

Daniel Bensaïd

Travail et bombance

Avec la «fin du travail», l'accompagnant en avalanche, les fins du combat de classe, du projet d'émancipation, du socialisme, du marxisme... Tout ça à précipiter dans un XIX^e désuet. Vive le XXI^e siècle ! Et si, au contraire, tout, de ce qui se passe et se débat, actualisait comme jamais les visions prophétiques de Marx... Et de Lafargue !

«Rien ne fut plus corrupteur pour le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans le sens du courant. Il tint le développement technique pour le sens du courant. De là, il n'y avait plus qu'un pas à franchir pour s'imaginer que le travail industriel représentait une performance politique. Avec les ouvriers allemands, sous une forme sécularisée, la vieille éthique protestante de l'ouvrage célébrait sa résurrection [...]. Cette conception du travail ne s'attarde guère à la question de savoir comment les produits de ce travail servent aux travailleurs eux-mêmes aussi longtemps qu'ils ne peuvent en disposer. Il ne peut envisager que le progrès de la maîtrise sur la nature, non les régressions de la société.»

Walter Benjamin

1/ André Gorz, *Misère du présent, richesse du possible*, Galilée, 1997, p. 97.

2/ Dominique Méda, *Le Travail, une valeur en voie de disparition*, Aubier 1995, p. 19.

Thèses sur le concept d'histoire.

Walter Benjamin est l'un des rares à avoir mesuré, à la veille du désastre, les dégâts idéologiques et politiques commis dans le mouvement ouvrier par le productivisme et le culte du travail. Pourtant, dès 1883, dans sa célèbre brochure écrite à Sainte-Pélagie, *Le Droit à la Paresse*, Lafargue s'indignait du grossier contresens ordinaire dont la pensée de Marx faisait l'objet. Il y dénonçait «la passion moribonde du travail poussé jusqu'à l'épuisement des forces vitales de l'individu». Le culte du travail constituait «une étrange folie», une «religion de l'abstinence», générant des «corps débilités», des «esprits rétrécis», des êtres mutilés.

En conséquence, Lafargue appelait à vaincre «la double folie des travailleurs de se tuer au travail et de végéter dans l'abstinence», à «mater la passion extravagante des travailleurs pour le travail»: «Il faut que le prolétariat foule aux pieds les préjugés de la morale chrétienne, économique, libre-penseuse, il faut qu'il retourne à ses instincts naturels, qu'il proclame les Droits de la paresse, mille et mille fois plus nobles et plus sacrés que les phtisiques droits de l'Homme, concoctés par les avocats métaphysiciens de la révolution bourgeoise; qu'il se contraigne à ne travailler que trois heures par jour, à fainéanter et bombancer le reste de la journée et de la nuit.»

Il n'est pas étonnant que la vieille brochure de Lafargue connaisse aujourd'hui un regain de popularité et un spectaculaire succès éditorial. Mais cette redécouverte du *Droit à la paresse* est lourde d'un malentendu. Elle peut exprimer une protestation légitime contre la privation d'emploi des uns et l'excès de travail des autres (le travailleur *overworked*); mais elle peut aussi traduire un renoncement théorisé à vaincre la fatalité du chômage envahissant.

Le travail : crise ou fin ? De Jeremy Rifkin à Viviane Forrester, le thème de la fin ou de la disparition du travail est une ritournelle dans l'air du temps. André Gorz lui-même hasarde des pronostics péremptaires: «Il n'y a pas et il n'y aura plus jamais assez de travail 1/.» Ce verdict abrupt est fort confus.

De quoi parle-t-on au juste ? Du travail en général, au sens large, anthropologique du terme ? Ou du travail spécifique, historiquement déterminé par un mode de production, le travail salarié ?

Parler de disparition ou de fin du travail au sens anthropologique ne veut rigoureusement rien dire. Pour Marx, le travail au sens large est «toute activité humaine permettant d'exprimer l'individualité de celui qui l'exerce», ou encore «toute dépense de force humaine» (du cerveau, des nerfs, des muscles, des sens, des organes), «abstraction faite de son caractère utile». Pour Dominique Méda, «le travail, c'est cette activité essentielle de l'homme, grâce à laquelle il est mis en contact avec son extériorité et avec les autres, avec lesquels et pour lesquels il réalise cette tâche 2/».

Dans sa généralité anthropologique, le travail apparaît donc :

– comme l'opération qui fait d'un produit naturel un objet social; non seulement comme la médiation entre l'humanité et la nature, mais comme l'une des médiations par lesquelles s'opère la socialisation des êtres humains ;

– comme un convertisseur d'énergie qui permet de transformer les énergies naturelles en énergies socialisées, permettant ainsi l'auto-engendrement de l'individu et de l'espèce par le développement et la différenciation des besoins.

Dans la mesure où ce développement ne connaît pas de limite *a priori* et où les besoins sont eux-mêmes historiquement déterminés,

le travail appelé à les satisfaire ne saurait être limité à une quantité et à une forme historique données : « Pour les mortels, écrit Hannah Arendt, la vie facile des dieux serait une vie sans vie ^{3/}. »

« Supposons que nous produisions comme des êtres humains : chacun de nous s'affirmerait doublement dans sa production, soi-même et l'autre. 1) Dans ma production, je réaliserais mon individualité, ma particularité. J'éprouverais en travaillant la joie de manifester l'individualité de ma vie, et en contemplant l'objet que j'aurais produit, je me réjouirais de reconnaître ma propre personne comme une puissance qui s'est actualisée, comme quelque chose de visible, de tangible, d'objectif. 2) L'usage que tu aurais de ce que j'ai produit, et le plaisir que tu en retirerais, me procureraient immédiatement la joie spirituelle de satisfaire par mon travail un besoin humain, de contribuer à l'accomplissement de la nature humaine, et d'apporter à un autre ce qui lui est nécessaire. 3) J'aurais conscience de servir de médiateur entre toi et le genre humain, d'être éprouvé et reconnu par toi comme un

complément à ton propre être et comme une partie indispensable de toi-même, d'être reçu dans ton esprit et dans ton amour. 4) J'aurais la joie que ce que produit ma vie servît à la réalisation de la tienne, c'est-à-dire d'accomplir dans mon activité particulière l'universalité de ma nature, ma sociabilité humaine. Alors, nos productions seraient autant de miroirs où nos êtres rayonneraient l'un vers l'autre ^{4/}. »

Ce texte magnifique résume l'acception anthropologique où le travail se confond avec les effusions amoureuses dans le rapport à autrui, où les êtres « rayonnent l'un vers l'autre », où ils se reçoivent réciproquement dans leur esprit et dans leur amour. Mais il ne s'agit que d'une supposition : « Supposons que nous produisions comme des êtres humains... » Or, précisément, nous ne produisons pas comme des êtres humains. Et toute la critique à venir de l'économie politique s'annonce comme critique de l'inhumanité réelle du capital ^{5/}.

Supposons, donc... Faisons un rêve...

La « base misérable » du temps de travail abstrait

Mais réveillons-nous. Car le travail dont il s'agit dans la société réellement existante n'est pas ce travail amoureux, mais un travail contraint, aliéné ; le travail abstrait correspondant selon le vocabulaire taylorien à la « loyale journée de travail » de « l'homme moyen ». Le mode d'existence quantitatif du travail est le temps de travail uniforme et indifférencié, « simple, pour ainsi dire dénué de toute qualité », dit Marx : « En tant que valeur d'échange, le produit du travail le plus complexe est dans des proportions déterminées l'équivalent du produit de travail moyen simple ; il est donc mis en équation avec un quantum déterminé de ce travail simple ^{6/}. »

Cette notion de travail abstrait « s'est élaborée parallèlement à celle du temps abstrait, telle que la physique et l'astronomie l'employaient de façon de plus en plus précise grâce à l'horlogerie. Le temps de la physique mesuré par les horloges est une abstraction. Mesuré par le temps, le travail empruntait à son instrument de mesure un caractère essentiel, l'abstraction ^{7/}. » Le travail abstrait, ramené à un temps mesuré-mesurant, résulte de l'échange marchand généralisé.

Il est intéressant de noter que le concept physique de travail s'élabore au début du XIX^e siècle, peu avant la mise à nu par Marx de « la force de travail » comme source de profit. Coriolis l'introduit en 1829 pour rendre compte de l'économie de la machine.

Le concept physique de travail semble alors permettre d'articuler physique et économie en répondant à la question : comment mesurer la production et la dépense des machines, comment en optimiser l'usage ? Pour Coriolis, « le travail est bien la juste mesure de l'action des machines et le rendement en travail utile, celle de leur efficacité ^{8/} ». Il préfère le terme de travail à celui de « puissance mécanique » ou de « quantité d'action ». Le concept physique de travail s'élabore ainsi à partir du travail humain et suggère en retour d'étudier le rendement de l'homme en tant que convertisseur d'énergie, de la « monnaie mécanique » de Navier jusqu'à la thèse de Jules Amar sur le rendement de la machine humaine (1909), contemporaine des travaux de Taylor visant à la suppression des mouvements inutiles et à la détermination d'une « fatigue journalière normale ».

Marx avait remarquablement percé à jour ce procès d'abstraction du travail : « *L'indifférence à l'égard du travail déterminé correspond à une forme de société dans laquelle les*

^{3/} Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Agora 1994, p. 157.

^{4/} Karl Marx, *Manuscrits* de 1844, § 22.

^{5/} Voir aussi le commentaire de ce passage par Nicolas Grimaldi (*Le Travail, communion et excommunications*, Puf, 1998) : « Comme le travail consisterait en effet à donner sa vie et à susciter par ce seul don l'allégresse d'une autre vie. Mais à la différence de l'amour, s'il est bien aussi une manière de donner irréversiblement sa vie, sans reste, sans réserve, c'est toutefois sans imposer sa personne. Sous sa forme anonyme, silencieuse, effacée et discrète, le travail est l'incognito de l'amour. » Mais « pour celui que son emploi convoque mécaniquement, à heures fixes, pour quelques gestes toujours identiques, le travail n'est pas quelque déferlement de l'avenir dans le présent, mais au contraire cet enlèvement du présent qui lui interdit d'apparaître jamais » (p. 131-136).

^{6/} Karl Marx, *Contribution à la Critique de l'économie politique*. Voir aussi Jean-Louis Bertocchi, *Marx et le sens du travail*, Éditions sociales, 1996.

^{7/} Pierre Naville, *Le Nouveau Léviathan*, Anthropos, tome II, p. 407.

^{8/} Coriolis, *Du calcul et de l'effet des machines*, 1829.

individus passent avec facilité d'un travail à l'autre et où le genre déterminé de travail est pour eux fortuit, donc indifférent. Là, le travail est devenu, non seulement comme catégorie, mais dans la réalité même un moyen de créer la richesse en général, et a cessé de ne faire qu'un avec les individus en tant que détermination au sein d'une particularité. Cet état de choses a atteint son plus haut degré de développement dans la forme d'existence la plus moderne des sociétés bourgeoises. C'est là en effet que l'abstraction de la catégorie « travail », « travail en général », travail sans phrase, point de départ de l'économie moderne devient vérité pratique ^{9/}. »

C'est ce travail spécifique, ce travail salarié et ce rapport salarial, où le temps de travail abstrait est la mesure générale de la richesse sociale, qui est donc en crise. Cette crise était prévisible – et prévue – de longue date : « *Le vol du temps de travail d'autrui, sur lequel repose la richesse actuelle, apparaît comme une base misérable à celle nouvellement développée, qui a été créée par la grande industrie elle-même. Dès lors que le travail sous sa forme immédiate a cessé d'être la grande source de la richesse, le temps de travail cesse nécessairement d'être la mesure de la valeur d'usage [...]. D'un côté donc, [le capital] donne vie à toutes les puissances de la science et de la nature, comme à celles de la combinaison et de la communication sociale, pour rendre la création de richesse relativement indépendante du temps de travail qui y est affecté. De l'autre côté, il veut mesurer au temps de*

travail ces gigantesques forces sociales ainsi créées et les emprisonner dans les limites requises pour conserver la valeur comme valeur déjà créée ^{10/}. »

Il y a près de cent cinquante ans, Marx annonçait ainsi la crise de la loi de la valeur, résultant du développement même des puissances de production : la mesure de la richesse par le temps de travail devient « misérable » dès lors que les formes médiates du travail (la part de travail et de savoir accumulés au fil des générations) l'emportent sur les formes immédiates, et que la création de richesses devient relativement indépendante du temps directement affecté à leur production.

Lorsqu'André Gorz écrit que le temps de travail reste encore « la base » sur laquelle les revenus sont distribués bien que le temps de travail « ait cessé d'être la mesure de la richesse créée », il se contente de paraphraser Marx, à une confusion près : le temps de travail demeure socialement la mesure de la richesse créée, mais une mesure de plus en plus misérable et irrationnelle ^{11/}. Lorsque René Passet constate que « le produit national devient un véritable bien collectif » qui réclame une justice distributive et non plus communative, il prolonge le même diagnostic.

Il ne faut donc pas confondre crise de la loi de la valeur et disparition du travail au sens général du terme : « *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 vie ^{12/}. » À la différence de la plupart des critiques superficiels du travail et des prophètes de sa disparition, André Gorz est ici tout à fait cohérent. Si la prétendue « fin du travail » traduit en réalité une crise de la loi de la valeur, c'est qu'une autre logique est nécessaire. Parler de « prix politiques », résultant d'un choix démocratique de société et non plus d'automatismes marchands, c'est aller au cœur du malaise : la planification et l'autogestion doivent prendre le pas sur le marché.

La brutalité et la durée de la crise viennent notamment de ce que, au moment où ses effets irrationnels sont de plus en plus patents, « *pour la première fois dans l'histoire du capitalisme, la vieille loi de la valeur de Marx, à travers les migrations de capitaux d'une branche ou d'une entreprise à l'autre, joue non plus seulement à moyen-long terme, mais à court terme [...]. La mondialisation des marchés financiers, couplée aux progrès décisifs des techniques informatiques, signifie très concrètement que, pour la première fois dans l'histoire du capitalisme, les rentabilités des grandes entreprises de la plupart des pays de la planète sont, au moins potentiellement, comparées quotidiennement par une multitude d'opérateurs financiers qui peuvent décider de sanctionner des écarts trop flagrants ^{13/}. »*

« Composition organique du travail »

La « crise du travail » n'annonce donc pas la « fin du travail » au sens général du terme. Elle désigne, en évitant de la nommer par son nom, une crise spécifique, celle du travail exploité et du rapport capital/travail, autrement dit une crise du rapport capitaliste de production.

Alors que le discours journalistique ordinaire dénonce volontiers l'archaïsme de la critique marxienne de l'économie politique,

^{9/} Karl Marx, *Contribution à la Critique de l'économie politique*, Éditions sociales, p. 170.

^{10/} Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, tome II, p. 192.

^{11/} André Gorz, *op. cit.*, p. 146.

^{12/} *Ibid.* p. 148

^{13/} Thomas Coutrot, *L'Entreprise néolibérale, nouvelle utopie capitaliste*, La Découverte 1998, p. 223-224.

comme si le temps de travail ne jouait plus aucun rôle à l'heure des réseaux, des ordinateurs, et des robots, force est de constater que la réduction du rapport social au temps de travail abstrait demeure omniprésente. Qu'il s'agisse de l'âge de la retraite, de l'annualisation du temps de travail, de la réduction de la semaine de travail, du paiement des heures supplémentaires, de l'aménagement des horaires ou des rythmes scolaires, du travail dominical, de la « gestion par stress », la lutte pour le partage du temps de travail entre temps nécessaire et surtravail demeure omniprésente. Alors que ce temps abstrait moyen, établi par le jeu du marché, rend de plus en plus mal compte de l'hétérogénéité et de la complexité d'un travail socialisé, où la part de travail mort (le travail des générations précédentes accumulé sous forme de techniques et de savoirs) est de plus en plus importante. Le coût social du travail est ainsi de plus en plus éloigné de la mesure marchande de son coût immédiat.

Gorz propose à ce propos d'introduire la notion de « composition organique du travail », qui exprimerait le rapport entre travail vivant et travail mort dans le procès de travail lui-même. Il illustre ainsi un aspect particulier de la tendance générale d'évolution de la composition organique du capital. En revanche, lorsque le même Gorz annonce la disparition du travail abstrait, il extrapole abusivement. Le travail abstrait ne disparaît pas : dans sa soif de profit, le capital a toujours besoin de travail vivant, même s'il doit mobiliser une quantité croissante de travail mort pour le mettre en valeur. On a dit, après le duel de Kasparov contre l'ordinateur, que la machine avait battu l'homme. Mais *Deep Blue* n'est jamais

qu'une masse considérable de travail mort accumulé et socialisé.

La réduction de la part du travail industriel directement productif par rapport à la somme du travail collectif et au développement des services n'annonce donc pas la fin du travail. Elle manifeste seulement une modification historique de sa composition organique. À une difficulté près : les gains de productivité obtenus dans les secteurs de production de biens ne sont pas facilement transférables dans les secteurs de services tels que la santé ou l'éducation, aux mêmes conditions de rentabilité et de profit (on ne soigne pas un malade et on n'éduque pas un enfant en dix fois moins de temps, lorsqu'on produit une automobile ou un téléviseur en dix fois moins de temps). À moins de réorganiser radicalement ces services, lorsqu'ils sont encore publics, selon la stricte logique marchande, avec des secteurs rentables privatisés et des secteurs d'assistance minimale charitable.

Du « rêve toyotiste » au cauchemar néolibéral

On peut déjà constater que les « rêves toyotistes » d'un travail autonome, intelligent, recomposé, ont fait long feu, que le travail se transforme bien différemment qu'on ne l'avait annoncé il y a une dizaine d'années, et que les formes néotayloriennes se développent au contraire massivement dans certains secteurs de services (hôtellerie, alimentation, secrétariat).

Alors que Gorz commence par annoncer imprudemment que « le capitalisme a réussi à surmonter la crise du régime fordiste », il doit ensuite reconnaître que « les conditions d'une croissance endogène ne sont pas réunies », et même constater un « retour en force du taylorisme »^{14/}. Il souligne à juste titre le retour à

des formes de dépendance personnelle dans le rapport de travail, où l'on est contraint de se vendre soi-même, suivant les caprices du marché, et non plus seulement son temps et sa force de travail (vendeuses « flexibles », routiers, disponibilité permanente à domicile). La loi du « marché de l'emploi » selon laquelle il faut « savoir se vendre » exprime très crûment cette réalité.

Thomas Coutrot estime pour sa part « difficile de trouver trace d'un nouveau compromis fordiste ». L'hypothèse d'un modèle toyotiste de rechange lui semble infirmée par les faits. Quant au fordisme, même néo, il lui paraît dépassé dans le cadre d'une phase hybride d'émergence d'un « régime néolibéral » (de mobilisation de la force de travail) et de coopération forcée soumis à une pression extrême des marchés financiers mondialisés. Le conflit inhérent au rapport salarial est donc loin de disparaître : on ne peut demander à la fois aux salariés de se comporter en « sujets dans leur travail » et de demeurer « des objets dans leur emploi », en acteurs sur le court terme et en simples pions passifs des stratégies industrielles ou financières à long terme^{15/}.

Le travail et le salariat ne disparaissent pas, ils se métamorphosent. La loi de la valeur ne dépérit pas d'elle-même, ses contradictions s'exacerbent. Au point de générer une véritable crise de civilisation, manifeste tant dans la massification du chômage et de l'exclusion que dans les modalités de la crise écologique.

Travaux pratiques

Les enjeux du débat sur le travail sont très concrets, comme le montrent les questions de la réduction du temps de travail ou du revenu universel. Revenons un instant à Lafargue. Il rappelle un texte de Napoléon, écrit le 5 mai 1807 : « Plus mes peuples travailleront,

^{14/} André Gorz, *op. cit.*, p. 17, 43 et 81.

^{15/} Thomas Coutrot, *op. cit.*, p. 83, 245.

moins il y aura de vices. Je suis l'autorité, et je serais disposé à ordonner que le dimanche, passé l'heure des offices, les boutiques fussent ouvertes et les ouvriers rendus à leur travail. » Preuve, que la controverse sur le travail du dimanche ne date pas d'hier ! Inversement, certains patrons éclairés considèrent déjà la journée de douze heures comme excessive et recommandent sa réduction à onze heures : ayant expérimenté cette mesure depuis quatre ans « dans nos établissements industriels, nous nous trouvons bien, et la production moyenne, loin d'avoir diminué, a augmenté ». Comme quoi, le « donnant/donnant », temps de travail contre productivité, ne date pas non plus d'hier...

Si elle constitue un élément clef de la lutte contre le chômage, la réduction du temps de travail, ne représente pas à elle seule une panacée. Elle ne devient efficace qu'insérée dans un dispositif plus vaste de réorganisation du travail, de la division du travail, des horaires, de la formation, et à condition d'être régulièrement indexée sur les gains de productivité. Pour que cette logique l'emporte sur celle de la flexibilité chère au patronat éclairé, il faut donc un solide rapport de force.

Devant la difficulté à le construire, bien des discours cèdent à la résignation et font de nécessité vertu. Le chômage de masse serait devenu une fatalité, le travail une denrée rare, au mieux intermittente, au pire introuvable. D'où l'idée désormais répandue de déconnecter du travail « le droit d'avoir des droits ». Elle est d'autant plus séduisante dans les milieux d'exclus qu'elle théorise leur lassitude à courir après un improbable emploi.

16/ André Gorz, *op. cit.*, p. 90 [Nous n'avons pas retrouvé cette citation].

17/ Voir Pierre Rolle, *Où va le salariat*, Cahiers libres Page 2, 1996.

18/ Jean-Marc Ferry, *L'Allocation universelle, pour un revenu de citoyenneté*, Cerf, 1996, p. 151.

19/ François Bourguignon et Yoland Bresson, *Le Monde*, 8 avril 1997.

Plusieurs questions sont cependant ici mêlées. Sans admettre l'idée d'une disparition du travail, on peut en revanche imaginer une transformation du travail, dans le sens d'une réduction des emplois stables à vie, au profit d'emplois alternés. Il y aurait de plus en plus d'intermittents du travail comme il y a déjà des intermittents du spectacle : « L'usage du travail tend à devenir une séquence d'embauchés, de reconversions, d'attentes, de nouveaux emplois ; il faudrait donc considérer que la véritable capacité de travail est devenue la possibilité de suivre ces itinéraires. Le salaire deviendrait un salaire de la disponibilité, dû tout autant pendant les périodes d'attente d'emploi que pendant l'emploi lui-même ^{16/}. » Soit. Mais qui garantirait ce « salaire de disponibilité » ?

Certains (comme les auteurs du rapport Boissonnat) songent à un *pool* d'employeurs utilisant en fonction de leurs besoins un *pool* de main-d'œuvre commune, auquel cas il s'agirait simplement de flexibilité accrue et de dépendance renforcée. Une autre hypothèse consisterait à établir un statut du travailleur qui ne serait plus reconnu par une entreprise particulière, mais « par l'État en tant que coopérative de travailleurs ^{17/} ». Il s'agirait en ce cas non seulement d'une socialisation de la seule protection sociale, mais d'une socialisation et d'une redistribution généralisée du revenu. Ce qui, on en conviendra, est peu compatible avec la loi du marché.

Les versions les plus courantes du revenu de citoyenneté, comme « droit au revenu inconditionnel universel » ou comme « revenu social primaire distribué égalitairement et de façon inconditionnelle » (Jean-Marc Ferry), sont généralement bien plus modestes. Elles partent de l'idée que « l'idéologie du plein-emploi salarial est le plus grand obstacle à un dénouement

positif de la crise ^{18/} ». C'est d'ailleurs pourquoi elles admettent logiquement que « la garantie d'un revenu inconditionnel n'augmente que faiblement les chances de trouver un emploi salarié ». Il s'agit donc de faire de nécessité vertu.

L'affaire se corse, bien évidemment, lorsqu'on se risque au périlleux exercice du chiffrage. Gorz oppose prudemment au « revenu d'existence » un « revenu suffisant ». Mais qu'est-ce qui détermine la suffisance en la matière : le smic ? le RMI ? l'ASS ? Les tentatives de chiffrage d'une allocation universelle remplaçant les minima sociaux dans une logique libérale aboutissent à institutionnaliser une nouvelle plèbe d'exclus, voués au RMI (dans le meilleur des cas) et aux jeux télévisés. La carotte du revenu universel se transforme alors en machine de guerre contre la Sécurité sociale.

Deux joyeux économistes se sont ainsi essayés, spéculations fiscales à l'appui, à chiffrer le financement d'un revenu universel à 2 400 F par an, pour conclure qu'une formule moins ambitieuse à 1 200 F par an poserait déjà « un sérieux problème » : « Permet-elle de remotiver ceux qui touchent déjà le RMI et dont certains sont difficiles à réintégrer dans le marché du travail ? » On peut en douter, en effet. Et par ailleurs, « tout dépend de l'analyse que l'on fait du phénomène du chômage... » ^{19/}. On ne le leur fait pas dire !

Conscient du danger, André Gorz reconnaît la difficulté. Il accorde ainsi à la revendication du revenu universel non pas une valeur pratique de mobilisation immédiate, mais une « valeur heuristique », car elle n'est « pas réalisable immédiatement ». Elle permettrait seulement de souligner « 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 productives, ni reconnaître la valeur intrinsèque du loisir et du temps pour les activités supérieures. Certes. Mais cet exercice de pure pédagogie risque de coûter cher pratiquement, s'il décourage les chômeurs et les exclus de la lutte immédiate pour le droit à l'emploi, ou, à défaut, pour le droit à un revenu dont seul le rapport de force peut faire qu'il s'approche du seul minimum social concevable, le salaire minimum.

L'opposition entre droit au revenu et droit à l'emploi devient carrément perverse lorsqu'elle s'allie, comme chez Jean-Marc Ferry, à l'idée selon laquelle le problème n'est plus l'exploitation, mais l'exclusion, comme si la seconde n'était pas la conséquence de la première, comme si les deux n'étaient pas l'envers et l'endroit du rapport salarial.

Ce postulat aboutit à une critique symétrique d'une prétendue « crispation travailiste » sur la revendication du plein-emploi et sur la défense des droits acquis, et d'un « credo moderniste » dans les vertus du progrès. Le paradoxe, c'est que la version libérale du revenu universel aboutit à une monétarisation généralisée des rapports sociaux au détriment d'un développement du service public et d'espaces de gratuité soustraits à la logique marchande.

Gorz est bien sûr plus lucide : « 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 ^{20/} » En effet, puisqu'un revenu garantissant le droit à l'existence entrerait en contradiction

directe avec le sacro-saint droit de propriété. Tout le problème reste alors de construire le rapport de force permettant de l'imposer.

Un marché sans rapports marchands ?

André Gorz rencontre les mêmes difficultés que pour l'allocation universelle lorsqu'il aborde le thème de la coopération et la multi-activité. Il s'agirait concrètement de « créer des espaces ambivalents », de sorte que chacun puisse appartenir à des coopératives d'auto-production, pour développer une économie de troc (sur le modèle des sels) favorisant l'économie locale et la production directe de valeurs d'usage.

Mais ces enclaves micro-économiques non-marchandes continueraient à coexister avec la régulation marchande macroéconomique : « À la différence des Bourses de travail 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 » [...] ^{21/} » Cette abolition du pouvoir de l'argent et de la cécité du marché... dans le respect du marché tient du prodige.

Gorz se contente d'affirmer que la monnaie locale ne peut servir à l'enrichissement des uns au détriment des autres, au profit personnel et à l'enrichissement privé, comme si la pression ambiante du marché ne devait pas finir par dissoudre les meilleures intentions. Maintes histoires de coopératives ouvrières illustrent le processus dès lors que le rapport de force social général se détériore.

Invoquant une monnaie locale qui 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 », Gorz cite significativement Locke et

verse dans l'utopie précapitaliste d'une société de petits producteurs propriétaires indépendants. Sa formule d'une « monnaie-temps » ou d'une « monnaie-travail », opposée à l'argent officiel, reprend l'utopie classique du paiement direct en bons horaires de travail sans transaction marchande. Cette « monnaie-temps » n'aurait cours que « dans le cercle qui l'émet ». Elle serait « à péremption courte et à convertibilité limitée ». Elle serait enfin non thésaurisable !

Dans *Misère de la philosophie*, Marx pourfendait le mythe proudhonien d'une répartition « transformant tous les hommes en travailleurs immédiats échangeant des quantités de travail égales ». Cela reviendrait à décréter l'abolition de la valeur au lieu de créer les conditions de son dépérissement effectif. L'échange direct de quantités de travail entre travailleurs immédiats est une mauvaise robinsonnade fondée sur l'illusion de pouvoir débarrasser l'échange individuel direct de tout antagonisme social.

Dix ans plus tard, dans la *Contribution de 1859*, Marx prend pour cible John Gray, pour qui le producteur recevrait un reçu attestant d'une quantité de travail contenue dans la marchandise et libellée directement en temps de travail. Cette suggestion fait tout simplement l'impasse sur la question de savoir pourquoi la valeur s'exprime précisément en prix : Gray « se figure tout simplement que les marchandises pourraient se rapporter directement les unes aux autres comme des produits du travail social. » Il rêve ainsi du retour à une économie de troc où le mystère de la marchandise se dissiperait comme par enchantement. Or, les marchandises doivent être reconnues comme « du travail social général ». On ne peut reconnaître, comme le fait Gray, le temps de travail contenu dans les marchandises « immé-

20/ André Gorz, *op. cit.*, p. 148, souligné par l'auteur.

21/ *Ibid.*, p. 169.

diatement social », c'est-à-dire comme « temps de travail d'individus directement associés », si ce n'est précisément dans une société communiste où la planification et la démocratie autogestionnaire réalisent cette association.

Enfin, dans la *Critique du Programme de Gotha*, Marx revient sur la question des bons de travail comme une hypothèse pour la société communiste, où le producteur recevrait « l'équivalent exact de ce qu'il a donné à la société par son travail ». Mais ce principe, formellement égal, ne réaliserait qu'une égalité primitive, en réalité inégalitaire. Seule une gestion collective démocratique du surproduit social permettrait une redistribution sociale équitable : la médiation marchande et monétaire ne saurait donc disparaître au profit d'un simple échange direct entre producteurs, mais au profit d'une médiation explicitement politique, celle de la délibération démocratique.

La polémique sur les bons de travail est fort bien résumée par Stavros Tombazos : « Si la valeur est dédoublée en valeur et prix, le même temps de travail se présente à la fois comme égal et inégal à lui-même, ce qui est, sur la base des bons de travail, impossible ^{22/}. » La forme monétaire est la forme même de ce dédoublement. Elle ne saurait être surmontée/dépassée sans que soit aussi dépassée la régulation marchande.

Gorz en est d'ailleurs bien conscient : « 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 ; [...] ce problème et ces médiations sont ceux du politique, de la

^{22/} Stavros Tombazos, *Les Temps du Capital*, Cahiers des saisons, 1994.

^{23/} André Gorz, *ibid.*, p. 176, souligné par l'auteur.

^{24/} Voir notamment, Daniel Mothé, « Le mythe du temps libéré », et « Temps libre et discriminations socioculturelles », in *Le Travail, quel avenir*, collectif, Folio 1997.

politique qui ne disparaîtra pas par enchantement au profit des rapports communicationnels et consensuels des communes ^{23/}. » En effet. Mais dire que la médiation politique l'emporte sur la médiation marchande, c'est poser un tout autre horizon stratégique que le modeste objectif des « espaces ambivalents ».

Qu'il s'agisse de l'allocation universelle ou de multi-activité coopérative, on retrouve la même ambiguïté de réponses à double tranchant dès lors qu'elles sont abstraites des conditions concrètes de la lutte et des rapports de force : elles peuvent aussi bien s'inscrire dans une perspective libératrice au-delà du capitalisme, que servir de béquilles et d'expédients aux réformes néolibérales.

Au-delà du travail ?

Les formules approximatives de Gorz sur la disparition du travail, sur le dépassement du régime fordiste, ou sur le dépassement du travail abstrait, ne sont pas de simples maladroites. Elles sous-tendent les équivoques de sa démarche programmatique, à commencer par le postulat selon lequel « le véritable travail n'est plus dans le travail » et selon lequel « la société du travail est morte ».

La vie, désormais, serait ailleurs.

Et pourtant, les pathologies du non-travail rappellent quotidiennement l'importance de la socialisation par le travail. Et pourtant, invoquant la fameuse « névrose du dimanche », Daniel Mothé a maintes fois critiqué « le mythe du temps libéré » : à travail aliéné, loisir aliéné, meutes sportives, jeux télévisés, et tamagushis domestiques ^{24/}...

Gorz part du constat que, dans l'acte de travail, « l'activité pratico-sensorielle » est désormais réduite à « une pauvreté extrême », pour en conclure que le travail n'est plus « mise en forme appropriative du monde objectif » et que

la société de travail est devenue « un fantôme survivant fantomatiquement à son extinction ». Il faudrait donc « oser vouloir l'Exode de la société du travail ».

Exode ou Exil ? Vers où ?

Le raccourci présente un premier inconvénient très concret : celui de renoncer à la bataille pour le droit à l'emploi, considérée dès lors comme une bataille d'arrière-garde perdue d'avance. Il a également pour effet une confusion idéologique.

Quel est l'autre, ou l'ailleurs du travail ?

Le repos ? Le loisir ? La « paresse », aurait répondu Lafargue.

C'est seulement au XVI^e siècle que les mots de travail et travailler (dérivés du sinistre *tripalium*) se sont substitués à ceux d'ouvrer ou de labourer. Le changement terminologique accompagnait un changement social. L'avènement du travail salarié détermine les modalités du non-travail. Le repos (que certaines études nomment significativement « dé-fatigue ») correspond alors plus ou moins au temps nécessaire à la reconstitution de la force de travail. Au-delà du simple repos, le loisir serait déjà une part de temps libéré, de temps pour soi ; au-delà du repos, à ceci près que le loisir de consommation reste la fidèle image inversée du travail, dont il reproduit les formes d'aliénation.

La « paresse » dont rêvait Lafargue évoquerait alors davantage une forme contemporaine et plébéienne de l'*otium* des anciens, dont la traduction est malaisée : oisiveté, désœuvrement ? L'*otium* ne s'opposait pas au travail, mais au *negotium*, au souci de la vie intéressée. Jean-Claude Milner le définit non simplement comme un temps délié des contraintes du travail (repos ou loisir), mais comme un temps devant soi, un temps à soi, le temps des libertés et déjà culture, des lettres et des arts,

de l'amitié, de l'amour et du plaisir ²⁵/ Or, la société du profit rabat repos, loisir, et *otium*, les mêle inextricablement, intégrant les œuvres de la culture aux marques de la classe de loisir et au rituel de l'échange marchand. À la différence du loisir, le temps de l'*otium*, sans équivalent marchandise, serait celui de l'œuvre et du « temps retrouvé ».

Cette recherche d'un temps perdu rejoint à bien des égards celle de la « vie active » chez Hannah Arendt, pour qui le travailleur universel a perdu le sens de l'œuvre (changée en travail), de l'usage (changé en consommation), et de l'action. Elle articule sa démarche autour de la distinction entre vie active et vie contemplative, et de la double critique de la contemplation platonicienne et de la valorisation moderne exclusive du travail. Pour elle, le travail tire son caractère temporel de la nature transitoire des choses produites pour subsister. Il correspond à ce titre à la naturalité biologique de l'espèce. L'œuvre, au contraire, constitue le règne du durable, la condition humaine de l'appartenance au monde, en tant qu'elle correspond à la non-naturalité. L'action, enfin, est la seule activité qui mette « directement en rapport les hommes » et qui corresponde à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont des hommes, et non pas l'homme, qui habitent le monde. Le travail assure la survie de l'individu et de l'espèce. L'œuvre confère une durée à la futilité de la vie mortelle et à la fugacité du temps humain. L'action, « dans la mesure où elle se consacre à fonder et maintenir des organismes politiques, crée la condition du souvenir, c'est-à-dire de l'Histoire ».

²⁵/ Jean-Claude Milner, *Le Salaire de l'idéal*, Seuil 1997.

²⁶/ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 37-38.

²⁷/ *Ibid.*, p. 181-183.

²⁸/ Karl Marx, Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, Éditions sociales, p. 63.

En changeant l'œuvre en travail, la modernité capitaliste aurait rendu le monde inhabitable, et lourd d'un événement menaçant : « C'est l'avènement de l'automatisation qui, en quelques décennies probablement videra les usines et libérera l'humanité de son fardeau le plus ancien et le plus naturel, le fardeau du travail, l'asservissement à la nécessité. Là encore, c'est un aspect fondamental de la condition humaine qui est en jeu ». Mais « le souhait se réalise comme dans les contes de fées, au moment où il ne peut que mystifier. C'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté ».

D'où le vertige qui saisit Hannah Arendt à l'idée d'une société de « travailleurs sans travail », privés de la « seule activité qui leur reste » : « On ne peut rien imaginer de pire ²⁶ ! » Ce péril, à ses yeux, va de pair avec l'autre péril : « Que la politique disparaisse complètement du monde ». Elle n'envisage de moyens de le conjurer que dans l'actualisation radicale du « seul élément utopique » de Marx : « Que l'émancipation du travail à l'époque moderne, non seulement échoue à instaurer une ère de liberté universelle, mais aboutisse au contraire à courber toute l'humanité pour la première fois sous le joug de la nécessité, c'est un danger que Marx avait bien aperçu lorsqu'il soulignait que le but de la révolution ne pouvait être l'émancipation déjà accomplie des classes laborieuses, et qu'elle devait consister à émanciper l'homme du travail. Au premier abord, ce but paraît utopique, le seul élément strictement utopique de la doctrine de Marx. » Et pourtant, les progrès de l'automatisation font que « l'on peut se demander si l'utopie d'hier ne sera pas la réalité de demain » ²⁷.

Mais là où les romantiques opposent au travail salarié/aliéné le retour à la sacralisation de l'œuvre, là où Hannah Arendt même lui oppose « la « vie active » des Grecs », il s'agit au contraire de concevoir le dépassement effectif de ce mode de travail historiquement déterminé, dont le développement des forces productives réunit les conditions concrètes. À travers l'incorporation du travail intellectuel au travail complexe de plus en plus socialisé, un nombre croissant de travaux comporte une part de création tendant à réconcilier et à mêler travail et *otium*. La soif de profit du capital constitue le principal obstacle à cette tendance.

Dès lors l'intuition émancipatrice de Marx n'apparaît plus aussi « utopique » qu'il y paraît au premier abord : « Dès l'instant où le travail commence à être réparti, chacun a une sphère d'activité exclusive et déterminée qui lui est imposée et dont il ne peut sortir ; il est chasseur, pêcheur ou berger ou critique, et il doit le demeurer s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence ; tandis que dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société régleme la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique ²⁸ ! »

Sous le régime du capital, le travail aliéné, la division du travail, la loi du marché et la propriété privée forment en effet un carré infernal cohérent. On ne peut donc échapper à l'aliénation du rapport salarial sans poser en même temps la question de l'appropriation sociale, de la planification démocratique de

l'économie, et du bouleversement de la division du travail.

Le travail de la contradiction.

Le dogme du travail libérateur et la prophétie de la fin du travail ont en commun l'unilatéralité. Le premier n'envisage que la dimension anthropologique du travail, abstraction faite de son caractère historiquement déterminé. La seconde ne retient que son caractère concrètement aliéné et aliénant, abstraction faite de ses potentialités créatrices. En réalité, dans

« l'intrication de l'action et du travail », les dimensions anthropologiques et historiques sont inextricablement combinées. Même si l'aliénation domine de loin le travail salarié, il demeure en même temps un procès de socialisation, « forcément ambivalent »²⁹. De même, dans le sport de compétition, la soumission au principe du rendement et de la performance ne parvient pas à effacer toute trace d'inspiration ludique : si le spectacle sportif se réduisait à une pure exploitation des corps, il serait incapable de remplir sa fonction de

communion consensuelle. Il ne s'agit pas de nier cette contradiction, mais de s'y installer pour la travailler. Derrière le travail contraint persiste donc, si faiblement, si sourdement que ce soit, ce « besoin du possible » qui différencie l'activité humaine de la plénitude simplement végétative. Il est le signe même de sa finitude et de sa capacité à « aller plus loin », pour le meilleur ou pour le pire.

Critique communiste n° 152,
été 1998