera de moins en moins de place dans la vie de la société et dans la vie de chacun. Au sein de celle-ci pourront alterner et se relayer des activités multiples dont la rémunération et la rentabilité ne seront plus la condition nécessaire ni le but. Les rapports sociaux, les liens de coopération, le sens de chaque vie seront produits principalement par ces activités qui ne valorisent pas de capital. *Le temps de travail cessera d'être le temps social dominant.*

Tels sont, très schématiquement, les contours de la société et de la civilisation qui demandent à naître au-delà de la société salariale. Ils correspondent aux mutations culturelles en cours. Ils correspondent à l'aspiration à une vie multiactive au sein de laquelle chacun puisse faire au travail sa place, au lieu que la vie ait à se contenter de la place que lui laissent les contraintes du « travail ». Mais cela suppose une rupture politique à la hauteur de la rupture idéologique que les mutations culturelles reflètent confusément. Cela suppose que le besoin d'agir et d'être socialement reconnu s'émancipe du « travail » commandé et payé ; que le travail s'émancipe de la domination du capital ; et que la personne s'émancipe de la domination du travail pour s'épanouir dans la diversité de ses activités multiples. Cela suppose, en un mot, la fin de la confusion sur laquelle le capital fonde son emprise idéologique et son pouvoir.

Le cœur du problème et les enjeux du conflit central peuvent se résumer dans cette alternative : intégrer le travail

dans la multiactivité, comme l'une de ses composantes ; ou intégrer la multiactivité dans le « travail », comme l'une de ses formes. Intégrer le temps de travail dans la temporalité différenciée d'une vie multidimensionnelle, conformément aux aspirations culturelles dominantes ; ou soumettre les temps et les rythmes de la vie aux exigences de rentabilité du capital, aux exigences de « flexibilité » de l'entreprise. Bref, reconquérir le pouvoir des activités vivantes sur l'appareil et le procès social de production ; ou asservir de plus en plus complètement celles-là à celui-ci. À travers le pouvoir sur le temps, c'est le pouvoir tout court qui est en jeu : sa distribution au sein de la société, le devenir de celle-ci. Le droit sur le temps, sur les temps de l'activité, est l'enjeu d'un conflit culturel qui déborde inévitablement en conflit politique.

Ce conflit n'est pas nouveau. Ce qui est nouveau, c'est qu'il tend à devenir à la fois inévitable et central. La multiactivité à laquelle aspire « culturellement » une majorité d'actifs ne correspond, en effet, pas seulement à leurs désirs et à leurs aspirations individuels et privés. Elle n'est pas seulement la forme dans laquelle cherche à se réaliser l'aspiration des personnes à l'autonomie. Elle est la subjectivation d'une capacité d'autonomie que l'économie de l'immatériel et que les entreprises elles-mêmes exigent de leurs personnels. C'est cette capacité d'autonomie que, dans l'aspiration à la multiactivité, les actifs ont tendance à revendiquer pour eux-mêmes par-delà les limites que l'entreprise lui assigne, par-delà le besoin que l'entreprise en a. Le conflit de pouvoir devient dès lors inévitable ; il porte sur le statut de cette autonomie, son étendue, *son droit sur elle-même* : sur le droit des personnes à et sur elles-mêmes ; sur *l'autonomie de l'autonomie*, considérée et valorisée non plus comme un moyen nécessaire, asservi aux impératifs de compétitivité et de rentabilité, mais comme la valeur cardinale qui fonde toutes les autres et à partir de laquelle celles-ci sont à évaluer. L'enjeu, en un mot, est *la possibilité pour l'autonomie des personnes de se développer indépendamment du besoin que les entreprises en*

ont. L'enjeu est la possibilité de soustraire au pouvoir du capital, du marché, de l'économique les champs d'activité qui s'ouvrent dans le temps libéré du travail.

On trouve une illustration exemplaire de cet enjeu dans deux formules de « pluri- » ou « multiactivité » soumises au débat public. La première, typiquement patronale, considère l'autonomie, soigneusement encadrée, des personnes comme un moyen d'accroître la flexibilité et la productivité de leur travail. La seconde assume une signification explicitement politique en concevant la multiactivité comme un enjeu de société : elle doit déplacer l'axe de gravité de la vie de tous de manière que l'entreprise et le travail à but économique n'occupent plus qu'une place subordonnée.

1. La première des deux formules est développée dans un rapport (le « rapport Boissonnat ») du Commissariat général du Plan sur « le travail dans 20 ans ». Reprenant l'idée de « pluriactivité » qui avait été discutée antérieurement au sein du patronat, il prévoit que les entreprises puissent offrir à leurs personnels des « contrats d'activité ». La fonction principale de ces contrats serait de ne pas rompre le lien des salariés avec « leur » entreprise lorsque celle-ci n'a pas besoin de leur travail pendant une période limitée. Le « contrat d'activité » doit avant tout accroître la « flexibilité » des effectifs et la discontinuité de l'emploi sans rendre celui-ci précaire ou temporaire.

Ce but peut être réalisé de deux manières. La première consiste en ce que plusieurs entreprises mettent en pool les personnels qu'elles emploient de façon stable. (C'est là la « pluriactivité » originellement discutée dans le patronat.) Lorsque l'une ou l'autre des entreprises associées n'a pas d'emploi à plein temps pour tous ses salariés, elle pourra prêter une partie de ceux-ci à celles des entreprises associées qui manquent temporairement de main-d'œuvre. Il s'agit en somme d'associer plusieurs entreprises dans la gestion commune de leurs personnels de manière à en assurer l'uti-

lisation la plus rationnelle et à écrêter les fluctuations de la demande sans recourir systématiquement à la main-d'œuvre externe ou intérimaire.

Le rapport Boissonnat élargit cette conception de la « pluriactivité » à des champs nouveaux. Il prévoit que lorsqu'un groupement d'entreprises n'a pas d'usage pour tous ses salariés, il puisse prêter son excédent temporaire de main-d'œuvre à « d'autres acteurs publics ou privés : collectivités locales, écoles, associations diverses », ou le mettre en « congé d'utilité sociale (par exemple familiale) » ou en congé formation¹.

Mais n'allez pas croire que les personnels ainsi mis en congé pourront choisir librement leurs activités non professionnelles, diversifier leurs centres d'intérêt et leurs compétences, enrichir leur vie et celle de la cité. Les auteurs précisent, en effet, que « les différentes formes de travail, y compris la formation ou l'activité indépendante ou associative », devront être conformes aux « intérêts collectifs ou particuliers des entreprises cocontractantes du contrat d'activité² ». Quoique mis en congé « d'utilité sociale », les actifs devront ainsi rester au service de leur entreprise jusque dans leurs activités choisies, bénévoles ou culturelles. Ils resteront asservis à la logique et au contrôle de leurs employeurs, enfermés durant les intermittences de leur travail professionnel dans l'horizon étroit du productivisme. « L'autonomie de la personne » se trouve elle-même instrumentalisée pour son « utilité productive³ ». Le « contrat d'activité » élargit finalement la domination de la logique productiviste et la subordination aux intérêts de l'entreprise aux activités hors travail qui pourraient s'intercaler entre les périodes d'emploi.

1. Commissariat général du Plan, *Le travail dans 20 ans*, Paris, Odile Jacob/La Documentation française, 1995, p. 30-31.

2. *Ibid.*, p. 286-288.

3. *Ibid.*, p. 282.

2. Le Centre des jeunes dirigeants (CJD) propose une approche fondamentalement différente. À la formule patronale de la « pluriactivité » il oppose une formule qui permette « la réappropriation par chacun de son temps », lequel,

vraie richesse des décennies à venir, peut mettre fin à l'asservissement à l'économique... Si l'on veut redistribuer à chaque citoyen cette capacité de se réapproprier son capital temps, il faut le libérer de la nécessité de fixer ce temps pour gagner sa vie – de perdre sa vie pour la gagner¹.

Très proche de celle que j'ai proposée moi-même, la formule du CJD prévoit une réduction à la fois globale (à l'échelle de l'année ou de plusieurs années) et individualisée (à l'échelle de la semaine ou du mois, avec possibilité pour chacun de choisir et de moduler ses horaires) du temps de travail, dans le cadre d'une « négociation permanente ». L'entreprise conserve « une sécurité de revenu et de statut aux salariés », autrement dit leur assure le droit au revenu continu pour un travail discontinu et dont la discontinuité peut correspondre à une organisation du temps de leur choix. Le droit au « temps choisi » devra induire une nouvelle approche du travail « qui mettra chacun d'entre nous en mouvement vers d'autres modes de participation à la vie collective, à la société² ». « L'entreprise devra perdre la place trop grande qu'à travers l'emploi salarié elle a prise dans la vie des hommes... C'est par un bouleversement complet de l'organisation du travail, tant dans l'entreprise que dans la société³ » que devra être donnée l'impulsion à un ensemble de changements. La société du travail sera relayée par une société de la « multiactivité ». En effet, « la réponse au chômage, à l'exclusion et au besoin de resocialisation qu'il pro-

1. Centre des jeunes dirigeants, *L'entreprise au XXI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1996, p. 125.

2. *Idem*, p. 43-44.

3. *Idem*, p. 11.

duit, passe nécessairement par l'essor de la multiactivité et la diversification des lieux d'appartenance ». D'où la nécessité de diversifier les sources de revenu.

L'entreprise doit à la société, dès aujourd'hui, de faire sauter le verrou de l'emploi en permettant aux personnes d'entrer progressivement, à leur rythme, dans la logique de la multiactivité... Mais à l'inverse, il appartient à la société... de créer le cadre juridique et politique correspondant¹.

Le point de départ, cette fois, est donc une réflexion expressément politique. La multiactivité, la réduction de « la place trop grande » que l'entreprise et le travail ont prises, sont présentées comme *une aspiration commune qui doit trouver son expression collective et sa réalisation politique par un changement de société*. Ce changement est nécessaire à la survie (ou à la reconstitution) d'une société dans laquelle à la fois les personnes et les entreprises puissent s'épanouir en tirant parti de la nature nouvelle des forces productives. Cette société doit être constituée de manière que les formes d'emploi flexibles, discontinues, évolutives, loin d'être des causes de désintégration sociale, donnent naissance à de nouvelles formes de socialité et de cohésion.

Quelles qu'en soient d'autre part les limites, la réflexion du CJD se distingue du discours dominant en faisant ressortir clairement que *la société fondamentalement différente dont « l'entreprise au XXI^e siècle » aura besoin n'a de chances de voir le jour que si elle s'impose indépendamment du besoin que les entreprises en ont*. Cette « société de la multiactivité et du temps convenu » doit s'imposer en vertu de sa désirabilité intrinsèque. Elle doit s'imposer *en raison des aspirations par lesquelles les « individualités riches » et autonomes, dont l'entreprise a besoin, transcendent leur fonction productive et deviennent irréductibles à celle-ci*.

Bref, il faut repenser la société en fonction des aspirations

1. *Idem*, p. 119-120.

qui naissent de l'autonomie accrue des personnes, au lieu de la penser en fonction du besoin qu'a le capital de s'asservir et de contrôler cette autonomie. Cette manière d'aborder la tâche politique a une conséquence importante : les conditions sociales par lesquelles, comme nous l'avons vu, l'entreprise postfordiste soumet à son pouvoir des forces de travail sur lesquelles elle a perdu le pouvoir de commandement, ces conditions sociales sont appelées à disparaître et, avec elles, l'emprise qu'elles assuraient au capital sur le travail. La réflexion du CJD sur cet aspect fait écho à la théorie du *general intellect* :

La valeur trouve aujourd'hui sa source dans l'intelligence et l'imagination. Elle s'incarne dans l'immatériel. Le savoir de l'individu compte plus que le temps de la machine. L'homme, en portant son propre capital savoir, porte une partie du capital de l'entreprise.

Cette mutation de la valeur aura des conséquences importantes dans l'avenir. La propriété du capital se dissociera progressivement de celle de l'entreprise. L'entreprise devra être dotée d'une personnalité distincte de la société de capitaux. Dans la mesure où [chaque personne]... détiendra une part grandissante du savoir, et donc de la valeur de l'entreprise, il y aura nécessité de mettre en commun et de négocier l'organisation quotidienne, le fonctionnement mais aussi les décisions les plus stratégiques. Qui pourra demain s'estimer propriétaire de l'entreprise¹ ?

Comprendons bien : le salariat doit disparaître et le capitalisme avec lui.

Pensée jusqu'au bout de ses implications et de ses conséquences, la société de la multiactivité n'est pas un aménagement de la société de travail. C'est une rupture : une société autre. Pour que celle-ci se mette en place et pour que la multiactivité se développe, il ne suffira pas que « la société en ait créé le cadre juridique et politique » ; ni que « l'en-

1. *Idem*, p. 27-28.

treprise ait fait sauter le verrou de l'emploi ». Pour que la multiactivité se développe il faudra encore que *la société s'organise dans ce but par un ensemble de politiques spécifiques* ; c'est-à-dire que le temps et l'espace social soient aménagés de manière à signifier à chacun que tous attendent de tous qu'ils cumulent ou alternent une pluralité d'activités et de modes d'appartenance. Que la norme est que chacun appartienne ou puisse appartenir à une entreprise coopérative d'autoproduction, un réseau d'échanges de services, un groupe de recherche et d'expérimentation scientifique, un orchestre ou une chorale, un atelier d'art dramatique, de danse ou/et de peinture, un club sportif, une école de yoga ou de judo, etc. ; et que le but dans les « sociétés » sportives ou artistiques n'est pas de sélectionner, d'éliminer, de hiérarchiser mais *d'encourager chaque membre à se renouveler et à se surpasser perpétuellement dans la coopération compétitive avec les autres* ; cette poursuite par chacun de l'excellence étant *un but commun à tous*. C'est par là que la « société de culture » (dont la société athénienne fut le prototype occidental) se distingue des sociétés de travail.

2. Voies de sortie

J'essaierai d'ébaucher maintenant cet « ensemble de politiques spécifiques » qui, en rupture avec la société de travail, pourraient ouvrir celle-ci sur une société de multiactivité et de culture. Il s'agit là d'un essai expérimental et exploratoire, poursuivant des buts comparables à ceux des « réformes révolutionnaires » que nous étions quelques-uns à proposer au début des années soixante¹ :

1. Cf. A. Gorz, *Réforme et révolution*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 160-164, 205-229.

1. Il s'agit tout d'abord de libérer la pensée et l'imagination des lieux communs idéologiques auxquels s'enchaîne le discours social dominant ; et donc de penser jusqu'à leur terme logique des expériences exemplaires qui explorent effectivement d'autres modes de coopération productive, d'échange, de solidarité, de vie.

2. Il s'agit de faire percevoir l'actuelle société en voie de désintégration du point de vue de la société et de l'économie radicalement autres qui se profilent à l'horizon des changements en cours comme leur sens ultime. Cela obligera, d'une part, à mieux cerner le sens de ces changements et les contours de ce qui demande à naître. Et cela obligera, d'autre part, à comprendre que nous ne vivons pas une « crise » qui pourrait être résolue par le rétablissement des conditions antérieures, mais une mutation par laquelle le capitalisme détruit lui-même les bases de son existence et produit lui-même les conditions de possibilité de son dépassement. Encore faut-il savoir s'emparer de ces conditions et penser le dépassement en partant de son terme ultime concevable. C'est à la lumière de celui-ci seulement que nous pouvons juger ce que nous faisons – ou omettons de faire.

3. Enfin, il s'agit d'« agrandir dans toute la mesure du possible la différence entre société et capitalisme¹ », c'est-à-dire d'élargir au maximum les espaces et les moyens qui permettent la production de socialités alternatives, de modes de vie, de coopération et d'activités soustraits aux dispositifs

1. Cette formule, qui a fait fortune, est de Claudio Napoleoni, économiste et philosophe communiste catholique, dont la critique de la civilisation capitaliste a alimenté pendant quarante ans les débats de l'extrême gauche italienne. Lorsqu'un contradicteur, au cours d'un débat public, lui lança : « Claudio, dovè la porta ? » (Claudio, où est la porte de sortie ?, sous-entendu : du capitalisme) Napoleoni répondit : « Il ne s'agit pas de sortir du capitalisme pour entrer dans autre chose ; ma si tratta di allargare nella massima misura la differenza fra società e capitalismo, di allargare cioè la zona di non identificazione dell'uomo con la soggettività capovolta ».

de pouvoir du capital et de l'État. D'élargir au maximum, en d'autres termes, les voies ouvertes à la « sortie du capitalisme », comprise au sens d'un Exode biblique qui invente ses « terres promises » chemin faisant.

Les acteurs institutionnels qui pourront décider de mettre en œuvre ces politiques ne seront pas les acteurs de la société autre qui demande à naître. Tout ce qu'on peut demander à la politique, c'est de créer les espaces dans lesquels les pratiques sociales alternatives puissent se développer. C'est sous cet angle que doit être appréciée une politique qui permet la multiactivité et y incite ; la multiactivité étant à la fois le moteur et le but de l'exode, dans la mesure où elle relativise le rapport salarial, oppose et substitue au « travail » des modes de coopération différents. Nous le verrons plus loin à propos d'une politique tendant à « changer la ville » : l'évolution des mentalités est accélérée par celle de l'environnement social qui elle-même est accélérée par celle des mentalités. Les systémistes appellent « boucle récursive » ces effets qui engendrent la cause qui les engendre.

Fausto Bertinotti formulait tout cela assez bien, sans s'exagérer le rôle que peut jouer un parti politique dans

l'alternative révolutionnaire qui... se propose comme un long processus de transformation sociale, cumulant rupture, organisations de la subjectivité, construction d'expériences concrètes et de niveaux institutionnels "exemplaires", capacité de renouvellement théorique... La proposition d'une autre politique économique et sociale... doit *mettre en scène* tout à la fois les éléments d'un "Que faire ?" possible et l'ébauche d'une "autre société", d'un "autre développement", d'"autres types de relations interpersonnelles" réunissant dans une perspective commune des aspirations et des niveaux d'expérience qui, sinon, ne s'exprimeront que par fragments séparés incapables de communiquer entre eux¹ :

1. Fausto Bertinotti, « Una domanda », *Il Manifesto*, 26 janvier 1996.

nouvelles relations sociales soustraites à la logique du marché, de l'argent, de la division sexuelle des tâches ; nouveaux espaces temporels soustraits au salariat ; nouvelles techniques de production et nouveaux rapports au milieu prenant soin des équilibres naturels et des autres formes de vie, etc. Et au cœur de tout cela, réappropriation individuelle et collective du temps et de l'organisation du temps.

Il est important de montrer que *la possibilité d'un au-delà de la société capitaliste est inscrite dans l'évolution de celle-ci*. Il faut montrer qu'une chose est possible pour qu'elle le devienne. C'est dans cet esprit que j'ébaucherai maintenant cet « ensemble de politiques » auquel j'ai fait allusion. Chacune d'elle est désirable en elle-même mais ne prend son sens qu'accompagnée et soutenue par les autres. Chacune existe déjà en germe. Aucune n'a de coût initial si grand qu'elle ne puisse être appliquée avec assez de vigueur pour enclencher sa propre dynamique. Mais chacune aussi, prise isolément, peut servir à accélérer des contre-réformes qui la discréditeront par l'usage que les puissances dominantes en feront. J'esquisserai un ensemble de politiques tendant

1. à garantir à tous un revenu suffisant ;
2. à combiner redistribution du travail et maîtrise individuelle et collective du temps ;
3. à favoriser l'efflorescence de nouvelles socialités, de nouveaux modes de coopération et d'échange par lesquels des liens sociaux et de la cohésion sociale soient créés au-delà du salariat.

1. Garantir le revenu

La sécurité du revenu est la condition première d'une société de multiactivité. La garantie inconditionnelle à toute personne d'un revenu à vie aura toutefois un sens et une fonction fondamentalement différents selon que ce revenu est a) suffisant ou b) insuffisant pour protéger contre la misère.

- a) Destinée, selon ses partisans, à être substituée à la plu-

part des revenus de redistribution (allocations familiales et de logement, indemnités de chômage et de maladie, RMI, minimum vieillesse, etc.) la garantie d'un revenu de base inférieur au minimum vital a pour fonction de forcer les chômeurs à accepter des emplois au rabais, pénibles et déconsidérés. C'est là la position des néo-libéraux « friedmanniens » de l'École de Chicago mais aussi de libéraux allemands comme Mitschke et des conservateurs britanniques. Selon eux, le chômage s'explique par le fait que de très nombreux emplois potentiels, de faible qualification et de faible productivité, ne sont pas rentables quand ils sont normalement payés. Il faut donc subventionner ces emplois en permettant le cumul d'un revenu social de base insuffisant pour vivre avec un revenu du travail également insuffisant. On créera de la sorte un « deuxième marché du travail » protégé contre la concurrence des pays à bas salaires mais aussi, bien évidemment, contre les dispositions du droit du travail, vouées à disparaître. Plus le revenu de base est faible, plus « l'incitation » à accepter n'importe quel travail sera forte et plus aussi se développera un patronat de « négrriers » spécialisé dans l'emploi d'une main-d'œuvre au rabais dans des entreprises hautement volatiles de location et de sous-location de services.

Le *workfare* américain, légalisé fin juillet 1996 par le président Clinton, lie le droit à une allocation de base (le *welfare*) très faible et l'obligation d'assurer un travail « d'utilité sociale » non payé ou à peine payé à la demande d'une municipalité ou d'une association homologuée. Le *workfare* a de nombreux partisans en France ainsi qu'en Allemagne où des municipalités ont commencé de menacer des chômeurs de longue durée de leur supprimer l'aide sociale s'ils n'accomplissent pas des tâches « d'utilité publique » (travaux de nettoyement, de terrassement, de déblayage, etc.) pour lesquels une indemnité horaire de 2 DM leur est versée, destinée à couvrir leurs frais de transport et de vêtement.

Toutes les formes de *workfare* stigmatisent les chômeurs comme des incapables et des fainéants que la société est fon-

dée à contraindre au travail – pour leur propre bien. Elle se rassure de la sorte elle-même sur la cause du chômage : cette cause, ce sont les chômeurs eux-mêmes : ils n'ont pas, dit-on, les qualifications, les compétences sociales et la volonté nécessaires pour obtenir un emploi. On les occupera donc aux tâches les plus humbles. En réalité, le taux de chômage élevé des personnes sans qualification ne s'explique pas par leur manque d'aptitudes professionnelles mais par le fait que (en France comme en Allemagne) le tiers des personnes qualifiées ou très qualifiées occupe, faute de mieux, des emplois sans qualification et en évince ainsi celles et ceux qui devraient normalement pouvoir les occuper. Au lieu de subventionner les emplois non qualifiés par le biais d'un revenu de base, c'est donc des emplois qualifiés qu'il conviendrait de subventionner la redistribution en y abaissant fortement le temps de travail¹.

La conception ultraconservatrice du *workfare* coexiste cependant avec une conception postfordiste, défendue notamment par Yoland Bresson. Celui-ci préconise un « revenu d'existence » universel et inconditionnel de 1 800 F par mois qui remplirait la fonction à la fois d'indemnité de chômage total ou partiel et d'incitation au travail intermittent, à temps réduit, horaires et salaire variables. « Ce qui vient, c'est l'intermittence et ce qu'il faut donner à tous, ce sont les moyens de s'insérer dans le nouveau système... C'est en cela que le revenu d'existence est un moyen, non une fin en lui-même². »

Selon cette conception, le « revenu d'existence » doit permettre un travail-emploi intermittent et même y inciter. Mais le permettre à qui ? Là est toute la question. Un « revenu d'existence » très bas est, en fait, une subvention aux employeurs. Elle leur permet de se procurer du travail en le

1. Voir à ce sujet l'article de Philippe Frémeaux, « Rééquilibrer le marché du travail », dans l'excellent dossier de Guillaume Duval, *Alternatives Économiques*, 135, mars 1996, p. 34-35.

2. Yoland Bresson, *Partage*, février-mars 1995.

payant en dessous du salaire de subsistance. Mais ce qu'elle permet aux employeurs elle l'impose aux employés. Faute d'être assurés d'un revenu de base suffisant, ils seront continuellement à la recherche d'une vacation, d'une « mission » d'intérim ; donc incapables d'un projet de vie multiactive. Le « revenu d'existence » permet dès lors de donner un formidable coup d'accélérateur à la déréglementation, à la précarisation, à la « flexibilisation » du rapport salarial, à son remplacement par un rapport commercial. Le revenu continu pour un travail discontinu révèle ainsi ses pièges. À moins, bien entendu, que *les intermittences du travail, sa discontinuité relèvent non pas du pouvoir discrétionnaire du capital sur le travail mais du droit individuel et collectif des prestataires de travail à l'autogestion de leur temps*. Il en sera question plus loin.

b) L'allocation à tout citoyen d'un revenu social suffisant relève d'une logique inverse : elle ne vise plus à contraindre les allocataires à accepter n'importe quel travail à n'importe quelle condition mais à les affranchir des contraintes du marché du travail. Le revenu social de base doit leur permettre de refuser le travail et les conditions de travail « indignes » ; et il doit se situer dans *un environnement social qui permette à chacun d'arbitrer en permanence entre la valeur d'usage de son temps et sa valeur d'échange* : c'est-à-dire entre les « utilités » qu'il peut acheter en vendant du temps de travail et celles qu'il peut produire par l'autovalorisation de ce temps.

L'allocation universelle d'un revenu suffisant (j'y reviendrai plus longuement dans les chapitres qui suivent) ne doit pas être comprise comme une forme d'*assistance*, ni même de protection sociale, plaçant les individus dans la dépendance de l'État providence. Il faut la comprendre au contraire comme le type même de ce qu'Anthony Giddens appelle une « politique générative » (*generative policy*)¹ :

1. Anthony Giddens, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Cambridge, Polity Press, 1994.

elle doit donner aux individus et aux groupes des moyens accrus de se prendre en charge, des pouvoirs accrus sur leur vie et leurs conditions de vie. Elle doit non pas dispenser de tout travail mais au contraire rendre effectif le droit au travail : non pas au « travail » qu'on a parce qu'il vous est « donné » à faire, mais au travail concret qu'on fait sans avoir besoin d'être payé, sans que sa rentabilité, sa valeur d'échange aient besoin d'entrer en ligne de compte.

L'allocation universelle d'un revenu suffisant doit donc être inséparable du développement et de l'accessibilité des moyens qui permettent l'autoactivité et y incitent, c'est-à-dire des moyens par lesquels les individus et les groupes peuvent satisfaire par leur libre travail une partie des besoins et des désirs qu'ils auront eux-mêmes définis. C'est pourquoi les discussions sur le montant d'un revenu suffisant n'ont pas grand sens en elles-mêmes : elles détournent du fond de la question posée par les mutations en cours, en situant celles-ci dans le cadre de la société salariale et en cherchant à financer l'allocation universelle par la redistribution fiscale. Or la perspective qui s'ouvre à nous et dans laquelle il faut se placer est celle d'une régression du travail emploi, des ventes de travail et de services, et d'un développement des équipements et des services collectifs, des échanges non monétaires et des autoproductions. Celles-ci, selon Frithjoff Bergmann, pourraient facilement couvrir 70 % des besoins et des désirs en deux jours de travail hebdomadaire.

Les formules présentement débattues peuvent rapprocher ou éloigner de ce terme ultime, ouvrir sur cette perspective ou la fermer, illustrer la nécessité d'une rupture ou l'ignorer. C'est sur cette base qu'il faut les juger.

C'est dans cet esprit, d'ailleurs, que l'allocation universelle d'un revenu social suffisant a été préconisée par des socialistes et communistes libertaires pour lesquels il ne s'agissait pas de redistribuer ou de « partager » le travail-emploi mais d'abolir le salariat, la contrainte au travail et du travail, l'État et l'entreprise capitalistes : Bellamy et Popper-Lynkeus au

tournant des XIX^e et XX^e siècles ; les distributistes français partisans des théories de Jacques Duboin ; le mouvement intellectuel « L'Ordre nouveau » (Robert Aron, Arnaud Dandieu, Alexandre Marc) d'inspiration prudhonienne, dans les années trente, Paul Goodman aux États-Unis, dans les années cinquante, puis une partie au moins des « Verts » allemands qui, au début des années quatre-vingt, ont renoué avec cette tradition en l'actualisant.

J'ai longtemps refusé l'idée d'un revenu social qui permette de « vivre sans travailler ». Et cela pour des raisons inverses à celles des disciples de Rawls pour lesquels le « travail » est « un bien » qui, au nom de la justice, doit être distribué équitablement. Non, le « travail » n'est pas « un bien » : c'est une activité nécessaire, exercée, à l'époque moderne, selon des normes définies par la société, à la demande de celle-ci, et qui vous donne le sentiment que vous êtes capable de faire ce dont la société a besoin. Elle vous reconnaît, vous socialise et vous confère des droits par sa demande. Le « travail » vous tire ainsi de la solitude privée ; il est une dimension de la citoyenneté. Et il est, plus fondamentalement (comme travail qu'on fait), au-delà de sa détermination sociale particulière, une maîtrise de soi et du monde ambiant nécessaire au développement des capacités humaines.

À mesure que le poids de sa nécessité diminue, l'équité exige à la fois qu'il diminue dans la vie de chacun et qu'il soit équitablement réparti sur tous. C'est pourquoi, dans de précédents ouvrages, je voulais que la garantie à chacun d'un plein revenu soit liée à l'accomplissement par chacun de la quantité de travail nécessaire à la production des richesses auxquelles son revenu donne droit : par exemple 20 000 heures que chacun pourrait répartir sur toute sa vie en autant de tranches qu'il le souhaiterait, à condition que l'intervalle entre deux périodes de travail ne dépasse pas une certaine durée.

Cette formule, que je préconisais à partir de 1983, était

cohérente avec la perspective de l'extinction du salariat et de la « loi de la valeur » : le revenu social garanti n'était plus un salaire¹. Elle était cohérente avec l'appropriation et la maîtrise du temps. Mais elle n'était pas cohérente avec les perspectives ouvertes et les changements introduits par le post-fordisme. Je l'abandonne donc pour un ensemble de quatre raisons que voici.

Défense de l'inconditionnalité

a) Quand l'intelligence et l'imagination (le *general intellect*) deviennent la principale force productive, le temps de travail cesse d'être la mesure du travail ; de plus, il cesse d'être mesurable. La valeur d'usage produite peut n'avoir aucun rapport avec le temps consommé pour la produire. Elle peut varier très fortement selon les personnes et le caractère matériel ou immatériel de leur travail. Enfin le travail emploi continu et payé au temps est en régression rapide. Il devient de plus en plus difficile de définir une *quantité* de travail incompressible à accomplir par chacun au cours d'une période déterminée. Il est impossible de mesurer la durée du travail des indépendants, artisans et prestataires de services immatériels. Seule l'allocation d'un revenu de base peut les inciter – et la plupart du temps leur permettre – de réduire leur activité professionnelle en faveur d'une vie multiactive. Seule l'allocation d'un revenu de base leur évitera d'avoir à se battre sur un marché du travail surencombré pour obtenir quelques miettes des montants globalement de plus en plus réduits que le patronat distribue pour rémunérer le travail. L'allocation *universelle et inconditionnelle* d'un revenu de base cumulable avec le revenu d'un travail, est donc (dans

1. Cf. A. Gorz, *Les chemins du Paradis*, op. cit., p. 89-96. Mon argumentation est reprise et brillamment redéveloppée, souvent dans les mêmes termes, dans Alain Bihr, *Du Grand Soir à l'Alternative*, Paris, Éditions Ouvrières, 1991, p. 198-202.

un contexte que je préciserai plus loin) le meilleur levier pour redistribuer aussi largement que possible à la fois le travail rémunéré et les activités non rémunérées.

b) L'inconditionnalité du droit à un revenu de base suffisant soulève des objections immédiates : ne va-t-elle pas produire une masse croissante d'oisifs vivant du travail des autres ? Ces autres ne vont-ils pas refuser de porter le fardeau de la nécessité et exiger que l'oisiveté soit interdite, le travail rendu obligatoire, sous la forme du *workfare* ou du service civil obligatoire « d'utilité sociale » ?

De nombreux partisans de l'allocation universelle, tant libéraux que socialistes, soulèvent ces objections. Mais ils rencontrent alors la difficulté suivante : quel contenu donner au travail obligatoire exigible en contrepartie de l'allocation de base ? Comment le définir, le mesurer, le répartir quand l'importance du travail dans l'économie devient de plus en plus faible ? Comment éviter, d'autre part, que le travail obligatoire ne concurrence et ne détruise une proportion croissante d'activités et d'emplois publics normalement rémunérés ?

La réponse de Claus Offe et de Jeremy Rifkin, entre autres, consiste à situer le travail obligatoire dans le tiers secteur des activités qui répondent à des besoins non solvables et ne sont pas rentables pour l'économie marchande : « Activités bénévoles de soin, d'éducation, d'utilité générale au sein d'associations homologuées ». L'allocation universelle servirait ainsi à créer « un secteur domestique postindustriel¹ ». Elle deviendrait la rémunération d'un travail bénévole au service d'associations reconnues fondées sur le bénévolat : la rémunération du travail bénévole obligatoire.

On trouve une proposition voisine chez Diane Elson : « Une allocation universelle permettant de vivre sans travailler doit être liée, écrit-elle, à l'obligation faite à tout

1. Claus Offe, « Freiwillig auf die Anteilnahme am Arbeitsmarkt verzichten », *Frankfurter Rundschau*, 19 juillet 1995.

adulte valide d'accomplir du travail domestique, de soins et d'approvisionnement pour les personnes dépendantes. Les personnes qui prennent déjà soin d'un enfant, d'un malade ou d'une personne handicapée seront dispensées¹. »

Ainsi, dans un cas (chez Offe), le souci d'obtenir une contrepartie en travail qui ne concurrence pas l'emploi normal, conduit à prévoir ce contresens qu'est le bénévolat obligatoire. Ses effets pervers sont évidents : il fait se côtoyer de vrais bénévoles et des bénévoles contraints qui ont beaucoup de chances d'être traités comme des collaborateurs subalternes et voués aux tâches les moins gratifiantes. Car ils font – ou sont *a priori* soupçonnés de faire – en vue de s'assurer leur allocation ce que les vrais bénévoles font gratuitement, par conviction. L'activité bénévole obligatoire devient alors un piège : elle dévalorise l'activité des bénévoles contraints.

Dans l'autre cas, chez Elson, l'obligation faite aux allocataires de fournir du travail domestique efface (intentionnellement) la différence entre travail de production et de reproduction. Celui-ci est assimilé à celui-là et considéré comme pouvant ou devant en tenir lieu. Le caractère privé des activités domestiques est ainsi nié. L'obligation du parent envers son enfant, de l'adulte envers ses parents âgés, est posée comme une obligation sociale et placée sous contrôle public. Des conduites relationnelles spontanées – et dont la spontanéité fait la valeur affective – sont administrativement contrôlées et normalisées².

Dans les deux cas, l'allocation d'un revenu de base prend

1. Diane Elson, « Market Socialism or Socialisation of the Market ? », *New Left Review*, 172, novembre-décembre 1988, p. 29. Une traduction partielle a paru dans *Actuel Marx*, 14, 1993, p. 91-92.

2. L'État de Singapour a récemment promulgué une loi qui fait obligation aux enfants de parents âgés de prendre soin de ceux-ci. Ce qui a conduit lesdits enfants à réclamer une attestation à leurs parents. La sollicitude de ceux qui prenaient spontanément soin de leurs parents se trouve ainsi contaminée par une obligation envers l'État. Quant à ceux qui ne prennent pas soin de leurs parents, ils n'ont pas trop de difficultés à leur faire signer des attestations de complaisance.

le sens d'une rémunération d'activités familiales qui se trouvent ainsi irrésistiblement attirées dans le champ des activités par lesquelles on est tenu de « gagner sa vie ». Pour avoir droit à l'allocation de base, il faut soit avoir des enfants, soit s'occuper des enfants et du ménage d'autres personnes, soit être « bénévole » dans une association. Les activités dont le sens tient à leur désintérêt servent de moyen de s'assurer un revenu. La liste des activités « assimilables à du travail » n'a plus aucune raison de ne pas être étendue aux activités artistiques, culturelles, religieuses ou sportives¹. Devenues elles aussi moyens d'accéder à l'allocation de base, elles seront attirées à leur tour dans le champ de la raison instrumentale et de la normalisation administrative.

Il faut bien cerner ce qui est ici en jeu.

Si on veut que l'allocation universelle d'un revenu de base soit liée à l'accomplissement d'une contre-prestation qui la justifie, il faut que cette contre-prestation soit un travail d'intérêt général dans la sphère publique et que ce travail puisse avoir sa rémunération (en l'occurrence le droit à l'allocation de base) pour but sans que cela altère son sens.

S'il est impossible de remplir cette condition et si l'on veut que l'allocation universelle serve au développement d'activités bénévoles, artistiques, culturelles, familiales, d'entraide, etc., il faut alors que l'allocation universelle soit garantie inconditionnellement à tous. Car seule son inconditionnalité pourra préserver l'inconditionnalité des activités qui

1. De fait, à l'occasion d'un symposium de cinq cents décideurs publics et privés, organisé, en septembre 1995, par la Fondation Gorbatchev, la garantie d'un revenu minimum de subsistance a été jugée indispensable à terme par une large majorité des participants. Le taux d'activité, selon eux, allait tomber à 20 %, le taux de chômage s'élever à 80 %. « L'intégration sociale devra être assurée par le travail bénévole dans le tiers secteur, l'entraide de proximité, la pratique d'un sport ou toutes sortes d'activités associatives. » Ces activités pourraient être valorisées par une rémunération modeste », estime le professeur Roy. » Cité par Hans-Peter Martin et Harald Schumann, *Die Globalisierungsfalle*, Hambourg, Rowohlt, 1996.

n'ont tout leur sens que si elles sont accomplies pour elles-mêmes. Je me rallie donc – après l'avoir longtemps contestée – à la position des partisans d'une allocation de base *suffisante* (et non minimale), « à inconditionnalité forte », selon l'expression d'Alain Caillé et Ahmet Insel¹. J'y vois la seule formule qui préserve le bénévolat et qui – *tout en les rendant accessibles à tous* – soustrait à la socialisation et à l'économisation les activités « qui valent pour elles-mêmes comme leur propre fin ».

c) L'allocation universelle est le mieux adaptée à une évolution qui fait « du niveau général des connaissances, *knowledge*, la force productive principale² » et réduit le temps de travail immédiat à très peu de choses en regard du temps que demandent la production, la reproduction et la reproduction élargie des capacités et compétences constitutives de la force de travail dans l'économie dite immatérielle. Pour chaque heure, ou semaine, ou année de travail immédiat, combien faut-il de semaines ou d'années, à l'échelle de la société, pour la formation initiale, la formation continue, la formation des formateurs, etc.? Et encore la formation elle-même est-elle peu de chose en regard des activités et des conditions dont dépend le développement des capacités d'imagination, d'interprétation, d'analyse, de synthèse, de communication qui font partie intégrante de la force de travail postfordiste. Dans l'économie de l'immatériel, « le travailleur est à la fois la force de travail et celui qui la commande ». Elle ne peut plus être détachée de sa personne :

Travailleur, travail et force de travail tendent à s'unifier dans des personnes qui se produisent. Et cette production a lieu, outre sur les lieux de travail, dans les écoles, les cafés, les stades, les voyages, les théâtres, les concerts, les journaux, les livres, les

1. Voir Alain Caillé et Ahmet Insel, « Vers un revenu minimum inconditionnel? », *La revue du Mauss*, 7, 1^{er} semestre 1996, p. 13.

2. Karl Marx, *Grundrisse*, p. 594 de l'édition originale.

quartiers, les groupes de discussion, bref partout où les individus entrent en relation et produisent l'univers des relations sociales¹.

Dans les firmes avancées, la formation continue fait déjà partie du (temps de) travail et est rémunérée comme tel. Mais cet élargissement du contrat de travail à la formation n'est pas sans désavantages : il subordonne le droit à la formation et la nature de celle-ci aux intérêts des entreprises. Il développe chez les individus une autonomie fonctionnelle, limitée de manière à pouvoir être contrôlée et asservie. Une des fonctions de l'allocation universelle est, au contraire, de faire du droit au développement des facultés de chacun le droit inconditionnel à une autonomie qui transcende sa fonction productive et existe par et pour elle-même sur le plan moral (autonomie du jugement de valeur), politique (autonomie de la décision concernant le bien commun), culturel (invention de styles de vie, modèles de consommation et arts de vivre), existentiel (capacité de se prendre en charge au lieu d'abandonner aux experts et autorités le soin de décider ce qui est bon pour nous).

Au-delà de la « loi de la valeur »

d) Il y a plus. L'allocation universelle d'un revenu social inconditionnel correspond le mieux à l'économie qui se dessine au-delà de l'impasse dans laquelle s'enfonce l'évolution actuelle. Un volume croissant de richesses est produit avec un volume décroissant de capital et de travail ; la production distribue par conséquent à un nombre décroissant d'actifs un volume décroissant de rémunérations et de salaires ; le pouvoir d'achat d'une proportion croissante de la population diminue, chômage, pauvreté, misère absolue se répandent. La productivité rapidement croissante du travail et du capital

1. A. Gorz, *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, p. 110.

entraîne un excédent de force de travail et de capital. Celui-ci cherche à s'accroître sans passer par la médiation du travail productif – par des opérations sur les marchés financiers et les marchés des changes – ou en investissant dans des pays à très bas salaires. Les activités et investissements non rentables à court terme (recherche, éducation, services et équipements publics, sauvegarde du milieu ambiant, etc.) cessent d'être finançables par suite de la contraction de la masse des salaires *mais aussi en raison des exonérations fiscales que les États consentent au capital pour freiner son exode*¹. Privatisations des services publics, réduction des dépenses et prestations sociales s'enchaînent et la question habituellement posée aux partisans d'un revenu social : « Où allez-vous prendre l'argent ? » met le doigt sur l'impasse dans laquelle le système s'enfonce : bien que le temps de travail ait cessé d'être la mesure de la richesse créée, il reste encore la base sur laquelle sont assis les revenus distribués et le gros des sommes redistribuées et dépensées par l'État. *L'économie se trouve ainsi sur une pente où les sommes à prélever et à redistribuer pour couvrir les besoins individuels et collectifs tendent à dépasser les sommes distribuées par et pour la production.* Ce n'est pas seulement l'allocation universelle qui n'est pas finançable sur ces bases. C'est (très visiblement en Grande-Bretagne et aux États-Unis) tout l'État et toute la société qui se disloquent. Wassily Leontieff résumait la situation par cette métaphore : « Quand la création de richesses ne dépendra plus du travail des hommes, ceux-ci mourront de faim

1. Entre 1979 et 1994, les bénéfices des entreprises allemandes ont augmenté de 90 %, les salaires de 6 %. Mais la part de l'impôt sur les bénéfices dans le total des rentrées fiscales est tombée de 35 % en 1960 à 25 % en 1980 et à 13 % en 1994. Durant la même période, la part de l'impôt sur les salaires a augmenté de 16 % en 1960 à 30 % en 1980 et à 36 % en 1994. Si la part de l'impôt sur les bénéfices était restée à son niveau de 1980, les rentrées fiscales auraient augmenté de 86 milliards de DM au lieu de diminuer de 9 %. D'après D. Eisel et G. Erb, « Vom Elend des kapitalistischen "Sozialstaates" », *Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte*, 4, 1996, p. 351.

aux portes du Paradis à moins de répondre par une nouvelle politique du revenu à la nouvelle situation technique¹ ».

Leontieff ne précisait pas à quelle nouvelle politique du revenu il pensait mais Jacques Duboin avait déjà indiqué en 1931 la « porte de sortie », et Marx en 1857 (dans les *Grundrisse* que Duboin ne pouvait connaître²) : *La distribution des moyens de paiement devra correspondre au volume de richesses socialement produites et non au volume du travail fourni.*

René Passet le dit en une formule lapidaire : « Ce que nous considérons aujourd’hui comme redistribution secondaire deviendra distribution primaire. » Parce qu’il résulte de systèmes intégrés « hommes-machines-organisation » dans lesquels « la contribution propre à chacun n’est plus mesurable », « le produit national devient un véritable bien collectif... La question de la distribution ne se pose plus en termes de justice commutative mais de justice distributive³ ».

La distribution de moyens de paiement ne sera plus un salaire mais ce que Duboin déjà appelait un « revenu social ». Celui-ci ne correspond plus à la « valeur » du travail (c'est-à-dire aux produits nécessaires à la reproduction de la force de travail dépensée) mais aux besoins, désirs et aspirations que la société se donne les moyens de satisfaire. Elle suppose la création d'une autre monnaie, non thésaurisable, que Passet, à la suite de Duboin, appelle « monnaie de consommation⁴ ».

1. Wassily Leontieff, « La distribution du travail et du revenu », *Pour la Science*, 61, avril 1982.

2. Les *Grundrisse* n’ont été publiés sous le titre *Rohentwurf* (ébauche à l’état brut) qu’en 1939 par l’Institut Marx-Engels-Lénine à Moscou. La première édition accessible au public a été publiée par Dietz en 1953, à Berlin.

3. René Passet, « La Sécu entre deux chaises », *Transversales*, 37, janvier-février 1996.

4. René Passet et Jacques Robin envisagent dans *Transversales* une « économie plurielle avec marché » et différents types de monnaie : une monnaie capitalisable à convertibilité et validité illimitées ; une monnaie

Tel est de fait, le sens de l'évolution présente. Elle rend caduque la « loi de la valeur ». Elle exige de fait une autre économie, dans laquelle les prix ne reflètent plus le coût du travail immédiat, de plus en plus marginal, contenu dans les produits et les moyens de travail, ni le système des prix la valeur d'échange des produits. Les prix seront nécessairement des prix politiques et le système des prix le reflet du choix, par la société, d'un modèle de consommation, de civilisation et de vie¹.

Pensée jusqu'au bout de ses implications, l'allocation universelle d'un revenu social suffisant équivaut à une *mise en commun* des richesses socialement produites. À une mise en commun, non à un « partage ». (Le partage vient après : on ne peut partager entre tous que ce qui est à tous, donc n'est d'abord à personne.) René Passet le dit clairement quand il parle du produit national comme d'un « véritable bien collectif », produit par un travail collectif dans lequel il est impossible d'évaluer la contribution de chacun. Le principe du « à chacun selon son travail » en devient caduc. Au « travailleur collectif » tend à se substituer un sujet virtuel fondamentalement différent à mesure que le travail immédiat de transformation de la matière est remplacé comme force productive principale par « le niveau général de la science...

de consommation à validité limitée dans le temps et non thésaurisable ; des monnaies locales, à circulation et convertibilité restreintes et péremption courte.

Jacques Duboin prévoyait déjà que cette monnaie de consommation devait être annulée par l'acte d'achat qu'elle permettait. C'est qu'elle ne provient pas d'un prélèvement. Elle ne peut en provenir, dans une économie où la production ne distribue plus guère de salaires. La monnaie qui solvabilise la demande n'y peut être qu'une monnaie sociale dont l'émission et la masse relèvent de décisions politiques.

1. Tous les États modernes pratiquent déjà des prix politiques : tous les produits ou services sont soit subventionnés, soit taxés à des taux très différenciés (allant de quelques pour mille à des multiples de 100 %). Cela n'empêche pas l'existence de marchés, ni la connaissance des coûts, ni la concurrence par les prix.

et son application à la production », c'est-à-dire par la capacité des « individus sociaux » de tirer parti de la technoscience et de la mettre en œuvre par l'auto-organisation de leur coopération et de leurs échanges. C'est alors (je continue de paraphraser les *Grundrisse*) « le libre développement des individualités » par « la réduction du travail nécessaire à un minimum », et la production de valeurs d'usage en fonction des besoins, qui deviennent le but.

La revendication d'une allocation universelle inconditionnelle et suffisante s'inscrit dans cette perspective. Elle n'est pas réalisable immédiatement. Mais elle doit être pensée et amorcée dès à présent. *Elle présente une valeur heuristique : elle dégage le sens le plus élevé possible sur lequel ouvre l'évolution présente.* Inversement, elle met en relief le non-sens d'un système qui réalise des économies de temps de travail sans précédent mais fait du temps ainsi libéré une calamité parce qu'il ne sait ni le répartir, ni répartir les richesses produites ou productibles, ni reconnaître la valeur intrinsèque du « loisir et du temps pour les activités supérieures » (Marx). Elle fait apparaître l'appropriation individuelle et collective du temps rendu disponible comme un enjeu majeur et l'aptitude à l'autonomie, l'aptitude individuelle et sociale à tirer parti du temps disponible, à le charger de jouissance et de sens, comme une vertu cardinale. Elle renvoie d'emblée à cette autre société qui se dessine dans le prolongement des tendances à l'œuvre.

Dégager, expliciter la perspective sur laquelle celles-ci ouvrent n'est pas un simple jeu ou luxe d'intellectuel. De cette explicitation dépend aussi la capacité de donner aux mutations à l'œuvre le sens le plus élevé qu'elles peuvent avoir et de développer des actions, des conflictualités, des pratiques qui actualisent ce sens en visant à s'emparer de ces mutations. Le terme ultime auquel renvoie l'allocation inconditionnelle d'un revenu social de base est celui d'une société où la nécessité du travail ne se fait plus sentir *comme telle* parce que chacun, dès l'enfance, y est sollicité par et entraîné dans un foisonnement d'activités artistiques, spor-

tives, technoscientifiques, artisanales, politiques, philosophiques, écosophiques, relationnelles, coopératives ; où des moyens de production et d'autoproduction sont accessibles à tous à toute heure, comme le sont déjà les banques de données et les moyens de télétravail ; où les échanges sont principalement des échanges de connaissances, non de marchandises et n'ont donc plus besoin d'être médiés par l'argent ; où l'immatérialité de la forme principale du travail de production correspond à l'immatérialité de la forme principale du capital fixe. *Supprimé comme puissance séparée et autonomisée*, celui-ci consiste alors principalement en l'aptitude à tirer parti du savoir accumulé, à l'enrichir et à l'échanger, sans que sa valorisation s'impose aux individus comme une exigence étrangère, sans qu'elle leur dicte la nature, l'intensité, la durée et les horaires de leur travail.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la remarque de Marx que « le temps libre, le temps pour le plein développement de l'individu... peut être considéré du point de vue du procès de production immédiat comme production de capital fixe, ce *capital fixe being man himself*¹ ». Le temps libre, autrement dit, permet aux individus de développer des capacités (d'invention, de création, de conception, d'intellection) qui leur confèrent une productivité quasi illimitée, et ce développement de leur capacité productive, assimilable à une production de capital fixe, *n'est pas du travail*² tout en ayant le même résultat que le travail « du point de vue du procès de production immédiat ». Il n'est pas du travail puisqu'il a été rendu possible grâce à « la réduction à un minimum de plus en plus faible du temps de travail nécessaire à la société ». C'est ce « temps libéré pour leur propre développement » qui permet de prendre pour but le « libre développement des individualités », leur « formation artis-

1. *Grundrisse*, *op. cit.*, p. 599. C'est Marx qui souligne.

2. Contrairement à ce que soutiennent Michael Hardt et Antonio Negri, *op. cit.*, p. 16-17.

tique, scientifique, etc.¹ ». Et c'est ce libre développement des individualités qui réapparaît dans la production comme capacité de créer une variété illimitée de richesses avec une dépense de temps et d'énergie très faible.

Autrement dit : l'accroissement de la capacité productive des individus est la *conséquence et non le but* de leur plein développement. Le but n'est pas – et c'est là en quoi « man » diffère de « capital fixe » – de maximiser la production pour la production, la puissance pour la puissance, mais d'économiser le temps de travail et la dépense d'énergie nécessaires à l'épanouissement de la vie.

« Là où les hommes travaillaient douze heures ils n'en travaillent plus que six, et c'est cela l'authentique prospérité et richesse de la nation », écrivait en 1821 un Ricardien anonyme² que Marx cite à plusieurs reprises. Il est impossible de dire plus clairement que le *plein développement des forces productives dispense du plein emploi des forces productives* (en particulier de la force de travail) et permet de faire de la production une activité accessoire. La productivité « gigantesque » que la technoscience confère au travail humain a pour conséquence de faire de la *maximisation du temps disponible, et non plus de la maximisation de la production, le sens et le but immanent de la raison économique*. « La véritable économie – celle qui économise – est économie de temps de travail³. » La « véritable économie » aboutit à l'élimination du travail comme forme dominante de l'activité. C'est cette élimination du travail, son remplacement par l'activité personnelle qu'il s'agit désormais de vouloir politiquement et de rendre tangible par des changements dès à présent réalisables.

1. *Grundrisse*, op. cit., p. 593, 596.

2. *The Source and Remedy of the National Difficulties Deduced from the Principles of Political Economy in a Letter to Lord John Russel*, Londres, 1821.

3. *Grundrisse*, op. cit., p. 599.

2. Redistribuer le travail, libérer le temps

Le temps de travail n'a cessé d'être réduit par les entreprises et continue de l'être, mois après mois. Le patronat a fait de la réduction du temps de travail (RTT) un mode de gestion, pis : une méthode visant à donner aux entreprises la maîtrise totale du temps, le pouvoir total sur la vie des prestataires de travail. La forme la plus perfectionnée de ce pouvoir est le *zero hour contract*, introduit en Grande-Bretagne par les firmes automobiles japonaises et connu en Allemagne comme *Arbeit auf Abruf*: « l'employé » n'est pas employé mais tenu d'être en permanence à la disposition de l'entreprise, en attendant qu'on ait besoin de lui pour quelques jours ou quelques heures qu'on lui paiera au tarif horaire convenu. Retour, en quelque sorte, aux journaliers qui, à l'époque de Zola – mais aussi présentement dans les docks et sur les marchés centraux des grandes villes – se présentaient à l'aube sur les lieux d'embauche dans l'espoir qu'un embaucheur daignera les employer pendant quelques heures.

La redistribution du travail a été opérée en dépossédant les prestataires de travail de tout pouvoir sur leur temps : les uns, dont la firme a besoin en permanence, travaillent à horaires flexibles, selon la conjoncture et les saisons ; les autres, temporaires, précaires, temps partiels, télétravailleurs, vacataires, travaillent par intermittence, de façon discontinue, ou ne travaillent pas du tout. Le volume annuel total du travail, quoiqu'en voie de contraction, est redistribué sur un nombre croissant d'actifs (statistiquement, le nombre des emplois continue d'augmenter) mais de manière telle que personne n'est plus sûr de rien : les actifs craignent de perdre leur emploi (plus du tiers a déjà connu des périodes de chômage au cours des années récentes ; un sur six renonce à trouver un emploi et ne figure plus dans les statistiques) ; pour environ la moitié des actifs (et bientôt pour la majorité)

les notions de durée du travail normale et de réduction du temps de travail n'ont plus de sens.

Que signifie, en effet, et que peut apporter la semaine de 31 heures, même annualisée, assortie d'un deuxième chèque pour compenser la perte de salaire, à celles et à ceux qui « galèrent » d'un McJob à un autre ; font dans l'année des dizaines de missions d'intérim (la moitié de celles-ci ne dépasse pas une semaine ; celles qui couvrent quatre semaines ou plus ne représentent que 5,7 % du total) ; sont employés à mi-temps et demi-salaire ; ou, payés à la tâche, travaillent spasmodiquement 75 heures pendant une semaine sur quatre ou cinq ?

Il est vrai qu'en réduisant fortement le temps de travail hebdomadaire, ou mensuel, ou annuel pour les emplois permanents, le travail stable peut être réparti sur un nombre d'actifs plus grand. C'est ce qu'a démontré l'exemple de Volkswagen. En réduisant de 36 à 28,8 heures le temps de travail hebdomadaire, VW a évité 30 000 licenciements dans un premier temps. Mais faute d'être poursuivie, cette RTT a rapidement révélé ses limites. En effet, elle n'a empêché par la suite ni les périodes de chômage technique, ni la compression continue des effectifs, ni les périodes de congé supplémentaires, payées ou non, ni de nouvelles formes de travail à temps très réduit, de travail de plus en plus discontinu¹.

Bref, elle a montré qu'une politique de RTT ne peut être efficace que si elle est évolutive et transcende le niveau de l'entreprise. Elle doit tenir compte du volume de travail salarié et de la proportion des emplois permanents et stables. Si

1. La réduction de 20 % du temps de travail et de 16 % des rémunérations nettes a permis chez vw, dès la première année, un accroissement de la productivité si important que l'opération s'est révélée largement bénéficiaire pour le groupe. La réorganisation du travail, qui offrait, entre autres, le choix entre environ 150 horaires différents (c'est-à-dire le choix entre 150 manières de répartir le temps de travail à l'échelle de la journée, de la semaine, du mois), a permis d'accélérer encore par la suite l'accroissement de la productivité.

elle veut à la fois répartir un volume décroissant de travail sur un nombre croissant d'actifs, augmenter la proportion des emplois stables permanents et offrir des possibilités accrues de temps choisi, une seule voie s'offre alors à elle : rendre le travail de plus en plus discontinu, proposer aux actifs le choix entre de très nombreuses formes de discontinuité et transformer ainsi celle-ci en une liberté nouvelle : *en droit de travailler de façon intermittente et de mener une vie multiactive dans laquelle travail professionnel et activités non rémunérées se relaient et se complètent.*

C'est là ce qu'a proposé, en France, une entreprise moyenne de travaux publics (Rabot Dutilleul) qui, en été 1996, a introduit le système « un sur cinq » : il permet aux membres du personnel de réduire leur temps de travail d'un jour sur cinq, d'une semaine sur cinq ou d'un mois sur cinq. Ce droit au travail discontinu qui, chez Rabot Dutilleul, est une politique d'entreprise, est aux Pays-Bas et au Danemark une politique sociale, un choix de société. On trouve toutes les formes imaginables de RTT et de travail discontinu chez les Néerlandais qui comptent la plus forte proportion au monde (37 %) d'actifs à temps réduit. Le principal syndicat (FNV) y a publié un guide en dix points, intitulé « Choisis toi-même ton temps de travail ». De la semaine de deux, trois ou quatre jours à l'année de quatre, six ou neuf mois, tous les choix et toutes les combinaisons sont possibles.

Grâce à une loi introduite en 1993, les Danois sont allés plus loin dans cette voie en adoptant, selon les cas, le système du « un sur quatre », « un sur sept » (année sabbatique) ou « un sur dix », avec augmentation correspondante de l'effectif employé de façon permanente. La loi de 1993 est, en effet, une variante très souple de la formule que Michel Albert proposait dès 1982 dans son *Pari français*¹ : elle permet à tout salarié de prendre un congé d'un an qu'il peut fractionner et étaler à sa guise sur la période de son choix. Pendant

1. Michel Albert, *Le pari français*, Paris, Le Seuil, 1982.

son congé, un chômeur prendra la place du salarié qui, de son côté, recevra 80 % de l'indemnité de chômage à laquelle il aurait droit s'il perdait son emploi. Cette indemnité s'élève normalement à 90 % du dernier salaire, pendant cinq ans.

Ce droit, conçu au départ comme un droit individuel des personnes, a pu être utilisé de manière imaginative par les syndicats pour réduire la durée du travail de tout l'effectif d'une entreprise et augmenter le nombre d'emplois permanents. Dans un cas, les travailleurs des transports publics ont décidé d'augmenter leur effectif de 10 % en s'organisant entre eux de manière que chaque année un dixième d'entre eux soit toujours en congé. Les éboueurs d'Åarhus, de leur côté, se sont organisés de manière à accroître l'effectif employé de 25 % : ils ont porté l'équipage des bennes à ordures à quatre personnes, mais chacune de celles-ci ne travaille que trois semaines sur quatre. La perte de salaire est de 9 % pour une réduction du temps de travail de 25 %.

Ces différentes formules montrent que la discontinuité du travail n'a pas besoin d'entraîner la précarité de l'emploi. Au contraire : plus le travail est discontinu, mieux la sécurité d'emploi peut être assurée. Car le travail discontinu n'est finalement rien d'autre qu'une réduction du temps de travail semestriel, annuel ou pluriannuel, avec répartition de l'emploi sur un plus grand nombre de personnes. Le droit à une année sabbatique tous les sept, dix ou cinq ans, le droit à un congé de formation annuel ou pluriannuel ; le droit à un an de congé parental que les deux parents peuvent se partager, fractionner à leur guise et étaler sur les trois ans qui suivent la naissance d'un enfant (formule suédoise) ; le droit à des congés pour prendre soin d'un enfant ou d'un parent malade ; le droit, enfin, qui n'existe encore qu'à l'état embryonnaire (pour les permanents ou délégués syndicaux par exemple) à un congé pour activités d'intérêt public – tout cela conduit à rendre le travail professionnel de plus en plus intermittent et a finalement le même effet que le travail à temps partagé : une même tâche ou fonction est partagée par plusieurs personnes qui s'y relaient et qui, chacune, ont

d'autres centres d'intérêt et exercent aussi d'autres activités dans leur vie.

La flexibilité des effectifs peut donc prendre d'autres formes que la précarisation de l'emploi, le recours à des intérimaires et à des temporaires que l'entreprise engage et rejette à sa guise selon les fluctuations de son carnet de commandes. La flexibilité peut – comme dans le système danois – consister à augmenter ou à réduire la discontinuité du travail, à augmenter ou à réduire la proportion des personnes pouvant se mettre en congé au même moment, tout en préservant leur statut et leur sécurité d'emploi.

Il est donc possible de reconcevoir la discontinuité du travail, la flexibilité de sa durée et des effectifs comme une source non pas d'insécurité mais de sécurité et comme une forme du droit au « temps choisi ». Elle permet de relativiser l'importance du travail emploi dans la vie de chacun et de donner aux personnes qui le désirent la possibilité de varier leur travail, de changer d'entreprise, de rester en mouvement, d'expérimenter de nouveaux modes de vie et de nouvelles activités. *Toutes les formes de discontinuité subie de l'emploi, de flexibilité subie des effectifs et des horaires sont à transformer en possibilité de choisir et d'autogérer la discontinuité et la flexibilité.*

Le système danois est actuellement celui qui permet d'aller le plus loin dans ce sens. Au lieu de subventionner l'emploi pour en réduire le coût salarial, il subventionne le non-travail et accroît le pouvoir des travailleurs en matière d'auto-organisation et d'autogestion de leur mode de coopération. Ses principes contiennent en germe l'ébauche d'une société et d'une économie autres :

– Il reconnaît que droit au travail et droit au non-travail sont d'égale importance et indissociablement liés. Le premier ne peut exister sans le second. L'idéologie du travail est découragée au profit du partage du travail.

– Il reconnaît à tous le droit de travailler de façon discontinue en même temps que le droit à un revenu continu.

Celui-ci n'est plus une indemnité de chômage. Car le chômage n'est pas ici (comme le stipule sa définition juridique) une absence de travail *subie* par le chômeur mais une interruption du travail qu'il a *choisi* et qu'il a été incité à choisir par une disposition légale. Son choix est politiquement légitimé comme étant conforme à un choix politique, de société. L'allocation des « chômeurs volontaires » est égale à 72 % de leur salaire normal (et non du salaire minimum), ce qui établit le revenu d'un mi-temps à 86 % de celui du plein-temps et le revenu pour un quart de temps à 79 % du plein-temps. Cette allocation est en réalité un revenu social garanti.

— Ce système se laisse appliquer avec une très grande souplesse dans les grandes comme dans les petites entreprises. Dans les micro-entreprises artisanales ou individuelles — où la durée du travail dépasse le plus souvent les 48 heures — il aura tendance à prendre la forme du travail « à temps partagé » (ou *job sharing* : plusieurs personnes se relayant à un même poste ou plusieurs équipes à un même travail de groupe) ou celle de l'association coopérative de plusieurs artisans qui mettent en commun et les « chantiers » et les commandes.

Discontinuité et précarité du travail cessent ainsi d'être synonymes. Plus le travail est intermittent, mieux la sécurité de l'emploi peut être assurée et plus grande aussi est la liberté des actifs dans le choix de leurs temps et périodes de travail. Inversement, plus la quantité de travail socialement nécessaire se contracte, plus sa répartition sur tous implique qu'il devienne de plus en plus discontinu pour chacun.

Mais c'est là aussi que se trouve la limite de la formule danoise. Elle garantit un revenu social *conditionnel* durant les interruptions du travail emploi. Elle ne peut toutefois garantir que tous puissent satisfaire aux conditions qui donnent droit à ce revenu social, à moins de fixer à un seuil de plus en plus bas la période de travail qui donne droit à une période de congé. À mesure que le volume de travail socialement nécessaire se contracte, les interruptions du tra-

vail emploi tendront à devenir plus importantes que les périodes d'emploi, les auto-activités plus importantes que le travail rémunéré, le revenu social plus important que le revenu du travail¹. La conditionnalité du premier aura de moins en moins de poids : il devra se rapprocher de plus en plus d'une allocation universelle inconditionnelle.

La formule du revenu continu pour un travail discontinu – et dont la discontinuité peut être autogérée par les collectifs de travail – n'en est pas moins particulièrement intéressante en tant que « politique de transition ». Évolutive, hautement instable, elle va au-devant d'une crise de financement qui soulèvera la question d'une redéfinition des bases et des formes de l'État providence et des orientations fondamentales de l'économie et de la société. Elle prépare au conflit de fond sur lequel sa crise débouche, par le haut degré d'auto-organisation, de concertation et de solidarité qu'elle engendre chez les travailleurs.

Changer le travail

Je sais : quiconque évoque la garantie d'un revenu social suffisant finit par rencontrer l'objection que voici : « L'incitation au travail en sera fortement affaiblie et la société finira par manquer de main-d'œuvre ». Il n'y a pas de bon argument à opposer à cette objection. La seule réponse juste est : « Il faut donc faire en sorte que ce problème ne se pose pas ». Il faut faire en sorte qu'il n'y ait pas besoin d'« incitations » (en fait : de contraintes) pour que les gens aient envie de travailler. Dominique Méda a fait très bien ressortir la contradiction au sein du « discours social dominant² » : il

1. S'il pouvait être réparti sur toute la population française en âge de travailler, l'actuel volume de travail représenterait moins de 800 heures par an.

2. Dominique Méda, *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier, 1995, p. 182 sq.

présente « le travail » comme un besoin fondamental de « l'homme », comme un « lien social » indispensable, une vertu, la source principale de l'estime des autres, de l'estime de soi ; mais dès qu'il est question de droits sociaux non liés au travail, on évoque le danger d'un « affaiblissement de l'incitation au travail ». C'est donc que « le travail » n'est pas si attrant, gratifiant, satisfaisant, intégrateur qu'il ne faille y « inciter » les gens en fixant plus bas que le revenu de subsistance les allocations sociales aux chômeurs.

Bref (j'y reviens plus longuement au chapitre suivant), pour changer la société, il faut changer « le travail » – et inversement. Le changer en l'affranchissant de l'ensemble des contraintes réifiantes (contraintes horaires, hiérarchiques, de rendement) qui reflètent sa subordination au capital et qui, jusqu'ici, ont déterminé l'essence de ce qu'on appelle couramment « le travail ». Le changer en le réconciliant avec une culture du quotidien, un art de vivre dont, au lieu d'en être coupé, il deviendrait un prolongement autant qu'une source¹. Le changer grâce à *l'appropriation* dont il deviendra l'objet dès l'enfance, quand il pourra être vécu non plus comme une pénitence mais comme une activité immergée dans le temps de la vie, une voie vers l'épanouissement des sens, vers le pouvoir sur soi et les choses, le lien aux autres. Le changer dès l'enfance en liant (c'était déjà l'idée de Blonski, entre autres, à la fin du XIX^e siècle) l'apprentissage du savoir avec la fierté de pouvoir faire². On peut imaginer d'aller très loin dans ce sens, en combinant l'(auto-)ensei-

1. C'est le cas des métiers, généralement enviés, qui sont aussi un mode de vie et dont la productivité n'est pas mesurable : tous les métiers artistiques, éducatifs et de soins (de garde-chasse à psychothérapeute). Tous sont dégradés quand ils sont soumis à la rationalisation économique : aux normes de rendement.

2. Les lycées japonais offrent une gamme très étendue d'activités artistiques, tout en habituant les élèves à assumer eux-mêmes les tâches quotidiennes : faire le ménage dans les classes, laver le carrelage dans les couloirs et les toilettes, mettre et débarrasser les tables dans les réfectoires, etc., sont des choses qui « vont de soi ».

gnement avec la réalisation de projets de groupe à valeur écologique, sociale et culturelle, travail, études, expérimentation, échanges, pratique des arts et épanouissement personnel allant de pair et l'allocation d'un revenu de base intervenant tout naturellement au sortir de l'adolescence¹.

On peut imaginer que ce revenu, d'abord partiel, devienne intégral à mesure que les adolescents acquièrent et développent des gammes de compétences en assumant, en complément de leurs « études », des tâches pratiques d'une diversité, complexité et qualification croissantes, dans les activités de la cité et notamment dans les services publics. Le « travail » peut alors devenir tout naturellement une des dimensions de la vie, accompagné par et alternant avec une gamme d'autres activités dont la « productivité » n'entre pas en ligne de compte, bien qu'elles contribuent indirectement à la productivité du travail par les capacités créatrices, imaginatives et expressives qu'elles développent.

Rainer Zoll proposait récemment une formule intermédiaire amorçant une transition dans ce sens : au sortir de l'adolescence, tout citoyen pourrait s'engager pour une durée variable dans un service civil volontaire, offrant au choix une gamme étendue d'activités d'intérêt écologique, social et culturel. Ce service – *d'autant plus valorisant socialement qu'il est volontaire* – « dont le rendement n'est pas mesurable en termes économiques » et qui, par conséquent, « ne doit pas être considéré comme un travail marchandise à rémunérer par un salaire », laisserait une marge d'initiative importante aux volontaires dans la définition de leurs tâches et de leurs horaires. Il donnerait droit à un « revenu de citoyenneté » assurant aux volontaires « un niveau de vie normal » non seulement pendant leur période de service, mais pendant une période deux ou trois fois supérieure : « Par exemple deux

1. En 1976, j'avais imaginé un tel système éducatif, assorti d'une allocation universelle proche du SMIC. Cf. *Écologie et Politique*, Paris, Le Seuil, 1978, p. 53-60 ; et *Adieux au prolétariat*, Paris, Le Seuil, 1981, p. 238-246.

ou trois années de service donneraient droit à quatre ou cinq années supplémentaires de revenu social, sans autre obligation de la part des volontaires¹. »

On peut voir dans la formule de Zoll une variante de la formule danoise. Elle propose, comme celle-ci, un revenu social conditionnel lié à une *période* de travail sans prétendre pouvoir mesurer la *quantité* de travail à laquelle cette période correspond. On peut envisager que des périodes de service volontaire viennent rythmer l'existence tout au long de la vie active ; que certains services publics fonctionnent par appel au volontariat ; et que des primes viennent s'ajouter au revenu social de base en fonction de l'expérience, du niveau de qualification, de la durée et de l'intensité de l'engagement volontaire².

3. Changer la ville

Il faut comprendre la garantie d'un revenu social de base et l'extension du temps disponible non comme des réducteurs mais comme des multiplicateurs d'activité ; non comme des dispenses de faire quoi que ce soit mais, au contraire, comme la possibilité ouverte à tous de déployer mille activités individuelles et collectives, privées et publiques qui n'ont plus besoin d'être rentables pour se développer. Il faut que chacun, dès l'enfance, soit entraîné dans et sollicité par le foisonnement tout autour de lui de groupes, groupements, équipes, ateliers, clubs, coopératives, associations, réseaux cherchant à le gagner à leurs activités et projets. Activités artistiques, politiques, scientifiques, écosophiques, sportives, artisanales, rela-

1. R. Zoll, « Staatsbürgereinkommen für Sozialdienste », dans O. Negt (ed.), *Die zweite Gesellschaftsreform*, Göttingen, Steidl, 1994, p. 91-94.

2. Bernard Guibert proposait un revenu trinôme, composé d'une allocation de base inconditionnelle, d'une prime variable liée à l'intensité et à la régularité du travail et d'une prime fonction du niveau de qualification.

tionnelles ; travaux d'autoproduction, de réparation, de restauration du patrimoine naturel et culturel, d'aménagement du cadre de vie, d'économie d'énergie ; « boutiques d'enfants », « boutiques de santé », réseaux d'échanges de services, d'entraide et d'assistance mutuelle, etc.

Auto-organisées, autogérées, volontaires, ouvertes à tous, ces auto-activités ne doivent pas être perçues comme des compléments subalternes de l'économie capitaliste de marché ni comme des contreparties obligatoires du revenu de base qui les rend possibles. N'ayant pas besoin de capital, ni de valoriser du capital, ni surtout de la solvabilité des besoins et désirs qu'elles visent à satisfaire, elles ont vocation de soustraire à la logique capitaliste et marchande l'espace et le temps social que la contraction du volume de travail rend disponible ; et vocation de supplanter en grande partie le salariat pour créer, par-delà celui-ci, des liens sociaux associatifs et libres. Elles ont vocation à devenir hégémoniques ; et, pour le devenir, à être des espaces de résistance aux pouvoirs, de contestations pratiques, d'expérimentation et d'élaboration de socialités alternatives et d'alternatives sociales à la société qui se disloque.

Une politique de la ville peut donner des impulsions décisives à cette fermentation d'auto-activités, dans lesquelles prend corps et conscience le projet d'une société autre. Par l'organisation de l'espace et des temps sociaux ; par les aménagements, équipements, lieux, etc., qu'elle met à leur disposition, la politique de la ville appelle les auto-activités à se développer, leur en donne les moyens, les reflète à elles-mêmes comme étant non pas des improvisations éphémères ni des palliatifs subalternes adoptés faute de mieux, mais bien ce qu'une société qui demande à naître attend de tous et de chacun : projet commun proposé à tous, porteur de liens sociaux nouveaux.

Il y a beaucoup d'idées à prendre, en matière de politique du temps et de politique de la ville, chez les Néerlandais et les Danois. Pourquoi 37 % des premiers – 70 % des femmes et plus de 17 % des hommes – optent-ils pour le travail à

temps réduit bien que leur salaire s'en trouve diminué en proportion, sans aucune compensation ? Pourquoi 22 % des hommes qui travaillent encore à temps plein souhaitent-ils passer au temps réduit, quitte à gagner moins, alors que 4 % seulement des femmes et des hommes à temps réduit déclarent vouloir travailler davantage ? Qu'est-ce qui fait que la valeur d'usage du temps libéré du travail est à leurs yeux plus grande que la valeur d'échange du temps de travail rémunéré (c'est-à-dire que l'argent qu'ils pourraient gagner en plus) ?

On devine que la densité du tissu social y est pour beaucoup et que l'urbanisme, l'architecture, les transports et équipements collectifs sont conçus de manière à faciliter les auto-activités, les échanges, la création et la coopération. « Après la révolution, nous raserons les villes et les reconstruirons », aimait à dire Herbert Marcuse. En changeant la ville, nous fournirons un levier au changement de société et au changement de la manière dont les personnes vivent leurs rapports et leur inhérence au monde. La reconstitution d'un monde vécu et vivable suppose des villes polycentriques, intelligibles, où chaque quartier ou voisinage offre une gamme de lieux accessibles à tous, à toute heure, pour les auto-activités, les autoproductions, les auto-apprentissages, les échanges de services et de savoirs ; une profusion de crèches, de jardins publics, de lieux de réunion, de terrains de sport, de gymnases, ateliers, salles de musique, écoles, théâtres, biblio-vidéothèques ; des immeubles d'habitation dotés d'espaces de circulation et de rencontre, de salles de jeux pour enfants, de cuisines-restaurants pour personnes âgées ou handicapées, etc.

Il y a beaucoup de cela dans le modèle que la ville de Parthenay développe depuis le début des années quatre-vingt¹ ; il y a beaucoup de cela à Copenhague, à Bologne.

1. Voir à ce sujet Michel Hervé, maire de Parthenay, « Citoyenneté active et développement urbain durable. L'expérience de Parthenay », *Transversales*, 41, septembre-octobre 1996. Sur l'urbanisme « écoso-

De nouveaux modes de vie domestique, de nouvelles pratiques de voisinage, d'éducation, de culture, de sport, de prise en charge des enfants, des personnes âgées, des malades, etc. [...] ; un nouveau style d'activité et de nouvelles valeurs sociales sont à portée de main, écrit Félix Guattari. Seuls font défaut le désir et la volonté politique d'assumer de telles transformations...

Devrons-nous attendre des transformations politiques globales avant d'entreprendre de telles « révolutions moléculaires » qui doivent concourir à changer les mentalités ? On se trouve ici devant un cercle à double sens : d'un côté, la société, la politique, l'économie ne peuvent évoluer sans une mutation des mentalités ; mais d'un autre côté, les mentalités ne peuvent vraiment se modifier que si la société globale suit un mouvement de transformation. L'expérimentation sociale à grande échelle que nous préconisons constituera un des moyens de sortir de cette contradiction. Quelques expériences réussies de nouvel habitat auraient des conséquences considérables pour stimuler la volonté générale de changement...

Il s'agit de construire... en donnant leurs chances aux mutations virtuelles qui conduiront les générations à venir à vivre, sentir et penser différemment... Il convient que la qualité de la production de cette nouvelle subjectivité devienne la finalité première des activités humaines¹.

En fait, nous l'avons vu au chapitre 3, les mentalités ou, plutôt, les sensibilités changent déjà et avec elles le système des valeurs. Mais ce changement culturel reste pour chacun une affaire personnelle, privée, aussi longtemps qu'il n'est pas traduit par une nouvelle organisation de l'espace social qui en porte la marque et qui lui permet de s'exprimer, de s'objectiver dans de nouveaux modes d'agir et de vivre en société. Il s'agit de changer la ville pour que la « nouvelle subjectivité » cesse d'être un changement qui s'opère seulement « dans ma tête » ou « dans mon cœur » et que le dis-

phique » ; voir en particulier l'ouvrage abondamment illustré de Léon Krier, *Architecture, choix ou fatalité*, Paris, Norma, 1996.

1. Félix Guattari, « La cité subjective », dans *Pratiques Écosophysiques*, 1995.

cours social dominant nie et réprime ; pour que ce changement puisse prendre corps dans les choses, les pratiques et les discours, développer une dynamique qui le porte au-delà de ses intentions initiales et en fasse un projet commun à tous, leur « volonté générale ».

SELS, LETS, Cercles de coopération

À la fois solution d'urgence et « nouvelle subjectivité » ; « Exode » produisant des socialités nouvelles, soustraites au pouvoir de l'État et de l'argent, les systèmes d'échange locaux (SELS) présentent un des meilleurs exemples d'expérimentation sociale à grande échelle. Inventés durant les années vingt en Allemagne, développés sous diverses formes aux États-Unis durant la grande crise des années trente, les SELs se répandent sous une nouvelle forme depuis la fin des années quatre-vingt, tant en Europe qu'en Amérique du Nord et en Australie. Ils s'appellent « cercles de coopération » (*Kooperationsringe*) en Allemagne et *Local Exchange Trading Systems* (LETS) en Grande-Bretagne où ils ont essaimé avec le plus grand dynamisme grâce, en particulier, à Michael Linton, fondateur du LETS de Manchester¹.

1. Pour un historique des LETS et de leurs précurseurs dans les années vingt et trente, voir l'ouvrage de Claus Offe et Rolf Heinze cité ci-après. Pour un inventaire et une brève description des différents LETS britanniques, de leurs difficultés initiales et des solutions à celles-ci, voir Helen Barnes, Peter North, Perry Walker, « LETS on Low Income », dans *New Economics*, The New Economics Foundation, 1996, 38 pages.

Des renseignements et conseils pratiques sont diffusés par LETSLink, LETS Development Agency, 61 Woodcock Rd., Warminster, Wilts. BA12 9DH et par Manchester LETSGo (Michael Linton).

Pour la France, voir notamment, le numéro 194 de *Silence* ; et l'Association internationale pour la rénovation de l'économie (AIRE, Michel Tavernier), 14, rue du Lt. Ricard, 78 400 Chatou et une série d'articles bien documentés, en particulier sur l'histoire internationale et la théorie des monnaies locales, par Jeanpier Dutrieux dans *Fragments Diffusion*, 14.

Les SELs ou cercles de coopération (appellation beaucoup plus appropriée que celle de « système ») répondent d'une manière potentiellement radicale à l'impossibilité dans laquelle le chômage place des masses importantes de vendre leur force de travail. Ils y répondent en fondant les échanges économiques sur une autre base. En effet, pour vendre sa force de travail pour de l'argent, le travailleur a besoin d'un « employeur » capable de le payer et de revendre avec profit à un client solvable le travail qu'il « emploie ». Mais pourquoi le travail devrait-il toujours être « donné à faire » par quelqu'un qui ne le fait pas ? Pourquoi devrait-il toujours transiter par la forme marchandise – donc par l'argent – pour être échangé, reconnu, valorisé ? Pourquoi les membres d'une collectivité n'échangeaient-ils pas leur travail sans intermédiaires, « de la façon la plus rationnelle et conforme à la nature humaine » (Marx), en ajustant au mieux et le plus directement les biens et services produits aux besoins et aux désirs qui, eux aussi, s'expriment sans intermédiaire ?

La question est aussi vieille que le mouvement ouvrier et que le chômage et celui-là a toujours cherché la réponse dans l'élimination des intermédiaires qui s'interposent entre les travailleurs et leurs produits, puis entre ces produits et ceux qui en ont besoin. Mais cette élimination est pleine d'inconvénients si elle prend simplement la forme d'un retour aux échanges en nature : d'un retour au troc. Car le troc doit se faire « donnant donnant » et « séance tenante » ; il n'admet que des échanges spécifiques et déterminés entre deux personnes déterminées qui, à moins de bien se connaître, ne se font pas crédit.

Le SEL ou cercle de coopération élimine ces inconvénients par la création d'une monnaie travail ou monnaie temps qui

Sur la philosophie générale des SELs, voir l'excellent exposé de Martine Brisac, « Les semences du changement », dans « Tout travail, non-travail, histoires de FOUS », *Le temps libéré*, Maison Partage, Toulouse, Cépaduès éditions, 1995, p. 151-160.

permet d'échanger n'importe quelle prestation ou production contre n'importe quelle autre, tout comme l'argent, et qui pourtant n'est pas de l'argent et n'en a pas les pouvoirs. C'est là l'aspect révolutionnaire de la formule.

Le principe fondateur d'un cercle est que toute personne est « solvable » ; car toute personne a des capacités, compétences ou talents dont d'autres peuvent avoir besoin. Elle peut, en outre, développer ces compétences et en acquérir d'autres si l'occasion lui en est donnée. C'est avec ce « capital immatériel » qu'elle adhère à un cercle de coopération. Celui-ci commence par lui faire crédit : elle peut faire appel aux prestations des autres adhérents en fonction de ses besoins. Chaque heure ou équivalent-heure de prestation qu'elle reçoit de la part d'un membre constitue une dette dont elle devra s'acquitter dans un certain délai (le plus souvent entre trois mois et un an) par une heure de prestation à l'un quelconque des autres membres du réseau. Le cercle de coopération est donc un réseau mutualiste, fondé sur ce que Claus Offe et Rolf Heinze appellent fort justement la « réciprocité serielle¹ ».

Du mouvement coopératif, les cercles de coopération ont repris, au départ, le principe de l'égalité de leurs membres, de l'équivalence et égale dignité de leurs prestations respectives : chaque heure prestée donne droit à recevoir en retour la prestation d'une heure (ou d'un équivalent-heure), chaque heure de prestation reçue entraîne une dette d'une heure².

1. Claus Offe, Rolf Heinze, *Organisierte Eigenarbeit. Das Modell Kooperationsring*, Frankfurt-am-Main, Campus Verlag, 1990.

2. Les cercles les plus développés tendent cependant à déroger au principe d'équivalence pour attirer ou conserver des membres aux compétences relativement rares : comptables, informaticiens, personnels médicaux, professeurs de musique, etc., dont l'heure prestée pourra donner droit à deux ou trois heures des services les plus communs.

Pour une discussion critique des règles sociales qui doivent régir les échanges dans une moderne société socialiste sans classes, voir le remarquable essai de Carmen Sirianni, « Classless Society », *Socialist Review*, 59 (San Francisco, Californie, septembre-octobre 1981), particulière-

La position crééditrice ou débitrice de chaque membre est tenue à jour très simplement et rapidement sur ordinateur. Elle est exprimée par une monnaie-temps (le *time dollar* aux États-Unis), dont l'unité de base est le plus souvent l'heure.

À la différence de l'argent officiel, toutefois, la monnaie-temps ou monnaie-travail est à péremption courte et à convertibilité limitée : elle n'a cours que dans le cercle qui l'émet (encore que la mise en réseau éventuelle de plusieurs cercles soit l'objet de débats en Grande-Bretagne) et elle perd sa valeur si elle n'est pas « dépensée » dans les trois ou dans les six mois, selon les cas : il ne faut pas qu'elle soit thésaurisée. Elle ne doit pas permettre que d'aucuns, à force de fournir des prestations sans jamais en demander en retour, acquièrent des créances quasi illimitées sur tous les autres et s'assurent ainsi – à la manière des banquiers ou des prêteurs professionnels – une position dominante.

À la différence des Bourses de travail (*Labour exchanges*) britanniques du XIX^e siècle, qui étaient basées sur le troc de travail, les cercles de coopération n'abolissent donc pas la monnaie, ni même le marché ; mais ils abolissent *le pouvoir de l'argent*, les aveugles « lois du marché » et l'opacité de celui-

ment le chapitre « Historical Materialism and the Exchange of Labor ». Parmi ces règles, Sirianni cite :

« 1. Une pluralité d'options pour l'organisation sociale et technique des différentes productions...

2. Une pluralité d'options pour l'accomplissement par chacun de sa part de travail socialement nécessaire ;

3. La distribution systématique et relativement égalitaire des possibilités de développement personnel (activités de création, temps disponible, etc.). Étant donné les différents types de travail à faire et leur différente organisation sociale, il ne faut pas exclure la possibilité d'une pondération différenciée des différents travaux lorsqu'on calcule leur contribution au travail socialement nécessaire (par exemple les travaux particulièrement déplaisants, pénibles ou dangereux, ou ceux qui ne peuvent être répartis sur beaucoup de gens). Il est en tout cas nécessaire de définir des règles ou des transformateurs permettant d'établir les équivalences des différentes contributions de travail social... L'« égalité » dans une société sans classes dépend de la définition de ces règles. »

ci. En raison de sa péremption courte, la monnaie locale émise par un cercle ne peut être convoitée pour elle-même. Elle ne peut servir à l'enrichissement des uns au détriment des autres, ni à l'investissement capitaliste en vue d'un profit. Elle ne peut servir à l'appropriation privative du bien commun. Elle limite la propriété privée et le pouvoir d'achat de chacun « à ce qu'il peut retirer du bien commun pour son usage personnel et les besoins de sa famille » (Locke) ; tandis que l'argent, en permettant l'enrichissement, permet au riche « de posséder au-delà de ses besoins et de ses capacités¹ ».

La péremption courte de la monnaie locale a ainsi pour effet d'inciter à la dépense en même temps qu'à l'autolimitation (au *self-restraint*). Elle incite chacun à remettre en circulation la créance-temps qu'il a acquise par ses prestations, en demandant des prestations à d'autres membres. Mais elle incite aussi chacun à limiter sa consommation des prestations d'autrui puisqu'il devra dans un délai limité s'acquitter de ses dettes par ses propres prestations. Parce qu'elle lie toute acquisition et toute consommation à une dépense de travail et de temps, la monnaie locale abolit le fétichisme de l'argent (l'apparence que ce que chacun peut, l'argent le peut encore mieux) et de la marchandise, incite à une réflexion sur la réalité des besoins et fait obstacle au gaspillage. Sa devise pourrait être « à chacun selon ses besoins, à chacun selon son travail ».

Un troisième aspect encore explique l'intérêt de l'économie politique pour les cercles de coopération : la monnaie locale stimule le recours aux ressources, aux productions et aux prestations locales. Puisqu'elle n'est échangeable que dans un rayon limité, elle dynamise et développe l'économie locale, accroît le degré d'autosuffisance et le pouvoir que la population peut exercer sur les orientations et les priorités économiques. Elle incite à privilégier la création de valeurs d'usage par rapport à la production de valeurs d'échange. Plus un cercle de coopération compte de membres et de compétences

1. Je cite André Gauron, *Les remparts de l'argent*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 47 sq.

variées, plus la proportion des échanges réglés en monnaie locale pourra être grande et plus la monnaie locale tendra à déplacer la monnaie officielle. À El Paso (Nouveau Mexique) on peut ainsi payer les honoraires de médecin en time dollars ; à Ithaca (New York), la majorité des commerçants accepte la « monnaie verte » ; dans certaines villes néerlandaises, des restaurants acceptent la monnaie locale, de même que quelques banques en Grande-Bretagne.

Un chercheur suédois, Nordal Åkerman, qui l'un des tout premiers s'est intéressé en Europe au potentiel de transformation écosociale que présentent les cercles de coopération, voyait en eux un levier pour « réduire la dimension des unités qui composent une société et pour faire des gens les acteurs du développement ». Il proposait d'associer dans chaque commune la population tout entière au mouvement coopératif en dressant à cette fin un inventaire des besoins pouvant être couverts par la production locale, à commencer par les besoins en eau, chauffage, nourriture, transports, vêtements d'usage courant, machines et élimination des déchets. D'autre part, il proposait de dresser « la liste de toutes les petites choses qui aideraient à rendre la vie plus active, gratifiante et plaisante et le quartier plus agréable. À cette fin on pourrait demander aux gens, par référendum, de faire leur choix sur une liste de vingt à trente mesures auxquelles chacun pourrait en ajouter cinq ou dix autres¹ ».

Le cercle de coopération ne doit donc pas être conçu comme une mesure isolée, à l'intention des chômeurs et des exclus. Car si tel était le cas, il ne serait qu'un misérable pis aller. Sa monnaie locale serait perçue d'emblée comme « l'argent des pauvres » ; ses prestations et contre-prestations comme des astuces pour « pacifier les quartiers chauds », démanteler et privatiser les services publics et les prestations de l'État providence.

Les cercles de coopération ne doivent pas non plus être

1. Nordal Åkerman, « Can Sweden be Shrunk ? », *Development Dialogue*, 2, 1972, Uppsala, p. 70-114.

compris comme des tentatives pour revenir à l'économie villageoise. Au contraire, ils auront tout leur sens dans un contexte où un revenu de base est inconditionnellement garanti à tous ; où tout le monde « travaille » de façon intermittente dans le système des échanges macrosociaux, y acquiert, entretient et développe des compétences qui peuvent être échangées et mises en œuvre à l'échelle microsociale également, notamment dans l'autoproduction coopérative locale de biens et de services. Il est alors envisageable que les co-opérateurs se cotisent pour acheter ou louer des équipements très performants ou des éléments et composants avec lesquels ils construiront ces équipements eux-mêmes. Envisageable aussi que la productivité des activités locales d'autoproduction soit, de même que leur qualité, comparable ou supérieure à celles des grandes firmes actuelles. Que le niveau des compétences et l'inventivité des équipes locales dépassent, grâce aux continuels échanges et à l'intensité des communications et coopérations, le niveau qui se rencontre dans l'industrie.

Sur tous ces points, les initiatives du *Center for New Work*, fondé par Frithjof Bergmann, apportent des confirmations pratiques que je n'espérais pas rencontrer aussi rapidement¹.

1. Frithjof Bergmann enseigne la philosophie à l'Université du Michigan, à Ann Arbor, et travaille depuis une dizaine d'années avec des chômeurs, des sans-abri et des adolescents de New York et de Detroit. Partant de l'évidence que le travail salarié structurera de moins en moins, à lui seul, la vie de la majorité, il propose d'organiser celle-là en trois temps dans lesquels trois types d'activité alternent et se relaient : le temps du travail rémunéré, le temps du *high-tech self providing*, c'est-à-dire de l'autoproduction prenant appui sur les technologies avancées, et le temps où l'on fait ce qu'on aime faire : celui des activités, que j'ai appelées autonomes, qui sont à elles-mêmes leur propre fin.

Chacune de ces trois activités doit occuper, selon Bergmann, deux jours par semaine (encore que des formules plus souples ne soient pas à exclure). Parmi les travaux d'autoproduction que son centre organise à Detroit, Bergmann cite la construction d'immeubles de 18 à 20 étages que des mal-logés, aidés par des moniteurs, construisent, pour y habiter eux-mêmes, avec des matériaux écologiques et à l'aide des techniques les

La viabilité d'un cercle de coopération et son développement dépendent dans une large mesure de sa vitesse de démarrage. Et celle-ci dépend de son côté de la qualité du soutien logistique qu'une municipalité accorde à ses créateurs. En Grande-Bretagne un certain nombre de municipalités de gauche ont créé dans ce but des postes de délégué aux LETS. Il s'agit principalement de fournir à ceux-ci des locaux, mais aussi des ateliers, des moyens de production, de l'équipement informatique, des conseils techniques, des possibilités de formation et d'apprentissage, etc.

L'informatisation généralisée ne cesse d'accroître le potentiel des réseaux de coopération. Elle rend leur gestion transparente, contrôlable par chaque membre. Elle permet un affichage permanent, sur minitel ou Internet, de l'ensemble des prestations offertes et demandées, des horaires souhaités, de la position créatrice ou débitrice de chaque membre. Elle atténue ou même efface les économies d'échelle par lesquelles la grande production commerciale a éliminé dans le passé la production locale et l'autoproduction domestique. Elle facilite l'auto-enseignement et l'auto-apprentissage ainsi que d'éventuels coordinations, spécialisations et échanges entre réseaux qui, par exemple, pourraient exploiter en commun des outils plus performants que ceux à la portée d'un seul réseau de quelques centaines de membres.

Le cercle de coopération peut ainsi conduire progressivement à *l'appropriation collective des nouvelles technologies* – y compris, selon Claus Haeffner, d'ateliers flexibles dont la

plus avancées. D'autres fabriquent leurs vêtements, leurs chaussures, leurs blousons en cuir, « ce qui est un jeu d'enfant avec les machines à coudre informatisées ».

« Notre but, dit Bergmann, est d'autoproduire 70 à 80 % des choses dont nous avons besoin pour vivre, avec une faible dépense de travail », et d'abolir la monotonie harassante du travail à plein temps, dans la confection par exemple. « *New work* veut dire : une variété de travaux, plus créative et imaginative, plus personnelle et chargée de sens. » D'après un entretien de Bergmann avec Erika Martens, dans *Die Zeit*, 7 mars 1997, p. 27.

commune s'équiperait en location-vente¹, ou que ses membres « bricoleraient » de la même manière que, dans les bidonvilles d'Afrique ou d'Amérique du Sud, on sait récupérer et « bricoler » du matériel informatique et mécanique en fonction des besoins locaux. Il n'est plus vrai qu'un abîme sépare les performances des moyens de production patentés de l'industrie de celles des outils qu'une commune peut employer pour l'autoproduction après les avoir autoproduits à un coût dérisoire comparé au prix des matériels de marque. Et pour autant qu'il subsiste, le différentiel de productivité est compensé ou surcompensé par la satisfaction plus grande que les membres d'un cercle retirent de leur mode de coopération.

La « professionnalisation social-technocratique », comme l'appellent Offe et Heinze², a discrédité et refoulé les compétences vernaculaires et disqualifié la capacité des gens à se prendre en charge, à juger par eux-mêmes, à s'entraider et à communiquer. Les cercles de coopération permettent de rapatrier dans la sphère des relations de voisinage une partie au moins des prestations dont les services sociaux professionnalisés revendiquent le monopole. Par exemple, notent Offe et Heinze, les soins à domicile de personnes temporairement handicapées. Mais la péremption courte des monnaies locales exclut des éventuelles compétences d'un cercle les prestations qui demandent à être assurées jour après jour, de manière fiable, pendant des mois ou des années, à des personnes qui ne pourront pas fournir dans les délais prescrits des contre-prestations équivalentes. C'est là le cas notamment des prestations d'assistance maternelle, d'aide à domicile à des personnes invalides ou d'âge avancé, etc. D'où l'idée – que résume le slogan *from welfare state to welfare society* – d'un système d'assurance sociale fondé sur des cotisations non pas en argent mais en prestations. Les retraités valides pourraient s'engager à prêter régulièrement aide,

1. Cf. Claus Haeffner, *Mensch und Computer im Jahr 2000*, Zurich, Birkhäuser, 1988.

2. C. Offe, R. Heinze, *op. cit.*, p. 75.

assistance et soins à des personnes dépendantes et acquérir ce faisant des créances qu'elles pourraient faire valoir lorsqu'elles auraient elles-mêmes besoin d'assistance et de soins, en quelque endroit qu'elles se trouvent. Ou encore, des parents des personnes dépendantes pourraient leur faire don de créances-temps acquises à leur intention. Il en résulterait pour les personnes dépendantes une plus grande autonomie : elles n'auraient plus besoin de faire appel à la bonne volonté et, surtout, à la disponibilité de membres de leur famille.

Un tel système n'aurait évidemment guère de valeur ni d'avantages s'il reposait sur l'« obligation au volontariat » et avait le démantèlement des prestations et services publics pour but. Son but doit être de prolonger tout au long de leur vie l'insertion des personnes dans le réseau des échanges sociaux. La valeur sociale des cercles de coopération ne réside pas simplement en la création d'« utilités » qui n'auraient pu être produites et échangées en l'absence desdits cercles. Elle réside tout autant dans la démonstration qu'à part l'argent il y a d'autres monnaies d'échange, d'autres sources de droits, d'autres unités comptables, plus concrètes et conviviales. Elle réside dans l'établissement de relations de réciprocité stables, continues et loyales qui protègent contre l'insécurité et la précarité. Elle réside, comme le notait Jessen, dans l'autodétermination des prestations reçues et fournies et dans le caractère non hiérarchique des rapports sociaux de coopération et d'échange. Ceux-ci « soutiennent la conscience critique des individus et leur dignité », et, à la différence du travail salarié, « sont vécus comme libres et non aliénés », comme étant « des rapports communicationnels exempts de domination ». Toutes choses propres à renforcer chez les individus une attitude critique et revendicative concernant l'organisation et la qualité du travail dans l'entreprise capitaliste¹.

1. C. Offe, R. Heinze; *op. cit.*, p. 75, 342-344 ; J. Jessen, *Arbeit nach der Arbeit*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1988, p. 277.

Retour au politique

Nous voilà de nouveau au cœur du sujet. Dans les cercles de coopération et leur éventuelle mise en réseau s'amorce une critique pratique du travail emploi. Chaque cercle est un collectif dont les membres s'approprient le travail, sa répartition, sa division et la définition, l'acquisition, la diffusion des savoirs, compétences, techniques. Et cela, potentiellement au moins. Il y a là une expérimentation sociale à grande échelle qui peut faire entrevoir à ses acteurs une société et une économie autres abolissant le salariat, le pouvoir de l'argent, la suprématie des « lois du marché » (mais non le marché lui-même) ; une société et une économie dégagées du règne de « l'abstraction réelle », où il ne sera plus vrai « que peu importe le travail, l'important c'est d'en avoir un ».

Les « producteurs associés » au sein des cercles, à mesure que le champ de leur coopération s'étend, accepteront-ils encore les contraintes et les limitations que l'organisation capitaliste du travail, fût-elle toyotiste, impose à leur capacité d'auto-organisation et de coopération associative ? Accepteront-ils encore d'asservir leurs capacités et leurs compétences au capital ? Continueront-ils à servir, pour « gagner leur vie », des buts étrangers, soustraits par la stratégie transnationale de décideurs déterritorialisés à leur examen critique et même à leur connaissance ? Continueront-ils d'accepter que les choix économiques et technologiques soient soustraits au débat public et que l'État et/ou le capital exercent leur « dictature sur les besoins » et sur le modèle de consommation ? La « conscience critique », fortifiée par une pratique de la coopération qui est elle-même une critique pratique, ne débordera-t-elle pas des cercles pour envahir les entreprises, les administrations, les appareils politiques ? La capacité de *produire* de la science et pas seulement de l'appliquer ne conduira-t-elle pas à une contestation de plus en plus

radicale des mandarinats, institutions et industries qui confisquent à leur profit « la science » et la recherche – contestation dont les réseaux d'auto-assistance des cancéreux, des diabétiques, des sidéens, des toxicodépendants, etc., mais aussi des mouvements d'usagers et des mouvements écologistes offrent des exemples, souvent transnationaux eux aussi ?

Je ne m'aventurerai pas à imaginer ici le cheminement de ce genre de révolution ni les articulations et médiations éventuelles entre sphère locale, microsociale, des communautés coopératives et la macrosociété dans laquelle elles restent immergées. Il est impossible de les séparer théoriquement et pratiquement de l'espace qui leur est commun à toutes, qui les relie et pourvoit de ce qu'elles ne peuvent réaliser elles-mêmes. Il faut accepter que le problème de leur rapport avec cet espace – qui n'est rien d'autre que la société elle-même ouverte sur le monde – se pose ; qu'il existe une nécessité et un problème des médiations entre chaque communauté locale et la société, et entre les communautés elles-mêmes et les sociétés elles-mêmes ; que ce problème et ces médiations sont *ceux du politique*, de la politique qui ne disparaîtra pas par enchantement au profit des rapports communicationnels et consensuels des communes. Que la communauté villageoise n'est pas extensible à l'échelle planétaire, ni la coopérative autogérée ; que la richesse d'une société et d'une civilisation dépend aussi de l'existence de *grandes* collectivités territoriales, de villes assez grandes pour qu'y puissent exister des activités très spécialisées et très minoritaires – des violoncellistes et des égyptologues, des microchirurgiens et des astrophysiciens, des psychothérapeutes et des professeurs de judo, etc. – mais aussi de grands appareils et services publics : universités et instituts de recherche, musées et chantiers navals, etc. Et que tout cela suppose que la société produise un « surplus économique » accumulable, donc qu'il subsiste une monnaie équivalent universel, des règles connues, acceptées et applicables à tous, donc un droit, un appareil du

droit, un organe de coordination et de péréquation, *bref ce qu'on appelle un État* ¹.

Le « système » ne peut se dissoudre entièrement dans le « monde vécu », dit Habermas ; ce qui signifie que les services publics et les administrations des grandes sociétés complexes ne peuvent se dissoudre entièrement dans la coopération communicationnelle et consensuelle des communautés. Ce qui est possible, en revanche, c'est que la coopération productive et les échanges sociaux auto-organisés se chargent de plus en plus d'une dimension politique, par laquelle est prise en compte l'insertion des activités locales dans leur contexte plus large ; de sorte que les ensembles microsociaux assument eux-mêmes une part croissante de leurs médiations avec le tout social et deviennent acteurs des choix macrosociaux lesquels, de leur côté, sont appelés à devenir complémentaires des activités microsociales. C'est à ce genre de boucle récursive rattachant l'évolution du système à celle du monde vécu et faisant évoluer l'un par l'autre que Rainer Land n'a cessé de travailler, en élaborant entre autres le modèle d'une politique de restructuration écologique ².

Ce rattachement à double sens (récursif) conduit et oblige les ensembles microsociaux à penser réflexivement leurs buts propres comme des expressions locales de buts universels, et leur « bien commun local » comme la forme locale particulière du « bien commun général ». La médiation politique n'est, en dernière analyse, rien d'autre que ce travail jamais achevé qui cherche à produire de l'universel et à traduire les besoins en termes de droit, en mettant les besoins de chacun en consonance avec ceux de tous ; et inversement ³.

1. Dans sa *Théorie de la modernité*, Jacques Bidet présente une excellente critique théorique de « l'utopie marxienne de l'abolition de la division du travail », de l'abolition du marché et de l'abolition de l'État. Paris, PUF, 1990, voir plus particulièrement les pages 295-305.

2. R. Land, « Ökosteuer oder Ökokapital ? », *Andere Zeiten*, 4, Berlin, 1994. Cet article a été discuté dans les numéros suivants de la revue.

3. Un mouvement né aux Pays-Bas en 1994 offre une bonne illus-

tration de la capacité de communautés coopératives d'élaborer, par leur mise en réseau, une action qui rattache récursivement le local à l'universel et inversement, selon la devise « penser globalement et agir localement ». Latent depuis quelques années déjà, ce mouvement est né sur fond d'une inquiétude générale au sujet du réchauffement climatique qui, en provoquant l'élévation du niveau des océans, menace de submersion des parties importantes du territoire néerlandais. Freiner, arrêter le réchauffement climatique (dans la mesure où il est dû à l'effet de serre) demande la réduction de la consommation d'énergies fossiles. Pour obtenir cette réduction, il est plus efficace, et plus valable politiquement, de démontrer qu'on peut vivre mieux en consommant moins que de recourir à des méthodes fiscales et/ou autoritaires. À l'initiative d'un noyau de scientifiques, d'architectes et de citoyens, des groupes (*eco-teams*) se sont constitués dans des dizaines de villes néerlandaises pour expérimenter de nouveaux styles de vie et d'habitat, combinant économies d'énergie, partage de certaines ressources, mise en commun de certains équipements, échanges de service, etc. Les groupes se réunissent une fois par mois, décident des thèmes prioritaires, comparent leurs résultats et méthodes avec ceux d'autres groupes. L'émulation dans la frugalité, la convivialité, la décelération comme facteurs d'une meilleure « qualité de vie » inverse l'échelle des valeurs de la « société de consommation » et vaut aux initiatives microsociales d'être socialement reconnues et appréciées en raison de leur portée générale pour la définition d'un style de vie et d'un type de société nouveaux. La place croissante du travail pour soi d'intérêt commun réduit celle du travail abstrait et de la consommation marchande dans la satisfaction et, surtout, la détermination des besoins et favorise la définition d'une norme du « suffisant » par arbitrages continuels entre les différents déterminants de la qualité de vie. (Pour plus de détails voir *Der Spiegel*, 13, Hambourg, 1995.)

L'aspiration à l'autonomie, à l'autodétermination, à la *self-reliance* des communautés et des personnes, à l'épanouissement de leurs capacités et de leurs relations est une valeur commune dans la recherche du « bien commun », et le fondement culturel de la reconnaissance autant que de la critique sociale. L'autolimitation, la frugalité, au lieu d'être sacrifice et ascèse, deviennent des manières gratifiantes, hautement considérées socialement, d'affirmer l'autonomie personnelle et de poursuivre l'épanouissement et la souveraineté des personnes et des communautés. On est loin alors de l'« utilité sociale », c'est-à-dire d'une morale sociale où l'individu est socialement reconnu en raison de la manière dont son travail, sa fonction servent la société considérée comme une sorte de Sujet totalisant. La société devient l'articulation de formes de socialité communautaires autoproduites, en perpétuel renouvellement et de services publics collectifs, d'infrastructures et de méga-outils qui complètent, soutiennent, facilitent l'autoproduction de socialité dans le travail concret.

Épilogue

Vingt-cinq ans auront été perdus avant que soit prise au sérieux, en France, la perspective d'une contraction de plus en plus rapide du volume de « travail » nécessaire, et donc la réduction possible et désirable du temps de travail fourni par chacun. Vingt ans auront été perdus après que le collectif Adret a fait parler des ouvriers, des employé(e)s qui avaient choisi et vécu comme une libération la multiactivité, l'auto-activité, le temps de travail réduit¹. Plus de vingt ans perdus après que Michel Rolant a lancé le slogan et développé le thème du « travailler moins pour travailler tous et vivre mieux ». Plus de vingt-cinq ans perdus après que le directeur de la division Automation de l'IG Metall, Günther Friedrich, démontrait que l'investissement ne crée plus d'emplois mais, au contraire, en supprime – à moins que le temps de travail ne soit continuellement réduit – et que tout doit être réexaminé, repensé, redéfini à la base, à commencer par la pratique, la mission et le contenu du syndicalisme.

Pendant vingt-cinq ans les sociétés occidentales seront entrées dans l'avenir à reculons, incapables à la fois de se reproduire selon les normes du passé et de tirer parti des

1. Adret, *Travailler deux heures par jour*, Paris, Le Seuil, 1977. Une suite, *Résister*, a paru sous la même signature aux Éditions de Minuit début 1997.

libertés de choix sans précédent que rendaient possibles les économies de temps de travail. Pendant cette vingtaine d'années, les sociétés issues du fordisme se sont défaites sans qu'une autre forme de société ait commencé à se mettre en place. Elles se sont défaites au profit de non-sociétés dont la mince couche dominante accapare la quasi-totalité des surcroûts de richesse devenus disponibles, cependant que l'absence de projet et de repères politiques aboutit à la dissolution de tous les liens, à la haine de tout, y compris de la vie, y compris de soi.

Je ne sais pas si ma manière de vouloir libérer des désirs, désenterrer des imaginations aura été la bonne ; ni si des politiques allant dans le sens des orientations que j'ai esquissées seront jamais conduites. À ceux qui les rejettent d'emblée comme une « utopie », je dis seulement que l'utopie, au sens que ce terme a pris chez Ernst Bloch ou chez Paul Ricœur, a pour fonction de nous donner, par rapport à l'état de choses existant, le recul qui nous permette de juger ce que nous faisons à la lumière de ce que nous pourrions ou devrions faire. Je sais en revanche qu'il ne nous reste pas vingt ans pour réparer nos omissions passées. Car ce qui se met en place tout autour de nous est une utopie au sens étymologique du terme : une sorte de déréalité réelle qui se surajoute aux décombres d'un monde défunt, tisse un monde second, dit « virtuel », sans temps, ni lieu, ni épaisseur, ni résistance, dans lequel chacun est partout à la fois, donc nulle part, tout lieu étant un « n'importe où » interchangeable avec tous les autres et chaque personne à une place qui, quelle qu'elle soit, n'est jamais la sienne propre. U-topie : monde dématérialisé, acentré, aliéné aux rythmes du corps, aliéné au besoin des sens de se construire en construisant par un travail toujours inachevé une réalité qui s'oppose à eux et leur résiste.

L'informatisation généralisée n'abolit pas simplement le travail (au sens de *poièsis*), l'intelligence des mains et du corps. Elle abolit le monde sensible, voie les facultés sensorielles au désœuvrement, leur dénie la capacité de juger du

Épilogue

vrai et du faux, du bon et du mauvais. Elle disqualifie les sens, retire à la perception ses certitudes, vous dérobe le sol sous vos pieds. Des prothèses de plus en plus performantes remplacent les organes des sens ; des technogreffes envahissent, colonisent le corps lui-même, le motorisent. Des stimulations électroniques sont substituées aux stimuli du monde tangible, procurent au corps des jouissances plus intenses que les facultés perceptives devenues non pertinentes, surcompensent par des hallucinations l'absence de la réalité sensible.

La sensibilité du vivant est recouverte par le délire auto-programmable du cyborg rejetant comme obsolète la corporeité naturelle qui l'empêche de « sentir de façon cosmique ». En disqualifiant l'intelligence manuelle et le travail des sens, la technoscience abolit et disqualifie « l'humanité de l'humanité¹ », comme l'appelait Günther Anders. Il faut lire à ce sujet Paul Virilio, que je me borne à paraphraser².

Abolition des frontières entre le technologique et le biologique, entre le machinique et l'humain ; monopolisation cybernétique du plaisir des sens ; réinvention du corps par *re-engineering* de son architecture organique ; micromachines moléculaires et moteurs protéiniques capables de s'autoréparer et de s'autoreproduire, de « fabriquer des quantités illimitées de nourriture ou d'innombrables logements pour les sans-abri et de se déplacer dans les artères pour réparer des cellules », dit Éric Drexler³ ; immeubles hauts de milliers de mètres dont les centaines de milliers d'habitants, vivant dans leur bulle comme des colonisateurs d'autres planètes, ne

1. « Die Humanität des Menschen », disait Günther Stern, alias Günther Anders, précurseur dès les années cinquante de la technocritique et de l'écologie politique militante, dans *Die Antiquiertheit des Menschen (L'obsolescence de l'homme)*, 2 vol., Munich, C. H. Beck, 1980.

2. Voir en particulier dans *L'art du moteur*, Paris, Galilée, 1993, l'admirable « Du surhomme à l'homme surexcité ».

3. Eric Drexler, pionnier des nanotechnologies, estime que des applications à grande échelle pourront avoir lieu vers 2010 (*Time*, 2 décembre 1996).

poseront jamais les pieds sur le sol : « La dynamique de la technoscience tend à devenir une sorte de mouvement auto-nome qui s'alimente par-dessus la tête des hommes », entraîne la perte de leur monde propre et de leur corps propre. « Tout se passe comme si l'accumulation de biens matériels et immatériels se manifestait comme une immense machine à subordonner et à conditionner les agents de la consommation et de la production. Les effets externes (et pervers) finissent par externaliser ceux qui les suscitent¹. »

Que signifie, dans ces conditions « s'approprier la technoscience » ? Qui peut se l'approprier ? Quel sujet ? La question devient fondamentale – devient l'enjeu d'un conflit fondamental – quand la technoscience cesse d'être le produit de la praxis humaine pour se substituer à celle-ci et faire des hommes et des femmes (à un degré insoupçonnable à l'époque où Marx inventait la formule) « le produit de leur produit ». En s'autonomisant par rapport à ses inventeurs, leur produit – la technoscience – devient le quasi-sujet de la production, de la pensée, du devenir et acquiert la puissance de produire non seulement des produits, biens ou services, de produire non seulement ses consommateurs, mais de *produire ses propres producteurs*, d'abolir la frontière entre le technique et le vivant, entre la pensée machine, le langage machine, d'une part et le langage propre des sujets vivants, d'autre part. La « technosophie » ne dit rien d'autre pour laquelle *life is technology* et inversement, ce qui revient à dire que le sujet, c'est la technologie, que l'ingénierie du vivant, l'ingénierie psychique donnent naissance au règne d'un sujet trans- et suprahumain qui, inconcevable pour les hommes, les pense, les reconçoit et les recrée en s'emparant d'eux, corps et âme².

1. Jean-Marie Vincent, « De la gauche domestiquée à la gauche critique », *La Revue du Mauss*, 13, p. 43.

2. Cf. M. Hardt, A. Negri, « Une nouvelle nature humaine investit nos corps. Le cyborg est aujourd'hui le seul modèle disponible pour une théorie de la subjectivité. Corps sans organes, homme sans qualité,

Ce que la technosophie et le culte du cyborg interprètent comme l'accession à la puissance cosmique d'un surhomme affranchi de ses faiblesses et de sa finitude, s'interprète plus véridiquement comme une victoire totale du capital qui, en devenant immatériel, parvient à exproprier les hommes de leur corps, de leur monde pour prendre possession totalement de leur vie. De même que la frontière entre le technique et le vivant, la différence s'efface entre l'homme et le capital. La formule de Marx, disant que « du point de vue du procès de production immédiat, le plein développement de l'individu est production de capital fixe, *capital fixe being man himself* », est rabattue dans un productivisme absolu dans lequel *man himself* n'existe plus qu'en tant que force productive et ne poursuit plus « le plein développement de son individualité » comme une fin en soi mais comme un moyen d'accroître sa puissance productive. En poursuivant l'abolition du travail le capital poursuit celle de l'homme lui-même pour le subsumer, l'absorber en soi, en faire *son* sujet. Pour qui se souvient des essais où François George, alias Daniel Verrès, montrait que le capital fonctionne ontologiquement comme *ens causa sui*, c'est-à-dire comme Dieu¹, cette interprétation a pour elle l'évidence philosophique en plus de l'évidence intuitive.

Elle désigne avec évidence le front du conflit et son enjeu : le front du conflit est partout où est en jeu le droit des personnes sur elles-mêmes, sur leur vie, sur leur capacité à se produire et à se comprendre comme sujets, à donner sens, à résister à tout ce qui et à tous ceux qui les dépossèdent de leurs sens, de leur corps, de leur culture commune, d'un lieu où ils puissent se sentir « chez soi » et où l'agir et le penser, l'imagination et l'action puissent s'épanouir de concert.

J'y reviendrai tout à l'heure dans un long commentaire à *Critique de la modernité*, entre autres, d'Alain Touraine, qui

cyborg. Telles sont les nouvelles figures du sujet ; les seules capables aujourd'hui de communisme », *op. cit.*, p. 20.

1. Cf. Daniel Verrès, *Le discours du capital*, Paris, L'Herne, 1971.

est à bien des égards ce que Max Weber appelait une *Zeitdiagnose*, portrait quasi clinique d'un monde disparate dont les fragments épars ne se laissent unifier par aucun principe ordonnateur. Impossibilité que je n'ai cessé d'éprouver tout au long de ce travail, et que le communautarisme refuse d'assumer. C'est pourquoi, avant d'en venir à la *Zeitdiagnose* de Touraine, j'intercale la digression ci-après sur la différence entre communauté et société, identité culturelle et citoyenneté, monde vécu et Sujet ; bref entre la communauté dont il a été question ici, fondée sur la mise en commun et la coopération auto-organisée, et la communauté unanimiste, exclusive à laquelle, selon la plupart des communautariens, on appartiendrait « constitutivement ».

Digression 1

Communauté et société

Par « communauté » la sociologie désigne usuellement un groupement ou collectif dont les membres sont liés par la solidarité vécue, concrète en tant que personnes concrètes. Leur communauté a un fondement factuel : elle repose sur quelque chose qu'ils reconnaissent chacun avoir en commun avec tous les autres membres, soit qu'ils l'aient *mis* en commun en y voyant leur intérêt commun ou leur bien commun (auquel cas on parlera de communauté associative ou coopérative) soit qu'ils l'aient en commun originellement et de naissance (leur langue, leur culture, leur « pays » ou *Heimat*), auquel cas on parlera de communauté originaire ou « constitutive ».

Dans l'un et l'autre cas, le lien entre les membres d'une communauté n'est pas un lien juridique ni un lien institué, formalisé, institutionnellement garanti, ni non plus un lien contractuel, mais un lien vécu, existentiel, qui perd sa qualité communautaire à partir du moment où il est institutionnalisé, codifié ; car à partir de ce moment il acquiert une existence objective autonomisée qui, pour se perpétuer, n'a plus besoin de l'engagement affectif, de l'adhésion vécue de tous les membres. L'institutionnalisation a précisément pour fonction d'assurer la persistance d'un lien indépendamment de la persistance de l'engagement affectif de chaque

membre : elle transforme l'adhésion vécue en obligations déterminées. La vie commune et les pratiques communes, se réglant « communicationnellement » et intuitivement, le cèdent à une pratique régie par des règles juridiques.

La société, en revanche, est un ensemble trop vaste, différencié et complexe pour que les rapports entre ses « membres » puissent se régler de façon communicationnelle et spontanée. Aussi n'appartient-on pas à la société de la même manière qu'à une communauté. On lui appartient non pas en tant que personne concrète ayant originairement ou coopérativement une vie commune avec les autres, mais en tant que *citoyen*, c'est-à-dire en tant que personne abstraite définie dans son universalité par des droits (et des devoirs) institués, juridiquement formalisés, politiquement garantis par un État. Le citoyen n'est donc pas la personne sujet elle-même, mais seulement la personne juridiquement définie dans son universalité. Il n'y a pas entre les citoyens de communauté concrète et de solidarité vécue immédiate mais seulement une « communauté politique », « détachant des contextes empiriques l'universalité de la personne », et conférant à celle-ci « une identité politique qui n'est pas fondée sur une identité culturelle¹ » – dans les sociétés non totalitaires du moins. La société moderne – celle que Serge Latouche appelle la « grande société² » par opposition aux sociétés tribales – est donc l'Autre de la communauté : elle est « perte ou désintégration de l'intimité communautaire », « dissolution des anciennes communautés [...] par la naissance de l'État-nation³ », c'est-à-dire par la substitution de rapports juridiques entre individus émancipés, aux liens communautaires fondés sur un *ordre* traditionnel qui assigne

1. Jean-Marc Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, t. 2, Paris, Le Cerf, 1991, p. 163, 164.

2. Serge Latouche, *La planète des naufragés*, Paris, La Découverte, 1993.

3. Alain de Benoist, « Communautariens vs. libéraux », *Krisis*, 16, juin 1994, p. 4.

à chacun sa place, règle tous les aspects de la vie quotidienne, y compris les rapports entre époux, entre parents et enfants. La distinction entre sphère publique et sphère privée n'y existe pas.

La « grande société » présente donc un déficit certain de communauté. Ce déficit est partiellement compensé mais nullement atténué par la solidarité abstraite qu'institue et institutionnalise la citoyenneté économique et sociale. La question du rapport entre société et communauté est posée de façon éclairante par Alain de Benoist quand il écrit :

La dissolution des anciennes communautés avait été accélérée par la naissance de l'État-nation, phénomène *sociétaire* [...] que l'on a pu mettre en relation avec l'émergence de l'individu... La problématique communautaire revêt une acuité nouvelle [...] dans la perspective d'un retour à de petites unités de vie collective se développant à l'écart des grands appareils institutionnels, bureaucratiques ou étatiques, qui ne parviennent plus aujourd'hui à jouer leur rôle traditionnel de structures d'intégration. Sous ce dernier aspect, la communauté apparaît comme le cadre naturel d'une démocratie de proximité – démocratie organique, démocratie directe, démocratie de base – fondée sur une participation plus active et sur la recréation de nouveaux espaces publics locaux, en même temps que comme une façon de résoudre le défi majeur lancé par cette fin de siècle : "Comment réussir son intégration et affirmer son identité sans nier la diversité et la spécificité des diverses composantes." S'imposant comme l'une des formes possibles de *dépassemement* de la modernité, poursuit A. de Benoist, la communauté perd du même coup le statut "archaïque" que lui avait longtemps attribué la sociologie¹.

On ne saurait mieux dire, à condition de préciser que la communauté dont il est question dans ces lignes – « petite

1. *Loc. cit.*, p. 4-5. La phrase citée par A. de Benoist est extraite de Chantal Mouffe, « La citoyenneté et la critique de la raison libérale », dans J. Poulain, P. Vermeren (dir.), *L'identité philosophique européenne*, Paris, L'Harmattan-Association Descartes, 1993, p. 101.

unité de vie collective », « démocratie organique », « directe », « de base », « cadre naturel d'une démocratie de proximité » – est celle que Michael J. Sandel appelle « coopérative » et non pas celle qu'il appelle, et A. de Benoist à sa suite, « constitutive ». Elle correspond à la *community* américaine, au sujet de laquelle Leo Löwenthal remarquait qu'aux États-Unis « on pense davantage en termes de petites unités ; unité du voisinage, du lieu où on réside, de la *community*. Le terme *community*, intraduisible dans le vocabulaire européen, est d'une importance décisive dans la vie américaine, car il désigne un champ où des actions continues sont non seulement possibles mais sont exigées de chacun et effectivement accomplies¹ ».

La communauté coopérative peut être pour ses membres une source d'appartenance forte et de sécurité affective ; elle ne peut être, comme l'est la communauté constitutive, une identité forte, immuable. Parce que certains communautariens (et A. de Benoist avec eux) tentent de passer la prééminence de la communauté constitutive en contrebande dans les bagages de la communauté coopérative, il est bon de mieux préciser d'emblée en quoi ces deux formes de communauté se distinguent.

Les membres d'une communauté constitutive appartiennent à celle-ci de naissance, indépendamment de toute adhésion délibérée : par le fait d'avoir été imprégnés par leur éducation familiale, puis scolaire, de références (culturelles, historiques, spatiales, etc.) et de coutumes communes à tous les habitants de leur « pays ». L'appartenance à la communauté constitutive est *antérieure à l'union de ses membres*. De la communauté familiale à la « communauté nationale » (la *Volksgemeinschaft* ou unité d'un peuple, qu'il soit ou non unifié politiquement par un État-nation), en passant par la communauté villageoise, de quartier, de rue, l'appartenance

1. Cité par Otto Kallscheuer dans sa préface à Michael Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Hamburg, Rotbuch, 1992.

communautaire comporte plusieurs degrés et niveaux. Plus elle est originaire dans l'expérience de chaque individu et donc formatrice de sa compréhension de lui-même et des autres, plus l'appartenance à une communauté est un lien fort, habituellement soustrait à toute mise en question : le lien de parenté peut se distendre sans jamais se rompre. De même le village, le quartier où on a grandi ; les liens tissés à l'école avec les enfants du voisinage, tout cela peut rester à jamais l'univers familier où l'on est « chez soi » plus que nulle part ailleurs, lié aux habitants avec lesquels on a cette expérience fondatrice, cette histoire, cet espace en commun : cela précisément que les Allemands appellent *Heimat* et qui est une dimension constitutive de ce que les sociologues appellent « le monde vécu¹ ».

Du fait qu'elle a pour fondement l'expérience commune et des références communes à tous ses membres pour interpréter le monde qui leur est commun, la communauté constitutive est homogène : ses membres lui appartiennent également, quels que soient d'ailleurs leur position dans la société, leur place sur une échelle des valeurs macrosociales, leur choix moral ou politique. On appartient à la communauté juive ou chinoise par exemple par sa seule judéité ou sinité ; on appartient à sa communauté de quartier ou villageoise (à sa *Heimat*, à son union d'anciens combattants, à son association d'anciens élèves) du seul fait d'une expérience ou d'une histoire qu'on a en commun avec ceux qui sont vos « pays », vos « camarades de classe », vos « frères d'armes ». Il est bien évident cependant que dans une société moderne très différenciée les appartенноances communautaires de chaque individu n'épuisent pas sa réalité, ne définissent pas *tout ce qu'il est*².

1. On remarquera d'emblée que l'une et l'autre, la *Heimat* et le monde vécu, peuvent être perdus : on ne les conservera que grâce à la stabilité et à la continuité du mode de vie original, à la permanence des lieux et des paysages, des techniques et des coutumes, des rapports au monde environnant.

2. Michael Walzer : « Si je me sens en sécurité, j'acquerrai une iden-

Mais plus ses liens sociaux sont fragiles et peu nombreux, ou plus sa place dans la société environnante est problématique, si tant est qu'il en ait une, plus le besoin d'identité ou de dignité de l'individu devra se rabattre sur une appartenance le situant *hors du champ social*. Cette *identité non sociale* – biologique, religieuse, territoriale, ethnique – sera chargée de définir l'individu dans son intégralité et sera revendiquée contre la société ambiante comme identité intégrale ne souffrant pas de surdéterminations : comme tout ce que l'individu est, comme tout ce qu'il a à être¹.

Les « intégrismes » ont là leur sens et leur racine : ils fonctionnent comme des substituts d'identité sociale qui protègent l'individu contre les rapports sociaux de compétition et situent son identité sur un terrain abrité contre les valeurs, les pressions, les exigences changeantes de la société ambiante. Se définir biologiquement – par la race, le sexe – ethniquement – par l'appartenance ancestrale origininaire – ou religieusement (par l'obéissance aux commandements divins), c'est être fondé dans ses droits à être comme on est sans avoir à défendre ou à conquérir ses droits dans une société mouvante où nul n'est sûr une fois pour toutes de ce qu'il est et doit être, et où le politique est précisément l'espace laissé ouvert aux conflits, aux changements, aux luttes pour des droits nouveaux².

L'idée de « société communautaire » exprime la nostalgie d'un monde simple, transparent, prémoderne, dans lequel la société fonctionnerait à la manière d'une communauté ori-

tité plus complexe que ne le suggère l'idée de particularisme. Je m'identifierai à plus d'un groupe : je serai Américain, Juif, habitant de la côte Est, intellectuel et professeur... », « Notes on the New Tribalism », *Dissent*, printemps 1992.

1. Cf. dans le remarquable témoignage de Khaled Kelkal dans *Le Monde*, octobre 1995, cette formule : « Je ne suis ni Français, ni Algérien, je suis musulman ».

2. Cf. Dick Howard, « Rediscovering the Left », dans *Praxis International*, janvier 1991 et *Defining the Political*, Londres, MacMillan Press, 1989.

ginnaire : l'appartenance native à cette communauté fonderait à la fois l'identité de chaque membre et ses droits. Ceux-ci n'y dépendent pas de ce qu'on *fait* mais de ce qu'on *est*, de *naissance*. Ce type d'appartenance et d'identité natives a une inévitable connotation raciale. On la trouve confirmée, quoi qu'on en ait, dans les idéologies qui font de l'appartenance native à la « communauté nationale» l'identité déterminante de chacun et la source de ses droits, posés comme *droits natifs, ni politiques, ni économiques, ni sociaux*, dont les allogènes sont exclus. En érigent la naissance, c'est-à-dire l'origine des ancêtres, le «sang» pur des parents en critère fondamental de l'appartenance, de la dignité et des droits de chacun, l'idéologie national-communautaire permet d'escamoter les différences de classe, de fortune, de position sociale et de réprimer les conflits entre dominants et dominés comme des atteintes à l'unité et à la cohésion de la nation ou du peuple.

Autant dire que l'idéologie national-communautaire a une signification radicalement *antipolitique* : aux divisions et aux conflits de la société moderne, elle oppose l'unité de la communauté originale. Elle impute la désintégration de celle-ci à l'influence maléfique d'éléments allogènes (la juiverie internationale, la finance apatride, l'intelligentsia cosmopolite et enjuivée, etc.) et ne peut envisager la restauration de l'unité que par la répression de tout ce qui – pluralisme politique, ethnique, culturel, liberté d'association et d'expression, droit de grève – exprime les conflits politiques, les divisions et luttes sociales. Aucune identité indépendante de l'appartenance native ne sera admise.

Toute conception qui prétend fonder la citoyenneté sur la nationalité et qui confond donc l'appartenance à la société comme entité politique avec l'appartenance à la «communauté nationale» contient le danger de dérives vers un totalitarisme national-communautaire. C'est pourquoi, parmi les communautariens, Michael Walzer, tout particulièrement, insiste sur l'importance qu'il y a à distinguer la société de la communauté, la citoyenneté de la nationalité. Dans un écrit

qui s'applique tout aussi bien à l'Europe, il présente les États-Unis comme une « nation politique de nationalités culturelles. La citoyenneté est disjointe de toute forme de particularisme : du point de vue national, ethnique, racial et religieux, l'État est neutre ». La nation est une « nation de nationalités ».

... Tous les groupes, précisément parce qu'ils sont dispersés et s'interpénètrent, partagent un même espace politique dont la sécurité, la santé, la beauté et l'accessibilité sont des valeurs collectives. Seuls des citoyens peuvent défendre ces valeurs – et seuls des citoyens qui participent à la politique au sens plus large sauront assurer correctement cette défense... Plus les particularismes identitaires de chaque homme et de chaque femme sont prononcés, plus ils doivent se conduire résolument en citoyens. Car c'est ainsi seulement que la nation de nationalités, l'association sociale d'associations sociales acquerra une cohésion malgré la séparation des individus¹.

On aura remarqué que Walzer évite l'expression de « communauté des communautés ». Il appelle « nationalités » les communautés originaires qui « s'expriment au sein de la société civile » et y ont créé « un nombre inhabituel d'organisations se consacrant à la pratique religieuse, à l'aide sociale, à la culture et à la protection mutuelle ». Mais, absorbées à cultiver leurs différences, elles n'ont pas assez « le sens du bien commun », le sens de la citoyenneté².

Ce qui est en question ici n'est rien de moins que le caractère « constitutif » pour l'individu de l'identité communautaire. Si, avec Michael J. Sandel, qu'Alain de Benoist suit sur ce point, on tient que « la communauté est au fondement des choix que [l'individu] effectue, dans la mesure même où elle contribue aussi à fonder son identité » et constitue la personne « dès l'enfance » ; si ce sont « les valeurs et les pra-

1. Michael Walzer, « Für eine Politik der Differenz », *op. cit.*, p. 235, 236. Ce texte est inédit en anglais.

2. *Ibid.*

tiques qui s'expriment [dans la communauté] qui constituent [l'individu] en tant que personne » ; et si donc « la compréhension de soi équivaut à découvrir progressivement en quoi consistent notre identité et notre nature¹ », alors « les attachements et engagements constitutifs » de l'identité personnelle ne font jamais et ne peuvent jamais faire l'objet d'un choix : « La question essentielle n'est pas : "Que dois-je être ? ", "Quel type de vie dois-je mener ? " mais bien : "Qui suis-je ? " ². »

Or si l'on part de cette « question essentielle », on ne parviendra jamais au « sens de la citoyenneté », au sens d'un bien commun avec d'autres communautés ou à une communauté plus vaste que la mienne dans laquelle la mienne est immergée. La question politique, la question du politique ne pourront plus se poser ; pas même sous la forme où A. de Benoist la pose quand il dit :

Le droit à la différence est un principe et n'a de valeur que comme généralisation. En d'autres termes, je peux défendre légitimement ma différence aussi longtemps que je reconnais et respecte la différence des autres. [...] Dès que vous considérez la différence non pas comme quelque chose qui rend le dialogue possible mais comme quelque chose qui valide son refus ; quand par conséquence vous posez la différence comme un absolu..., vous retombez dans le nationalisme tribal³.

Mais le « nationalisme tribal » paraît précisément comme inévitablement « normal » si, avec Sandel, on tient que toute critique, tout jugement, ont pour fondement les valeurs propres à la « tradition » de ma communauté constitutive, valeurs incommensurables avec celles d'autres communautés culturelles. À moins de stipuler que « la reconnaissance et le

1. *Krisis*, op. cit., p. 15-16.

2. *Ibid.*, p. 16.

3. Interview inédite en France donnée par A. de Benoist au journal *Le Monde* en mai 1992 et traduite dans *Telos*, 98-99, hiver 1993-printemps 1994, numéro spécial sur « The French New Right », p. 174.

respect » des valeurs de communautés différentes de la mienne sont une valeur commune aux traditions de toutes les communautés et cultures – stipulation qui constitue un universalisme beaucoup plus outrancier encore que celui que les communautariens dénoncent chez Habermas et Apel – la position de Sandel (et celle de Benoist) conduit tout simplement à considérer comme légitime *que chaque communauté cloisonne son espace de souveraineté et reconnaîsse aux autres communautés le droit, et même le devoir, d'en faire autant.* Les communautés coexistent alors dans un rapport de juxtaposition et d'extériorité, défendant chacune sa position « politiquement correcte » et acceptant chacune que les autres en fassent autant dans l'espace qui leur est propre. Ce qui correspond finalement aux politiques de « purification ethnique ».

Philosophiquement, la position de Sandel équivaut à un relativisme absolu, tous les systèmes de valeur, toutes les traditions et pratiques traditionnelles se voyant reconnaître une égale dignité, et les valeurs et pratiques non enracinées dans une tradition se voyant dénier toute légitimité. La mutilation sexuelle des adolescentes (excision) par exemple devra être considérée comme légitime parce que conforme à une tradition et la défense de l'intégrité de la personne comme illégitime parce qu'incompatible avec la stabilité de l'ordre traditionnel. Le principe guidant les rapports entre communautés sera l'isolement de chacune dans son *right or wrong, my community*, non le dialogue. Le dialogue ne deviendra possible ; la reconnaissance « comme légitime » de l'existence d'une pluralité d'identités constitutives ne pourra avoir « la valeur d'un principe général » et guider les conduites de toutes les communautés, que si celles-ci ont une *culture politique* commune et un espace public commun, espace qui demande à être institué, car il ne naît pas spontanément de la reconnaissance par chaque communauté de la spécificité de l'autre. Par elle-même, cette reconnaissance conduira plus facilement à une pluralité d'espaces publics cloisonnés qu'à un espace public commun.

La pratique du dialogue ne devient finalement possible que si chaque communauté s'élève au-dessus des valeurs constitutives de son identité, prend du recul par rapport à celle-ci et la *relativise* réflexivement comme identité parmi d'autres, c'est-à-dire précisément comme « différence ». L'identité n'a plus alors ce statut quasi ontologique qu'elle a chez Sandel ; elle n'est plus « notre nature ». Entre des individus constitués dans leur être par les valeurs et pratiques de leurs communautés respectives sans pouvoir les choisir ni les mettre en question, on ne voit pas, en effet, comment le dialogue serait possible ni sur quoi il porterait¹. *La valeur du principe général du droit à la différence ne peut être une valeur propre de l'identité communautaire constitutive.* Ce principe peut seulement être *ou bien* une obligation juridique imposée de l'extérieur, par l'État de droit, aux communautés existant dans un même espace politique au sein duquel (c'est le principe de la laïcité) il leur est demandé de mettre leur différence entre parenthèses ; *ou bien* une limitation que chacune s'impose dans l'intérêt de toutes, en considération de *l'espace commun* dans lequel elles ont à exister et qu'il est de leur intérêt commun de traiter comme leur bien commun.

Dans ce dernier cas, elles dépassent le plan communautaire-identitaire vers le plan politique et sociétal où les valeurs et les pratiques ne sont plus déterminées sur la base de l'identité communautaire constitutive mais de choix politiques effectués dialogiquement sur la base de principes, de valeurs et de buts qui présentent une certaine autonomie par rapport aux identités communautaires et conduisent chaque communauté à décoller et à prendre un recul réflexif par rapport à celles-ci. Comme l'écrit Étienne Tassin, « ce n'est pas de l'identité communautaire que peut naître un espace public politiquement organisé mais de l'institution politique

1. Je reviendrai plus longuement sur cette question à propos de Habermas, en montrant l'incompatibilité entre sa conception du monde vécu et celle de la raison communicationnelle.

de cet espace que peut émerger une citoyenneté commune entre les peuples ou entre les communautés¹ ».

L'institution n'est cependant possible, c'est-à-dire n'est acceptée que si elle peut s'appuyer sur ce qu'Alain Touraine appelle « une culture démocratique² » sur le développement de laquelle elle rétroagit positivement. Et la culture démocratique implique précisément que les membres des différentes communautés ne prétendent pas que leur identité culturelle est un « donné » qui les constitue dans leur « nature » et doit seulement être approfondie et non questionnée ou choisie. De fait, dans les « grandes sociétés », comme les appelle Serge Latouche, la communauté originale ne peut être constitutive à elle seule de « qui je suis », car elle est immergée dans un contexte beaucoup plus vaste, dans lequel les valeurs, pratiques et fidélités reçues en héritage ne suffisent pas à m'orienter et à me définir. Les questions qui se posent au citoyen ne peuvent être tranchées conformément aux valeurs, pratiques et traditions héritées qui constituent l'enracinement dans un « monde vécu » stable, soustraites à toute mise en question possible.

Dans un monde mouvant et complexe, toute communauté d'enracinement est obligée de s'interroger sur l'étenue et les limites de la validité que peuvent conserver ses valeurs traditionnelles. Elle est obligée de confirmer ou d'infirmer celles-ci, de les remettre en question ou de les revendiquer réflexivement à la lumière de situations inédites. Et c'est la nécessité pratique de ces choix qui conduira chaque communauté immergée dans un contexte historique en perpétuel changement à se différencier ou à se diviser en tendances, comme l'ont fait toutes les communautés religieuses, notamment, et à donner naissance à des dissidents, des rebelles, des opposants, des résistants, bref à des sujets

1. Étienne Tassin, « L'Europe, une communauté politique ? », *Esprit*, novembre 1991.

2. Cf. Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1993, principalement le chapitre « La politique du sujet ».

qui revendiquent la capacité de juger et de choisir par eux-mêmes : qui revendiquent leur autonomie comme le fondement ultime et nécessaire des valeurs.

Le politique est l'espace spécifique de la tension, toujours conflictuelle, entre les pôles opposés de la communauté et de la société ; ou, en termes habermasiens, entre les pôles du monde vécu et du système ; ou encore, plus profondément, entre le domaine de l'autonomie et celui de l'hétéronomie, c'est-à-dire de la capacité d'autodétermination et d'autorégulation des individus et des groupes, d'une part, et d'autre part des contraintes qui résultent du fonctionnement de la société en tant qu'ensemble d'institutions et d'appareils.

La capacité qu'a une société de changer, d'évoluer, d'agir sur elle-même résulte de la tension entre ces deux pôles et de la rétroaction perpétuelle de l'un sur l'autre. Tout ce qui tend à effacer leur opposition étouffe le débat, les conflits et la réflexion politiques et fait basculer la société soit vers un étatisme bureaucratique et autoritaire de plus en plus figé, soit vers l'étouffant conformisme unanimiste des sociétés intégristes ou national-communautaires.

Digression 2

Alain Touraine ou le sujet de la critique¹

Le problème

Qu'est-ce qui confère à la critique sociale sa vérité et sa légitimité ? Qui critique ? Au nom de quoi ? Qu'est-ce qui distingue une théorie critique vraie d'une quelconque idéologie dénonciatrice ? La question est restée l'un des grands problèmes non résolus de la théorie critique de l'École de Francfort.

Selon la conception initiale de Max Horkheimer, la théorie critique se prémunît contre l'idéalisme moral et les préjugés idéologiques en se développant comme « la dimension intellectuelle du procès historique d'émancipation ». Autrement dit, la critique sociale est fondée et légitimée si sa théorie met au jour la signification vraie et la portée historique des forces et des mouvements sociaux d'émancipation. La théorie doit refléter « scientifiquement » des luttes sociales de libération dans la réalité « préscientifique » desquelles sa vérité a son fondement.

1. La version originale anglaise de ce texte a paru dans le volume que la Falmer Sociology Series a consacré à l'œuvre d'Alain Touraine. Cf. Jon Clark, Marco Diani (eds), *Alain Touraine*, Londres, Falmer Press, 1996.

Cette approche, conforme à celle du matérialisme historique, suppose toutefois que le théoricien soit toujours capable de distinguer les « forces sociales » dont les luttes ont l'émancipation pour but et pour signification historique. Pour les fondateurs de l'École de Francfort il n'y avait là, au départ, aucun problème : l'émancipation, pensaient-ils, ne pouvait avoir qu'un seul acteur : la classe ouvrière ; le procès historique de libération, pensaient-ils, ne pouvait avoir pour ressort principal que la lutte du travail vivant contre son asservissement au travail mort, c'est-à-dire au capital.

Or voici que cet acteur principal se mit à faire défaut : la classe ouvrière se révéla incapable de résister au national-socialisme et au stalinisme. L'éclipse de sa vigueur critique se prolongea, durant la période de croissance et de prospérité fordiste, face aux formes de domination plus subtiles, diffuses et culturelles qu'exerçait le capitalisme « opulent » sur le travailleur-consommateur.

Dans ses formes poststructuralistes plus extrêmes, la théorie sociale en vint à présenter la société comme un système mégamachinique qui, complètement dissocié du monde vécu et des acteurs culturels, se perpétuait en se servant des motivations et des désirs des gens pour parachever son pouvoir sur eux. Selon cette conception, un système déshumanisé produisait une population déshumanisée qui n'était plus que l'instrument dont le système se servait pour se perpétuer. La critique sociale ne pouvait plus s'ancrer dans des conflits et des actions mettant le système en question.

Il faut s'arrêter cependant au travail théorique du plus influent des descendants de l'École de Francfort, Jürgen Habermas, qui entreprit de montrer que la critique sociale peut être revivifiée pourvu que l'on situe son fondement non plus dans la spécificité du travail vivant mais dans l'essence même de l'interaction communicationnelle. La comparaison des approches de Touraine et de Habermas sera particulièrement instructive. Car tous deux rejettent les théories structuralistes ou poststructuralistes, postmodernes ou antimodernes. Tous deux comprennent la modernité comme un

mouvement d'émancipation ; et tous deux constatent le divorce croissant entre les acteurs et le système, les significations subjective et objective. Mais tout en convergeant sur des questions politiques importantes, ils divergent sur des questions théoriques fondamentales.

La modernité : Habermas et Touraine

Tant Habermas que Touraine ont pris la théorie de la modernité de Max Weber pour point de départ d'une réflexion qui la révise et la dépasse tout en conservant les dimensions essentielles. Tous deux comprennent la modernité comme une différenciation des sphères de l'activité et de la vie sociales. Ces sphères (par exemple l'art et la science, l'économique et l'éthique) deviennent de plus en plus indépendantes l'une de l'autre, chacune développant sa logique propre, sa propre approche rationnelle de ses buts spécifiques. Le monde en devient de plus en plus complexe et sa complexité requiert des appareils de coordination et d'administration qui, à leur tour, exigent une formalisation de plus en plus poussée des rapports et des procédures. Le monde culturel se désintègre :

N'avons-nous pas l'impression de vivre dans un monde fragmenté, dans une non-société, puisque la personnalité, la culture, l'économie et la politique semblent aller chacune dans une direction qui l'éloigne des autres ?... Cette dissociation des faits et du sens, de l'économie et de la culture définit au mieux la crise de la modernité. (Touraine, 1992, p. 119, 121.)

Pour Habermas, ce processus de différenciation et de dissociation présente deux faces. D'un côté, la coordination des activités sociales au moyen de « régulateurs » (de ce que Parsons appelle des *steering media* et Habermas *Steuerungsmedium* : l'argent, le droit, les règlements administratifs) « diminue les efforts et les risques » inhérents aux interactions

communicationnelles, rend l'univers social plus prévisible et sûr, dispense les individus d'avoir à dépendre de la bonne volonté et de la bonne foi d'autrui et les émancipe du *pouvoir personnel* auquel ils étaient soumis par les puissants dans les sociétés prémodernes.

De l'autre côté, la coordination des activités au moyen de règles et de régulateurs réduit les possibilités et les occasions de coopération volontaire, « communicationnelle » et diminue le besoin de rechercher l'entente avec autrui.

La réalité sociale se fige en réalité organisationnelle réifiée, par nature indifférente envers la culture, envers la société et la personnalité. Les sphères d'activité organisées de manière formelle se figent en une forme de socialité exempte de toute norme. (Habermas, 1981, t. II, p. 273, 455.)

De plus en plus complexe, le système social échappe à la compréhension intuitive ; coupé des pratiques et de la culture du quotidien, il n'a d'intelligibilité que fragmentaire pour des experts enfermés dans leurs disciplines respectives. Le divorce entre légalité et moralité est manifeste. La culture du quotidien – ensemble de normes, de savoir-vivre et de savoir-faire intuitifs et informels – est dévaluée et compartimentée. « Culture, société et personnalité sont divorcées l'une de l'autre. » « Les significations subjective et objective ne coïncident plus. » « Les rapports sociaux sont dissociés de l'identité des acteurs. » Jusqu'à ce que « des mouvements de résistance » finissent par se développer, dont le but est « de soustraire des champs d'activité organisés de manière formalisée, au pouvoir des régulateurs et de restituer ces "territoires libérés" aux activités coordonnées communicationnellement par la recherche de l'entente et de la compréhension mutuelles ». (Habermas, 1981, t. II, p. 228, 258, 461, 581.)

À première vue, Touraine fait un diagnostic en tous points identique : « Plus une société est moderne, plus elle tend aussi à être réduite à un modèle rationalisateur, à un système

de techniques et d'objets, à une technosstructure ». (1992, p. 281.) « Rien ne peut empêcher... le monde de la production et du pouvoir de s'éloigner de celui de l'individu, de ses besoins, de son imaginaire. » (*Ibid.*, p. 269.) « Il n'existe aucune force supérieure ni même aucune instance d'arbitrage capable de protéger efficacement l'interdépendance entre les deux faces de la modernité... : la rationalisation et la subjectivation. » (*Ibid.*, p. 240, 250.) Il n'est plus possible de penser la « société » comme une « totalité ».

En faisant ressortir les convergences frappantes entre les diagnostics de Habermas et de Touraine, j'ai délibérément ignoré les différences sémantiques qui dénotent de profondes divergences philosophiques. Habermas ne se réfère jamais aux acteurs sociaux comme à des sujets ; tandis que pour Touraine l'acteur et le sujet personnel ne peuvent exister l'un sans l'autre. Habermas remplace l'idée de sujet par celle de « monde vécu » (*Lebenswelt*) et ce dernier fondera chez lui la légitimité tant théorique que pratique de la critique sociale. Habermas se préoccupe principalement des effets destructeurs qu'a sur le monde vécu la complexité croissante de l'environnement social et l'extension des sphères d'activité formalisées et autonomisées au détriment des ressources culturelles qui rendent les individus capables de s'orienter intuitivement dans le monde, de s'entendre et d'interagir communicationnellement. Selon Habermas, les règles de l'échange verbal sur lesquelles repose l'agir communicationnel ont un fondement normatif : elles exigent que l'intercompréhension des individus qui se parlent soit parfaitement transparente et réciproque, exempte de violence, de tromperie et de rapports de domination. L'intercommunication verbale se réfère implicitement à une norme de parfaite compréhension mutuelle entre égaux, bien que, en pratique, elle puisse ne jamais réussir à satisfaire aux exigences de cette norme (voir Habermas, 1983, t. II, p. 53 *sq.*).

Monde vécu et sujet : Touraine contre Habermas

Touraine présente plusieurs objections à cette théorie :

La communication intersubjective ne met pas face à face des individus ; elle est la rencontre de positions sociales et de ressources de pouvoir autant que d'imaginaires personnels et collectifs. Et chaque individu est plus constamment pris dans des rapports de dépendance ou de coopération, que dans des échanges de langage...

Ses rapports sociaux, privés et publics, créent autour de lui une opacité que ne dispersent jamais le débat et l'argumentation... L'individu est séparé de lui-même par des situations organisationnelles et institutionnelles chargées d'obstacles à la formation d'une expérience qui pourrait ensuite s'échanger avec d'autres. (Touraine, 1994, p. 179.)

Autrement dit, pour être à la hauteur de l'essence idéale de toute communication verbale, à laquelle se réfère la *Dis-kursethik* de Habermas, il faudrait que les locuteurs entrent en communication en tant que sujets personnels se dépouillant de leurs rôles sociaux, de leurs positions hiérarchiques, de leurs croyances, préjugés et arrière-pensées inavouées. Or la possibilité d'une telle relation de sujet à sujet est philosophiquement inacceptable pour Habermas, tandis qu'elle est, au contraire, centrale dans la pensée de Touraine.

L'individu n'est pas un sujet par décision divine mais par son effort pour se dégager des contraintes et des règles et pour organiser son expérience. Il est défini par sa liberté et non par ses rôles... On peut appeler Sujet l'individu... qui a combattu contre ceux qui envahissaient sa vie personnelle et lui imposaient leurs ordres. (*Ibid.*, p. 178-179.)

Cette différence de leurs philosophies respectives se traduira inévitablement dans les manières fondamentalement différentes dont Habermas et Touraine comprennent le res-

sor et l'enjeu des conflits sociaux. Pour Habermas, ce n'est pas le sujet luttant pour son autodétermination mais le monde vécu qui résiste aux impératifs sans auteur des appareils économiques, administratifs et techniques.

Les contraintes systémiques instrumentalisent le monde vécu : elles forcent les individus à couler la poursuite de leurs fins propres dans des conduites prédéterminées et des procédures qui leur sont imposées ; elles les obligent à servir des buts ou des intérêts qui leur sont étrangers lorsqu'ils poursuivent leurs propres buts ; elles s'insinuent "dans les pores de l'agir communicationnel" et dépersonnalisent celui-ci, en empoisonnant la spontanéité. (Habermas, 1981, t. II, p. 277-278.)

L'appauvrissement culturel et la fragmentation des rapports quotidiens qui en résultent, « privent la conscience de sa capacité de synthèse », de sa capacité de donner sens et rendent finalement la socialisation impossible. La « reproduction symbolique du monde vécu » entre en crise et, avec elle, la société elle-même, que Habermas définit comme l'« interconnection *systématiquement stabilisée* des actions accomplies par des groupes *socialement intégrés* » ou encore comme un « système remplissant les conditions qui assurent la préservation de mondes vécus socioculturels » (*ibid.*, p. 228).

Mais s'il reste de moins en moins d'espaces à l'agir communicationnel et si, envahi par la logique et les contraintes du système, le monde vécu est empoisonné, colonisé, privé de la capacité de s'autoreproduire selon ses évidences et ses normes propres, comment la raison communicationnelle peut-elle repousser les assauts du système contre le monde vécu ? La crise du monde vécu n'entraîne-t-elle pas inévitablement la crise de la coopération et de l'intercompréhension communicationnelle ? Une critique sociale menée au nom et sur la base de la raison communicationnelle n'est-elle pas, dans ces conditions, une *critique externe* exercée par un sujet – le sociologue – se positionnant en dehors de cette société dans laquelle les mondes vécus

socioculturels sont en voie de désintégration ? Et cette critique ne perd-elle pas alors le fondement dont sa légitimité et sa pertinence dépendaient : c'est-à-dire son ancrage dans la réalité et la pratique sociales ?

Tant qu'on fera dépendre la critique sociale de l'intégrité et de la vitalité du monde vécu (tel du moins que le définit la sociologie), elle risque de rester soit abstrairement théorique, soit pratiquement conservatrice. La définition même que Habermas et, avant lui, Schütz donnent du monde vécu implique que sa résistance et la défense de son intégrité seront nécessairement une défense de la tradition et une résistance au changement et à l'innovation. Pour Schütz, le monde vécu est « le savoir quotidien transmis par la tradition, qui nous fournit les interprétations applicables aux personnes et aux événements de notre environnement immédiat » (Schütz, 1979) ; pour Habermas, il est « le réservoir d'évidences et de convictions inébranlables dans lequel puisent les participants pour leurs processus d'interprétation coopératifs communicationnels », « le réservoir de schémas interprétatifs », le « cadre incontestable dans lequel se posent les problèmes à maîtriser », « le savoir intuitif : comment il faut faire face à une situation, *sur quoi* on peut compter dans cette situation » (*ibid.*, p. 189, 198-199, 205).

À mesure qu'augmente la complexité du système, le monde vécu ne parvient plus à interpréter les événements et à leur faire face. Il devient lui-même un sous-système de plus en plus « provincial ». Ses savoirs, critères, normes, évidences et « convictions inébranlables » ne permettent plus aux individus de s'orienter dans un monde qui échappe à la compréhension intuitive et les placent en porte-à-faux par rapport à lui. On doit alors s'attendre à ce que le monde vécu résiste à la pression croissante des contraintes (incompréhensibles intuitivement) systémiques non pas par une critique et une action rationnelles sur le système, mais en défendant obstinément (« obtusément ») les évidences intuitives, les comportements, conduites et rapports coutumiers, les opinions et façons de penser habituelles, familières, traditionnelles. Le

décalage du monde vécu par rapport à une réalité changée et changeante ne sera pas compris comme une incitation à réviser et réélaborer les certitudes, normes et conduites habituelles – car ce genre de révision exigerait la réflexivité et l'autonomie du sujet – ; il sera expliqué, au contraire, par un complot que les « forces du Mal » ourdiraient contre l'ordre « normal » et « naturel » des choses. Ce ne sont pas les schémas d'interprétation intuitifs qu'on considérera comme étant en porte-à-faux mais la réalité qui les dément. On expliquera intuitivement leur invalidation comme le résultat d'une conspiration de forces occultes et étrangères. Le monde vécu défendra ses « certitudes inébranlables » par une croisade fondamentaliste contre tout ce qui les mine.

Aussi longtemps que leur fondement se situera dans le monde vécu (tel que le définit la sociologie), la critique sociale et l'opposition politique resteront traditionalistes, antimodernes et localistes. C'est là un aspect que Touraine – qui a traité extensivement de la « nostalgie de l'Être » – a bien mis en relief, à la différence des héritiers de la théorie critique.

Cependant, la manière dont Axel Honneth réinterprète la théorie de Habermas innove et renouvelle la théorie critique de façon féconde. Honneth accorde une importance centrale à ce qu'Adorno appelle « le non-identique » (Adorno, 1966) : c'est-à-dire aux activités et relations par lesquelles le sujet refuse de s'identifier à un rôle, à une fonction ou à une utilité sociale (Honneth, 1985, 1994 a, 1994 b). Pour Honneth, le non-identique n'est pas simplement (comme pour Adorno) une dimension résiduelle ; c'est au contraire, dans les sociétés modernes ou postmodernes, une dimension de l'expérience individuelle qui peut devenir centrale et jeter les bases à la fois d'une critique de la société et d'une opposition à la rationalité instrumentale. Le non-identique comprend l'expérience esthétique aussi bien que les relations communicationnelles publiques ou privées telles que l'amour, l'amitié, la tendresse qui toutes refusent par essence de se

laisser utiliser comme moyens en vue de fins autres qu'elles-mêmes.

Plutôt que de se concentrer sur la reproduction communicationnelle du monde vécu, Honneth reporte ainsi son attention sur ce qu'il appelle « les pathologies de la reconnaissance sociale ». Ces pathologies apparaissent quand les individus ne peuvent se faire reconnaître pour ce qu'ils sont, font, ressentent et désirent, quand, autrement dit, il existe un conflit ou une contradiction entre leur expérience de la réalité et les normes sociales en vertu desquelles on peut être reconnu et apprécié. Parce que ces normes ne correspondent plus à la situation réelle, les individus ne peuvent plus correspondre à ce qui est « normalement » attendu d'eux, et ce pour quoi la société est prête à les reconnaître (leur travail et leur profession par exemple) est mis hors de leur portée par le système (par exemple par le fonctionnement du marché du travail, par le chômage de masse) ou même contredit ce pour quoi ils estiment avoir le droit d'être reconnus.

Condamnés à être libres

Il s'agit là, chez Honneth, d'un pas important vers la notion de Sujet telle que la défend Touraine. Pour celui-ci, en effet, le Sujet devient le seul fondement possible d'une critique sociale à la fois effective et légitime lorsque les évidences incontestables, les convictions inébranlables, les rôles sociaux et les identités sont balayés par un processus de désintégration et de bouleversements continuels du tissu social. Les individus ne peuvent plus alors être expliqués ni compris à partir de leur place dans la société, ni par ce que la société attend d'eux ou par ce qu'ils sont habitués à attendre d'elle. Les catégories de la sociologie fonctionnaliste perdent leur pertinence dans une « société réduite à ses changements » (Touraine, 1992, p. 302). Celle-ci n'est plus qu'un espace discontinu et mal maîtrisé, dans lequel des

appareils techno-bureaucratiques ou commerciaux de production, de gestion et de communication réduisent l'individu « à n'être qu'un consommateur, une ressource humaine ou une cible » (*ibid.*, p. 291). « Toutes les formes de fonctionnalisme, qu'elles soient conservatrices ou critiques, sont inapplicables à des situations sociales où la mise en mouvement est au moins aussi importante que la mise en ordre » (*ibid.*, p. 188). Il devient alors impossible de s'identifier avec un rôle social ou un travail. Au contraire, il est demandé aux individus d'être prêts à changer sans cesse : à changer d'emploi, de qualification, de consommations, de mode de vie, de domicile, etc. Leur vie et leurs activités ne sont plus façonnées par les exigences normatives de *l'utilité sociale*. La société n'a plus d'emploi pour une proportion croissante de ses membres. D'une manière ou d'une autre, vie et travail sont dissociés de même que le temps de travail est dissocié du temps consacré par l'individu à la production de soi et à la production de sens.

La vie de l'individu se trouve ainsi de moins en moins dominée par la rationalité instrumentale. À mesure que diminuent la quantité de travail exigée pour la production et la reproduction, des espaces virtuellement illimités deviennent disponibles pour les activités autodéterminées non lucratives et non instrumentales, sans but prédéterminé : activités de soins (y compris de soi et du milieu naturel), relationnelles, d'aide mutuelle, éducatives, artistiques, dans les sphères privée et publique, réseaux auto-organisés de coopération et d'échanges non monétaires. Mais toutes ces activités doivent se développer en s'opposant à la logique des appareils de pouvoir.

Car à mesure que la production matérielle cesse de croître, que l'industrialisme décline et que le temps disponible tend à l'emporter sur le temps de travail, le pouvoir économique et politique se déplace sur des terrains nouveaux. Il ne cherche plus en premier lieu à dominer les individus en tant que producteurs et consommateurs ; il doit maintenant chercher à les dominer aussi dans leur

temps disponible, dans les activités non productives, non matérielles par lesquelles ils se produisent eux-mêmes. Il doit les empêcher de prendre possession du temps libéré par les économies de temps de travail et d'employer ce temps à prendre le pouvoir sur leur existence individuelle et collective. Pour perpétuer son pouvoir, le capital doit mercantiliser, monétariser, professionnaliser des activités (éducatives et ménagères, d'entretien et de réparation, culturelles et sportives, etc.) dans lesquelles s'ancre la capacité des individus et des communautés à se prendre en charge : leur capacité d'autonomie. Le desserrement des contraintes socialisatrices et les possibilités d'une autonomie accrue des personnes doivent alors être présentés comme des vides menaçants dans lesquels des identités de rechange offertes sur le marché par les industries de la mode, de la « communication », de la culture, du divertissement et de la santé éviteront aux individus de tomber.

Ce que Touraine appelle « le conflit central » se déplace ainsi sur des terrains nouveaux. Les stratégies de domination et de pouvoir s'attaquent maintenant aux ressorts les plus intimes de la capacité d'autonomie et tendent à déposséder les individus d'eux-mêmes plus radicalement que ne le faisait l'aliénation de leur force de travail. La critique culturelle du monde de la consommation se rapproche maintenant, pour Touraine, de la critique éthique et politique de la société totalitaire : « Intellectuel ou non, aucun être humain vivant dans l'Occident du XX^e siècle n'échappe à cette angoisse de la perte de tout sens, à l'envahissement de la vie privée, de la capacité d'être Sujet, par les propagandes et les publicités, par la dégradation de la société en foule et de l'amour en plaisir. » (*Ibid.*, p. 192.) La résistance à cette forme de domination va dépendre de la capacité du sujet à défendre son autonomie. C'est cela qui est en jeu dans le « conflit central » de la « société programmée ».

La société programmée

Touraine appelle « programmée » une société « où la production et la diffusion massive des biens culturels occupent la place centrale qui avait été celle des biens matériels dans la société industrielle » (*ibid.*, p. 283) ; notamment la production et la diffusion de connaissances, de soins médicaux, d'informations et d'images de soi par les appareils correspondants. La fonction de ces appareils est d'étendre la rationalisation « de l'administration des choses au gouvernement des hommes ». « Le pouvoir de gestion consiste, dans cette société, à prévoir et à modifier des opinions, des attitudes, des comportements, à modeler la personnalité et la culture. » (*Ibid.*, p. 284.) Le contrôle des productions culturelles dans le domaine de la santé, de l'éducation et des médias devient l'enjeu de conflits plus importants que le contrôle des moyens de production matérielle. L'objet du conflit, dans ces domaines, est « de défendre une certaine conception de la liberté, la capacité de donner sens à la vie contre des appareils conduits par une volonté néo-libérale... par un désir de contrôle social ou par des arguments technobureaucratiques ».

L'hôpital, en particulier, doit-il être une organisation régie par un mélange de logiques professionnelles, financières, administratives, corporatives, ou doit-il être centré sur le malade, de manière que celui-ci ne soit pas seulement un objet de soins, mais aussi un sujet informé, capable de projets et de mémoire, participant au choix et à l'application de ces soins ? Ce débat n'a pas provoqué la formation d'acteurs organisés, de syndicats de malades. Mais il est présent dans tous les esprits et s'exprime souvent à la télévision où les émissions médicales qui obtiennent le plus de retentissement sont celles qui abordent le plus directement le thème de la responsabilité et des droits des malades, qu'il s'agisse d'euthanasie et de soins palliatifs, de

fécondation assistée ou de traitement des grandes maladies. (*Ibid.*, p. 284.)

« Les contestations les plus vives ont aujourd’hui un fondement moral... parce que la domination s’exerce sur les corps et les âmes encore plus que sur le travail et la condition juridique. » (*Ibid.*, p. 286.)

L’individu s’oppose à la logique dominante du système en s’affirmant comme sujet, contre le monde des choses et contre l’objectivation de ses besoins en demandes marchandes. C’est pourquoi l’idée de sujet n’est pas séparable de la société présente, non comme postmoderne mais comme industrielle ou programmée... Déjà se font entendre dans l’opinion publique – pas encore dans la vie politique organisée – de nouveaux conflits et l’appel à la transformation profonde d’une société dont les orientations culturelles sont acceptées par des mouvements sociaux qui s’opposent sur leur mise en œuvre sociale et politique. (*Ibid.*, p. 291-292.)

Redéfinition du conflit central

Dans ses précédents écrits, Touraine définissait le conflit central comme un conflit qui oppose « les dominés aux dominants » au sujet « de l’usage que fait la société de sa capacité d’agir sur elle-même » ; cette capacité étant « l’enjeu central » du conflit. « Les classes luttent pour la gestion des moyens par lesquels la société se produit elle-même. La classe dominée... lutte pour une “réappropriation collective” de ces moyens. » (Touraine, 1984, p. 84, 112-113.)

Ces définitions ont légèrement évolué dans les écrits plus récents de Touraine. Car les « moyens » dont l’utilisation est en question dans le conflit central pénètrent désormais toutes les sphères de la vie. Les dominants et les dominés ne sont plus identifiables comme classes seulement. Le conflit central ne les oppose plus sur une ligne de front centrale. Car la domination est désormais globale et « contre une domina-

tion globale la résistance ne peut être limitée à un rôle social ; elle n'a d'importance que si elle mobilise une collectivité tout entière » (*ibid.*, p. 257). Le front est partout et les acteurs ne peuvent être identifiés selon les catégories habituelles de la sociologie. Car la signification des conflits et leur enjeu ne deviennent intelligibles que si l'on adopte comme « principe central » le point de vue du Sujet rejetant « les images de lui-même que la société lui impose ». Inversement, l'existence du Sujet « ne devient intelligible qu'à travers la recherche herméneutique de l'unité et de la diversité inséparables de toutes les déchirures de l'ordre établi, de tous ses appels à la liberté et à la responsabilité » (Touraine, 1992, p. 333).

C'est la fin de l'objectivisme et du scientisme sociologiques. Car le sujet ne peut être mis au jour, identifié et déchiffré avec les méthodes empiriques d'une sociologie positiviste. Il est, dit Touraine, « un principe non social », un point de départ originaire se fondant et se créant lui-même, non un point d'arrivée. Il ne peut être découvert et compris à travers ses affirmations de soi-même que par des sociologues qui sont, se comprennent et s'affirment eux-mêmes comme sujets. Le sociologue doit par conséquent se placer du côté des acteurs-sujets, à l'intérieur de leurs mouvements, comme participant-analysant, et « considérer les membres du groupe non comme objets d'une étude mais comme porteurs d'un sens de leur action qu'il s'agit de rendre le plus conscient possible en le dégageant des pressions de l'idéologie et du jeu politique... Les chercheurs, qui se gardent à la fois d'une attitude d'observation neutre et d'une identification au groupe, se font les représentants [du] sens le plus élevé possible de l'action étudiée. Si ces hypothèses sont reprises par le groupe lui-même, qui passe alors du côté de l'analyse..., et si elles apportent dans la vie du groupe plus d'intelligibilité, c'est qu'elles sont pertinentes ». (Touraine, 1982, p. 14-15.)

L'approche théorique et la méthode pratique de Touraine impliquent deux préalables qu'il importe de dégager :

1. Les mouvements sociaux auxquels la méthode de Touraine (« l'intervention sociologique ») est applicable doivent vouloir des transformations profondes de la société. Ils doivent vouloir obtenir ces transformations par des actions conduites *au sein* de cette société et de ses orientations culturelles, en dirigeant sa « capacité d'agir sur elle-même » contre les intérêts et la logique des forces dominantes. Cela suppose évidemment que la société ne soit ni totalitaire ni dictatoriale, mais ouverte à des changements. Cela suppose aussi que « les moyens par lesquels la société agit sur elle-même » puissent être utilisés à des fins qui diffèrent de celles des forces dominantes ou même les contredisent : ils doivent, en particulier, pouvoir servir à défaire l'emprise de celles-ci sur la société.

L'ambivalence ou la « neutralité » des moyens par lesquels les sociétés modernes agissent sur elles-mêmes ne signifient toutefois pas qu'ils peuvent tous servir indifféremment à des fins de libération ou de domination. Les technologies, en particulier (auxquelles Touraine prête trop facilement une neutralité qu'elles sont loin de toujours posséder) sont souvent conçues délibérément pour renforcer la domination du capital sur le travail ou des intérêts commerciaux sur le consommateur. C'est pourquoi un des buts les plus importants des mouvements sociaux dans lesquels syndicalistes, écologistes et mouvements des consommateurs unissent leurs forces, est de soumettre les choix technologiques à des évaluations et à des débats publics contradictoires.

C'est cependant un aspect plus fondamental que Touraine cherche à faire ressortir. Il ne se lasse pas d'insister que les sociétés modernes ne sont pas des *ordres sociaux* ni des totalités systémiques fermées. Divisées de l'intérieur par les conflits entre une pluralité de valeurs, de rationalités et de finalités, elles sont structurellement capables d'évolution et de changements réalisables par des actions menées *de l'intérieur* d'elles-mêmes. Elles ne sont pas des structures totalitaires qu'il faudrait renverser et carrément détruire. Et de fait, les groupes intégristes – qu'ils soient religieux, racistes,

deep ecologist, ethniques ou léninistes-maoïstes — qui combattent la société moderne de l'extérieur comme une incarnation du Mal, ne combattent pas un système fermé au nom de la liberté, mais une modernité inachevée et une liberté imparfaite au nom d'un ordre social « naturel » totalement intégré. Touraine est un réformiste déclaré ; il considère la révolution comme un projet prémoderne qui ne peut aboutir qu'à des régimes totalitaires (Touraine, 1984, p. 316-327).

2. Les mouvements sociaux auxquels la méthode de l'« intervention sociologique » peut s'appliquer doivent être (au moins potentiellement) des mouvements d'émancipation. Leurs acteurs doivent se comprendre ou, au moins, être potentiellement disposés à se comprendre comme des sujets luttant pour leur autonomie. Car seuls des sujets se comprenant en tant que tels accepteront d'examiner réflexivement leurs motivations et le sens de leur action. Il serait extrêmement difficile ou carrément impossible d'étendre la méthode de Touraine à des mouvements ou à des groupes dont les membres sont mus par la passion *d'être*, c'est-à-dire de ne pas *exister* en tant que sujets et de fuir leur liberté — comme le montrait Fromm dans sa remarquable analyse de l'idéologie national-socialiste (Fromm, 1942) — en se voulant les instruments et les serviteurs de quelque volonté, nécessité, vérité ou essence surhumaine qui, par définition, ne peut être contestée, analysée, interprétée. Du point de vue du sujet, l'idéologie de ce genre de mouvements ou de groupes reflète la capacité du sujet de *renier sa propre existence*, *y compris ce reniement lui-même* (ce qui est l'exacte définition que Sartre donne de la mauvaise foi [Sartre, 1943]), en s'abritant derrière un système impénétrable, parfaitement organisé, d'arguments, de dogmes et de vérités sacrées dont toute contestation doit être punie comme sacrilège. Les fanatiques et les dogmatiques refusent de comprendre et d'être compris — ils veulent être redoutés et respectés — car qui-conque cherche à les comprendre leur accorde une existence de sujets que, précisément, ils refusent. Si une personne réuss-

sit à nouer une conversation avec un fanatique isolé et, le comprenant, l'amène à se comprendre lui-même comme « porteur du sens de ses actions », son système de certitudesendra à s'effondrer. La raison communicationnelle de Habermas se révèle ici, une fois de plus, inséparable de l'autonomie et de la capacité réflexive du sujet de Touraine.

L'approche de Touraine lie donc indissociablement la critique sociale et la capacité du sujet à se comprendre lui-même. *La source et le fondement de la critique sont le Sujet lui-même* et la tâche du sociologue est *d'élever au plus haut niveau possible la compréhension de soi réflexive du sujet*. L'évidence n'est plus – comme dans le « monde vécu » – fondée dans et légitimée par la tradition et les certitudes transmises comme incontestables. Elle est maintenant fondée dans la compréhension qu'ont les acteurs-sujets du sens et de la réalité de ce qu'ils combattent et de ce pour quoi ils luttent. C'est là, à mon avis, la seule solution convaincante au dilemme de la Théorie critique. Chez Touraine, le sujet de l'émancipation et le sujet de la théorie sont tendanciellement réconciliés et se reconnaissent réciprocument comme les dimensions complémentaires d'une même pratique.

Touraine en viendra par conséquent à rejeter et à subvertir la sociologie classique et sa prétention d'expliquer l'individu comme produit d'une société considérée comme étant, « en dernière analyse », le seul « véritable » sujet. Les passages suivants sont particulièrement significatifs à cet égard.

La fin de « la » sociologie

Pour Touraine, « l'histoire centrale de [la modernité] est celle du passage des luttes du sujet contre l'ordre sacré, lutte dans laquelle il s'était fait l'allié du rationalisme, à une autre, celle du sujet contre les modèles rationalisateurs » (Touraine, 1992, p. 273). Parce que « la rationalisation est plus forte-

ment liée à l'action des forces dirigeantes », c'est-à-dire de l'industrie et de l'État, « la défense du sujet se heurte avant tout au positivisme et au technicisme de la société moderne, de ses appareils de gestion et de contrôle » (*ibid.*, p. 281, 282). « Le sujet est toujours un *mauvais sujet*, rebelle à la règle et à l'intégration, cherchant à s'affirmer, à jouir de lui-même, et c'est par la résistance au pouvoir – dans la résistance aux appareils voire à *la société comme appareil total* – qu'il transforme cette affirmation de soi en volonté d'être sujet. » (*Ibid.*, p. 319.)

Le sujet « ne peut se manifester et agir qu'en luttant pour sa libération, et aussi en élargissant un espace où le désir et la loi ne soient pas contradictoires... Il se constitue dans la lutte contre l'*anti-sujet*, contre les logiques d'appareil, surtout quand celles-ci deviennent des industries culturelles » (*ibid.*, p. 317, 324). « Le Sujet ne se définit et ne se construit que comme acteur de mouvements sociaux. » (*Ibid.*, p. 415.)

L'insistance de Touraine sur le caractère conflictuel des actions qui tout à la fois révèlent l'existence du sujet et la produisent réflexivement, prend pour cible les théories fonctionnalistes et systémistes, d'une part, et, d'autre part, les interprétations individualistes et égocentriques pour lesquelles le sujet ne s'intéresse qu'à son image, est obsédé par son « identité ».

« La sociologie s'est constituée en... définissant le Bien par l'utilité sociale des conduites observées... Le Bien [était] la contribution d'un acteur – ou mieux, d'un organe – au fonctionnement du corps social... L'individu était donc défini par ses statuts, auxquels correspondaient des rôles qui sont des attentes de comportement de la part d'autrui. » On attendait de lui qu'il remplisse son rôle « conformément à des modèles inscrits dans la loi, le contrat collectif et surtout l'état des mœurs et des idées » (*ibid.*, p. 405).

En prenant la fonctionnalité (l'utilité sociale) pour critère du bien, la sociologie fonctionnaliste ne pouvait être que conservatrice et élitiste. Elle rejettait de son champ de recherche les « êtres non rationnels, femmes, enfants, tra-

vailleurs, colonisés, dont la légitime révolte est au point de départ de notre réflexion. » (*Ibid.*, p. 364.) « Le genre de sociologie que ce livre attaque prend l'utilité sociale... comme critère de moralité et se réfère aux formes de comportement qui bouleversent l'ordre des choses comme marginales ou déviantes. » Se prétendant « plus positive ou plus empirique parce qu'elle ne voudrait connaître que le Moi et le Soi, tout en niant le Je », elle « se place activement dans le champ des forces de contrôle socioculturel et idéologique qui maintiennent l'emprise du système sur les acteurs, remplacent le sujet par l'individu consommateur de biens et de normes, et l'historicité par la reproduction des valeurs, des normes et des formes d'organisation établies. La référence au sujet... est un principe central d'analyse de toutes les manifestations de la vie individuelle et collective. » (*Ibid.*, p. 326.) Elle seule permet à « beaucoup des meilleurs sociologues » de percevoir « la rupture de la correspondance entre système et acteurs », entre institutions et individus et de voir que « ce qu'on appelle intégration sociale peut être réinterprété comme le contrôle exercé par [les] centres de pouvoir sur des acteurs sociaux de plus en plus manipulés » et qui s'affirment comme sujets en défendant leur liberté « contre une société trop organisée. » (*Ibid.*, p. 406-407.)

Par un complet renversement des perspectives, « le respect du sujet est aujourd'hui la définition du bien... Le mal est la domination de l'homme sur l'homme et sa transformation en un objet ou son équivalent monétaire » (*ibid.*, p. 268.) « Si la sociologie ne prend pas le parti du sujet contre la société, elle se condamne à devenir un instrument idéologique au service de l'intégration sociale. » (*Ibid.*, p. 323.)

Le Je contre le Soi

Le rejet de toutes les formes de sociologisme se manifeste le mieux dans l'insistance et la vigueur que met Touraine à distinguer le Sujet du Soi (*self*) et le Je du Moi. « La nor-

malisation et l'objectivation de l'homme produisent le Soi (*self*) tandis que le Je se constitue par la résistance à des centres de pouvoir perçus comme répressifs. » (*Ibid.*, p. 196.) De même que Sartre montrait (Sartre, 1936, 1943) que le Soi et le Moi étaient des « objets psychiques » constitués par un sujet qui se renie dans l'effort d'*être* pour soi-même l'Autre qu'il est pour les autres, de même Touraine montre que le Moi et le Soi sont construits « du dehors » par les « rôles sociaux. » (*Ibid.*, p. 268.) Le Soi est « défini par les attentes des autres et contrôlé par des règles institutionnelles. » (*Ibid.*, p. 267.) Le Sujet, au contraire, n'existe comme tel que lorsqu'il reconnaît « la non-correspondance des rôles sociaux, des images de moi que donne ou que m'impose la société, et de mon affirmation de moi comme sujet créateur de sa propre existence. » (*Ibid.*, p. 317.) Ce ne sont plus « les discours moralisateurs de ceux qui ne parlent que d'intégration sociale » mais « la non-appartenance..., la capacité de se décaler par rapport à ses propres rôles sociaux... et le besoin de contester qui font vivre chacun de nous comme sujet. La subjectivation est toujours l'opposé de la socialisation... mais à condition de ne pas s'enfermer dans une contre-culture de la subjectivité et de s'engager, au contraire, dans la lutte contre les forces qui détruisent activement le sujet. » (*Ibid.*, p. 317-318.)

On est très loin ici du souci de « l'identité ». La conception du sujet que défend Touraine s'apparente à la conception du « non-identique » chez Honneth. Touraine montre que l'amour et l'amitié sont des expériences essentielles pour l'apparition du sujet, puisque le sujet s'y engage « au-delà de ce qui est permis ou interdit ». Le rapport amoureux est trop absolu pour être d'ordre seulement social ; il conduit l'individu à « écarter les déterminismes sociaux », à « inventer une situation au lieu de s'y conformer », à « s'éloigner des conduites de consommation et d'adaptation. » (*Ibid.*, p. 263-264.) L'amour et l'érotisme sont dépourvus de fonctionnalité sociale. D'où leur importance centrale pour la modernité.

À la différence de l'individu de Giddens, préoccupé par son identité, dont les activités visent non pas à changer ou à inventer mais à perpétuer réflexivement une image de lui-même conforme au « Soi idéal » (*the ideal Self*), c'est-à-dire au « Soi que je veux être » (*the Self I want to be*, Giddens, 1991, p. 52), le sujet de Touraine est un « dissident, un résistant » (*ibid.*, p. 306) qui, aux antipodes du « souci de soi », défend la liberté contre le pouvoir et cherche avant tout à devenir un acteur, capable de transformer une situation. Parce que son projet n'est pas ce que Sartre décrivait (à propos du sérieux, notamment) un projet d'*être*, mais un appel à la liberté qui conteste la logique des systèmes, le sujet est « ce qu'il y a de moins social dans l'individu humain » (*ibid.*, p. 254) : ce qui peut et doit fonder notre résistance au pouvoir social, tout particulièrement dans la « société de consommation ».

À moins d'entendre le terme « identité » comme un synonyme impropre d'« autodétermination de qui je suis », le souci d'« acquérir une identité », d'« être quelqu'un » fait le jeu des industries culturelles qui prospèrent par l'offre d'une variété de modèles et d'éléments que les individus peuvent utiliser pour se construire une « identité », pour se fabriquer une « image ». « Le langage des propagandes et des publicités tend constamment... à imposer l'idée que l'organisation de la société répond à des besoins, alors que c'est cette organisation qui construit des besoins... conformes aux intérêts du pouvoir. » (*Ibid.*, p. 271.) Les centres de pouvoir s'ingénient à créer des consommateurs, des électeurs et des publics, non à répondre à des demandes et à des besoins qui s'expriment spontanément. S'ils ne se construisent pas eux-mêmes comme sujets, les individus seront déterminés dans leurs comportements par des centres de décision qui prévoient ce que les gens vont et doivent aimer, demander, acheter, y compris l'image d'eux-mêmes qui pourra leur être vendue. Le consommateur est lui-même une marchandise produite par les industries du « marketing » et de la « communication », une marchandise achetée par et vendue

aux fabricants qui cherchent à conserver ou à agrandir leur part de marché. La demande est fabriquée, la consommation est socialement redéfinie, l'image de soi du consommateur lui est vendue comme un constituant intrinsèque de la valeur d'usage de la marchandise. « Jamais dans une société qui se définit par ce qu'elle fait (*achievement*), les statuts transmis (*ascribed*) n'ont eu autant d'importance », remarque Touraine (*ibid.*, p. 347) ; et jamais l'emprise des centres de décision sur l'expérience vécue des individus et des groupes n'a été aussi grande. « Le champ des interventions organisées de la société dans la vie des individus s'élargit sans cesse, ce qui est le plus privé se trouve à son tour incorporé dans la vie publique. Les rapports et les conflits sociaux... s'étendent à la consommation, donc à l'ensemble de la culture et de la personnalité. » (*Ibid.*, p. 347.)

Il est vrai que – comme le note Giddens en employant une formule sartrienne – dans la société moderne en voie de décomposition, l'individu « n'a d'autre choix que de choisir » (Giddens, 1991, p. 81). Mais ce choix a beaucoup de chances d'être trivial plutôt qu'autonome – d'être un choix entre différentes marques et différentes images préfabriquées de soi – à moins que le sujet ne choisisse l'autonomie dans laquelle il est précipité, ne découvre derrière l'idéologie dominante du « libre choix » des relations de pouvoir et de dépendance, d'agressivité et de rareté, et ne refuse les images, rôles, identités offerts par le système comme sans rapport avec ses aspirations et désirs propres.

C'est précisément cette auto-affirmation du sujet qu'explore Rainer Zoll dans sa recherche sur le changement de l'attitude des jeunes envers le travail et les rôles sociaux (Zoll *et al.*, 1989). Au sujet de « la variété et de la richesse sans précédent des possibilités offertes à leur choix », les jeunes déclarent qu'aucun des choix qui leur sont proposés « n'a assez de consistance et de sens pour mériter qu'on s'y engage. Aucun ne pourrait justifier qu'on s'y identifie ».

Ce que la sociologie décrit souvent comme une quête et un besoin d'identité se révèle ici être une quête et un besoīn

de sens toujours frustrés, l'identité en étant plutôt un substitut. Car seul un sujet peut créer du sens. Des communautés ou des ordres sociaux fortement intégrés, mobilisés, hiérarchisés peuvent cependant fournir à leurs membres des identités et leur épargner la peine de créer du sens par eux-mêmes.

Mort de la société

Dans les sociétés hyper-modernes, ce qui manque, ce ne sont donc pas les possibilités d'acquérir une identité conforme au « Moi que je veux être » ; ce qui manque, ce sont les activités chargées de sens par lesquelles les individus pourraient produire des rapports sociaux libres fondés sur la reconnaissance mutuelle, et se produire comme sujets de leurs actes. Cár lorsqu'on ne peut se définir par ce qu'on *fait*, tout ce qui reste, c'est de se définir par ce qu'on *est* : « Celui qui n'est plus défini par son activité se construit ou se reconstruit une identité à partir de ses origines ». (Touraine, 1992, p. 214.) Ce que Giddens appelle justement « le remplacement de rapports sociaux par des systèmes abstraits » (Giddens, 1991, p. 209) engendre des « systèmes sans acteurs » et d'impuissants « acteurs sans système » (Touraine, 1992, p. 225). Cherchant refuge dans le sein protecteur de leur communauté ethnique-culturelle, ils rejettent une modernité qu'ils ne voient que de l'extérieur et qui ne leur offre pas d'avenir. Culturalisme, racisme, intégrisme sont les conduites chargées de ressentiment agressif par lesquelles les victimes des appareils de pouvoir cherchent à préserver une forme ultime d'appartenance, de sécurité affective et d'estime d'eux-mêmes contre la logique abstraite du marché, de l'argent et du profit. Le prix qu'il leur faut payer pour cette sécurité est la soumission totale aux traditions, aux rites et aux chefs de leur communauté, le renoncement total de l'individu à exister par lui-même.

Touraine en vient par conséquent à insister sur la néces-

saire complémentarité de la liberté-sujet et de la communauté-sujet, de la rationalisation et de l'identité culturelle. Le sujet comme liberté est inséparable de « la rationalisation qui le protège contre une socialisation étouffante » (*ibid.*, p. 353), d'une part, et de l'enracinement culturel, d'autre part, grâce auquel il ne pourra être réduit à n'être qu'un consommateur manipulé ou un producteur performant. Les « deux faces complémentaires du sujet » doivent toujours être présentes si le sujet doit pouvoir résister aux deux modes de destruction qui le menacent : la destruction d'ordre technique et la destruction d'ordre religieux. La « raison critique » protège la liberté personnelle contre l'immobilité communautaire. Mais la *combinaison* de ces deux dimensions du sujet ne signifie point qu'elles puissent être *réconciliées* et moins encore unifiées. Les valeurs de la rationalité et de la spécificité culturelle s'opposent et leur conflit ne peut être supprimé. La tension entre communauté et système, entre le sujet comme « être de désir » et le sujet comme agent de rationalisation, cette tension est essentielle à la modernité. Elle engendre « un vide au cœur de la société » et ce vide doit être préservé, car il est l'espace d'indétermination dans lequel les débats, délibérations et choix politiques peuvent avoir lieu au sujet de la meilleure manière d'équilibrer les deux dimensions de la modernité (Touraine, 1994, p. 171-174).

« La modernité écarte l'idée de société, la détruit, la remplace par celle de changement social. » « La vie sociale doit être comprise comme action et donc comme mouvement, de sorte qu'elle est l'ensemble des rapports entre les acteurs du changement. » (Touraine, 1992, p. 255-256.) Il ne peut pas y avoir de démocratie en l'absence de sujets décidés et capables de se servir de cette tension pour repousser à la fois le pouvoir des appareils et l'obsession de l'identité, de manière à agrandir l'espace dans lequel ils puissent combiner librement les « fragments éclatés de la modernité » et tisser entre ceux-ci (entre l'Éros, la nation, la consommation et la production) « un réseau de rapports complémentaires et

antagonistiques » (Touraine, 1994, p. 263). « L'ordre démocratique doit être redéfini comme la combinaison, hors de tout principe unificateur, des logiques internes des systèmes sociaux particuliers et de l'autoproclamation du sujet. » « La séparation de l'acteur et du système, du citoyen et de l'État apparaît comme la seule réponse aux menaces totalitaires d'un côté, au régime du marché néo-corporatiste ou libéral de l'autre. » (*Ibid.*, 159.)

Ces définitions s'appliquent parfaitement, à mon sens, au mouvement social en gestation qu'est la nébuleuse des groupes, coordinations parasyndicales, élus locaux, intellectuels militants, travailleurs sociaux, associations religieuses, associations de retraités et de chômeurs qui veulent voir au-delà de la société salariale en voie de décomposition et luttent pour une alternative comportant moins de marché, moins d'État, plus de socialité auto-organisée sur la base d'un usage différent d'une des ressources sociales les plus importantes : le temps rendu disponible par les mutations techniques. L'importance de ce mouvement réside dans sa manière de combiner rationalisation et subjectivation.

Au nom du sujet comme raison, il rejette une gestion capitaliste qui utilise les accroissements de la productivité de manière à leur faire produire la baisse des salaires, la détérioration des conditions de travail et de vie, le développement d'un prolétariat d'indigents, de chômeurs, de sans-abri, d'un côté, et de l'autre l'explosion des profits, de l'enrichissement des plus riches et du luxe le plus somptueux. Au lieu de servir à faire disparaître la pauvreté, le stress et le travail épuisant, les économies de temps de travail servent à renforcer la domination que le capital exerce, à travers la logique de marché, sur tous les aspects de la vie. Refusant les raisonnements antimodernes des droites qui voudraient réduire les salaires de manière qu'un plus grand nombre d'actifs se partage la masse salariale décroissante que distribuent les activités productives, le mouvement demande que la richesse socialement produite de même que le travail socialement nécessaire soient redistribués de manière que tous

puissent travailler de moins en moins tout en étant assurés d'un revenu convenable.

Cette rationalisation est demandée au nom du sujet comme liberté. Son but est de « refouler le pouvoir des appareils ». Le mouvement promeut des pratiques, des conceptions et des valeurs qui esquisSENT une alternative à la société salariale : celle d'une « société de la multiactivité » dans laquelle le temps devenu disponible permet le développement de réseaux auto-organisés de coopération volontaire et d'autoproduction, ainsi que l'autodétermination et l'autolimitation des besoins de consommation ; où l'équilibre entre donner et partager, d'une part, vendre et acheter, d'autre part, entre auto-activités et travaux fonctionnellement spécialisés se déplace en faveur des activités soustraites à la logique des marchés et des systèmes ; où chacun mènerait de pair plusieurs vies – comme citoyen, producteur, personne privée, membre d'une communauté, d'associations, de coopératives – et les combine par le « travail sans fin mais heureux de construction d'une vie comme une œuvre d'art faite de matériaux disparates ». (Touraine, 1992, p. 258.)

La société dispensatrice d'identités, de places et d'appartenances n'existe plus. Comme l'écrit Jean-Marie Vincent (1987, p. 19-20) :

Nous devons abandonner l'idée de relations parfaitement harmonieuses entre individus, groupes et société... La société n'est rien d'autre qu'une constellation de groupes, de réseaux d'interaction et de normes mouvantes, et elle ne semble unifiée qu'en raison de la domination d'appareils pratico-techniques de valorisation ou du pouvoir d'État. Ce qu'il nous faut rechercher est une socialité variable et différentielle résultant d'une profusion de communications et de séquences d'activité en perpétuel renouvellement, permettant aux individus un réel cumul d'expériences, l'élargissement de leurs horizons et la transformation permanente d'eux-mêmes.

Le but du sociologue, selon Touraine, doit être de déchiffrer le sens « des conflits sociaux et des formes d'action politique qui se réorganisent sous nos yeux » ;

de dégager le sens non seulement d'idées nouvelles mais de pratiques de tous ordres, individuelles et collectives, qui manifestent les enjeux, les acteurs et les conflits d'un monde nouveau. À côté des conduites stratégiques tournées vers le conflit et la puissance, notre monde est plein d'utopies libératrices, de défenses communautaires, d'images érotiques, de campagnes humanitaires, de recherches du regard de l'autre, fragments dispersés de l'invention d'un Sujet qui est raison et liberté, intimité et communauté, engagement et dégagement... N'est-il pas temps... de reconnaître l'espace et le temps dans lesquels apparaissent déjà de nouveaux acteurs sociaux, une nouvelle culture, de nouvelles expériences vécues ? (Touraine, 1992, p. 426).

Références

- ADORNO Th. W., *Negative Dialektik*, Frankfurt-am-Main : Suhrkamp, 1970 ; trad. par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978.
- FROMM E., *Escape from Freedom*, New York, Rinehart, 1942.
- GIDDENS A., *Modernity and Self-Identity : Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1991.
- HABERMAS J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt-am-Main : Suhrkamp, 1981 ; t. II, trad. par J.-L. Schlegel, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.
- , « Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm », dans *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt-am-Main : Suhrkamp, 1983.
- HONNETH A., *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1985.
- , « Von der Aktualität des Adornoschen Denkens. Ein Gespräch mit Axel Honneth und Ernst Schiller », *Links*, 7 août, 1994 a, p. 27-31.
- , « Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie », dans C. Görg (ed.), *Gesellschaft im Übergang*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1994 b.
- SARTRE J.-P., « La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique », *Recherches Philosophiques*, IV, Paris, Boivin, 1936.
- , *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- SCHÜTZ A., LUCKMANN Th., *Strukturen der Lebenswelt*, I, II, Frankfurt-am-Main : Suhrkamp, 1979.
- TOURAINE A. (dir.), *Mouvements sociaux d'aujourd'hui. Acteurs et analystes*, Paris, Éditions Ouvrières, 1982.
- , *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984.
- , *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
- , *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1994.
- VINCENT J.-M., *Critique du travail*, Paris, PUF, 1987.
- ZOLL R. (ed.), *Nicht so wie unsere Eltern. Ein neues kulturelles Modell ?*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989.

Table

Introduction	11
I. De l'État social à l'État du capital	21
1. <i>Le grand refus</i>	23
2. <i>L'Exode du capital</i>	26
3. <i>La fin du nationalisme économique</i>	30
4. <i>La mondialisation a bon dos</i>	32
5. <i>La résistible dictature des marchés financiers</i>	36
6. <i>Le mirage chinois</i>	42
II. Derniers avatars du travail	49
1. <i>Post-fordisme</i>	51
2. <i>Uddevalla</i>	60
3. <i>L'asservissement</i>	65
4. <i>Autonomie et vente de soi</i>	70
5. <i>Le travail qui abolit le travail</i>	77
6. <i>Métamorphoses du salariat</i>	81
7. <i>Tous précaires</i>	89
III. Le travail désenchanté	93
1. <i>Le mythe du lien social</i>	95
2. <i>Génération X ou la révolution sans voix</i>	101
3. <i>Inversion des valeurs, retard du politique</i>	108
4. <i>Socialiser ou éduquer ?</i>	113

IV. Sortir de la société salariale	121
1. <i>La multiactivité, enjeu de société</i>	123
2. <i>Voies de sortie</i>	131
1. Garantir le revenu	134
<i>Défense de l'inconditionnalité</i>	140
<i>Au-delà de la « loi de la valeur »</i>	145
2. Redistribuer le travail, libérer le temps	152
<i>Changer le travail</i>	158
3. Changer la ville	161
<i>SELS, LETS, Cercles de coopération</i>	165
<i>Retour au politique</i>	175
Épilogue	179
Digression 1 : Communauté et société	185
Digression 2 : Alain Touraine ou le sujet de la critique	199
<i>Le problème</i> , p. 199. – <i>La modernité : Habermas et Touraine</i> , p. 201. – <i>Monde vécu et sujet : Touraine contre Habermas</i> , p. 204. – <i>Condamnés à être libres</i> , p. 208. – <i>La société programmée</i> , p. 211. – <i>Redéfinition du conflit central</i> , p. 212. – <i>La fin de « la » sociologie</i> , p. 216. – <i>Le Je contre le Soi</i> , p. 218. – <i>Mort de la Société</i> , p. 222.	

