Roland Simon

Théorie du communisme – volume 1

Fondements critiques d'une théorie de la révolution

Au-delà de l'affirmation du prolétariat

éditions senonevero

Table des matières

Préface 5

Chapitre 1 9
Section 1 L'exploitation 9
Section 2 Historique du renversement 10
Division 1 : Un enjeu de la lutte de classes 10
Division 2 : Une dialectique historique 12
Première période 12
Seconde période 15
a) une phase de maturation : 1896-1936 ..... *15*
b) La solidification des catégories : 1936-1970 ..... *17*
Division 3 : Troisième période, la situation actuelle 24
Approche générale de la restructuration du rapport entre le prolétariat et le capital 25
Destruction de l'identité ouvrière 27
Chômage-précarité : une nouvelle définition de l'emploi salarié 31
a) Une évolution récente : quelques lois et quelques accords *31*
b) Un « nouveau compromis » *38*
c) Le « nouveau compromis » à l'œuvre *42*
Les minima sociaux 42
Le travail féminin 43
Le « jeune » 46
Quelques négociations d'entreprises 48
Le « dialogue social » 53
Chapitre 2 57
Section 1 La lutte des chômeurs dans le nouveau cycle de luttes 57
Division 1 : Le chômage n'est pas un signe de la caducité du capital 57
Division 2 : Nouveau cycle – le prolétariat se remet lui-même en cause 59
Section 2 De l'activté du prolétariat comme remise en cause de lui-même 63
Division 1 : Le capital comme contradiction en procès 64
Les forces sociales du travail n'existent qu'objectivées dans le capital 65
Le travailleur productif contre le travailleur social : une remise en cause de lui-même 72
Division 2 : Les chômeurs et précaires ne sont pas une avant-garde 76
Division 3 : Le capital comme contradiction en procès - fondement de la contre-révolution 78
Chapitre 3 79
Section 1 La caducité de l'exploitation – dynamique de l'accumulation du capital 79
Division 1 : « Le chômage n'a que le travail salarié comme horizon » 80
« Du travail pour tous » 80
a) La bataille pour l'emploi *80*
b) Réussir à gauche *83*
Le revenu garanti 88
a) Le salaire : prix du travail *88*
b) Le revenu garanti : une lutte sur la valeur d'échange de la force de travail *90*
c) Le revenu garanti : un projet de société *91*
d) Le revenu garanti : abolition du mode de production capitaliste *94*
Le travailleur social contre le capital 94
Le salaire : appropriation de la richesse sociale 96
Les illusions de la distribution 98
La dynamique des besoins 100
Le temps libre sur la base du surtravail : un dépérissement de l'exploitation 101
Division 2 : Le revenu garanti – la classe capitaliste lutte sur le salaire 104
Section 2 Les limites de la lutte des chômeurs et des précaires 107
Division 1 : Chômeurs et précaires – une identité sociale spécifique 108
La construction de l'identité 108
Le relèvement des minima sociaux : enjeu et limite 109
Chômeurs et précaires : une identité ambivalente 113
a) La remise en cause du salariat et sa limite : les chômeurs comme catégorie sociale *113*
b) La catégorie sociale des chômeurs : une fonction dans le travail salarié *120*

Division 2 : Agir en tant que classe – une limite....126
Section 3 Le démocratisme radical – de l'aménagement du rapport salarial à la construction d'une alternative....130
Division 1 : Une première approche du démocratisme radical - le salariat sans le capital 130
Division 2 : Une seconde approche du démocratisme radical – « construire l'alternative »....139
Conditions du communisme et alternative....139
« Maîtriser ses conditions d'existence »....142
a) Le parti de l'alternative....142
b) De l'État à la démocratie directe....146
c) Du capital comme contrôle à « produire autrement »....157
L'affirmation du prolétariat devient une alternative au capitalisme....158
« Volonté politique et choix de société »....159
Les luttes quotidiennes comme projets alternatifs : réduction du temps de travail et allocation universelle....161
Un réformisme paradoxal....164
Les « initiatives alternatives » : la « contre-société »....166
Division 3 : Sur le démocratisme radical en général....171
Chapitre 4....177
Section 1 La critique du travail en général et dans la lutte des chômeurs en particulier....178
Division 1 : Le travail – détermination interne du travail salarié....178
La « marginalité » de la critique du travail....178
La critique du travail salarié devient critique du travail....182
La subsomption réelle du travail sous le capital et la distinction entre travail et travail salarié....185
La lutte des chômeurs et précaires produit cette distinction....188
La critique du travail : idéologie de l'alternative....188
a) La critique de la valeur d'usage....188
b) La critique du travail concret....191
c) La critique du travail est une critique formelle du travail salarié, sa naturalisation. 193
Division 2 : De la critique du travail au contenu du communisme....196
L'« économie » : limite générale de la critique du travail....196
Dans la critique du travail : le communisme comme dépassement de l'économie..203
a) « La réappropriation de la richesse »....204
b) « L'utilité du travail »....206
c) « Un revenu déconnecté du travail »....207
d) « Créer d'autres rapports sociaux »....211
Division 3 : Pour en finir avec la critique du travail....216
Section 2 La lutte des chômeurs et des précaires et les idéologies de la « critique du travail » 226
Division 1 : La problématique de la critique du travail dans le nouveau cycle de luttes 227
De la distinction entre travail et travail salarié....227
« Croire le capital sur parole »....228
a) Quelques « pré-requis » à la bonne intelligence de la suite : l'autonomisation du capital....228
b) Disparition des classes et de l'exploitation : « Temps critiques » et alii....233
Un changement de cycle de luttes....234
Les « découvertes » économiques de Temps critiques....235
Les grandes découvertes socio-politiques....247
Division 2 : La critique du travail – un héritage de l'ancien cycle de luttes....262
La fin de l'ancien cycle de luttes : auto-organisation, refus du travail, autonégation du prolétariat....262
Comme « autonégation du prolétariat » et « refus du travail », les limites de l'ancien cycle se présentent comme leur propre dépassement....268
Division 3 : L'autonégation du prolétariat et la critique du travail – un humanisme théorique....279
La *Guerre sociale*: l'homme est une évidence empirique....279
Échanges et Mouvement: l'individu-prolétaire....281
La Banquise : l'irrésistible tendance à la communauté humaine....284
Négation : de l'abolition du travail à la recherche du sujet de la révolution....295

Théorie communiste numéro 1 et *Crise communiste*: le prolétariat comme preuve de la nécessité de l'aliénation....298
Bruno Astarian : le triomphe de la téléologie....309
Division 4 : L'humanisme théorique et le mystère de la construction spéculative....315
Division 5 : Socialisme ou barbarie– la théorie du communisme s'efface comme théorie du prolétariat....323
Chapitre 5....338
Section 1 La définition du prolétariat un fragile état de grâce....339
Division 1 : Sociologie et/ou universalisme....339
Division 2 : L'ancien mouvement ouvrier et le nouveau mouvement révolutionnaire – la critique de la vie quotidienne....342
Division 3 : Le prolétariat classe de la conscience – une résurrection du programmatisme....347
Section 2 Le spectacle....353
Division 1 : Le réel et son occultation....353
Mai 68 : une contestation du spectacle....354
Une théorie dualiste du spectacle....355
Division 2 : la *Société du spectacle*– une contradiction dans les termes....360
Le tout et la partie....360
L'éternel problème du fétichisme....362
Le situationnisme est un humanisme....366
a) l'aliénation....366
b) l'essence de l'homme....373
Section 3 Le spectacle et son abolition, une histoire objective des forces productives....383
Division 1 : L'objectivisme fondamental de l'IS – L'aliénation naturelle....383
Division 2 : La bataille des moyens matériels....391
Section 4 La « négation du prolétariat » et son contenu....395
Division 1: Les Conseils ouvriers....395
L'impossible synthèse des définitions du prolétariat....395
Une tentative de solution: la conscience....401
a) la théorie comme organisation....401
b) une organisation de l'alternativisme expérimental....409
Division 2: L'abolition du travail et ses conditions objectives– le dépassement-réalisation de l'art....412
Section 5 Le charme persistant de l'Internationale situationniste....424
Chapitre 6....435
Section 1 Le dépassement de l'économie dans les termes de la critique du travail aliénation et oppression....435
Division 1 : L'aliénation – critique de l'argent et de la marchandise....435
L'argent....435
La marchandise....441
Division 2 : L'oppression....446
L'individu et le monde....446
La pratique de l'individu isolé....450
De l'individu isolé à l'individu particulier....456
Section 2 L'individu particulier – individu isolé, classe, communauté....460
Division 1 : La particularité de l'individu....461
Individu-société : leur unité, élément central de la particularité....461
La particularité de l'individu, son appartenance de classe....462
a) L'homme est toujours individu et communauté....462
b) La totalité comme point de départ, c'est la communauté des classes antagoniques....465
c) Prolétariat et communauté, la particularité sociale comme présupposition....468
Division 2 : L'oppression comme moment de l'exploitation....470
Chapitre 7 Abolir le capital....476
Section 1 La lutte des classes est la praxis....476
Section 2 Des luttes actuelles à la révolution....481
Division 1 : Un dépassement produit....481
Division 2 : L'appartenance de classe devient une contrainte extérieure....487
Section 3 Dépassement du capital et contenu du communisme....495
Division 1 : La révolution est communisation de la société....495
Division 2 : « Que faire ? »....504

Préface

Établir les *Fondements critiques d'une théorie de la révolution*, c'est, tout d'abord, faire un état des lieux. État des lieux du mode de production capitaliste, de la lutte des classes, des théories cherchant à rendre compte de l'un et de l'autre.

Notre point de départ, notre critère quant à la formulation de cet état des lieux est le concept de *programmatisme*. De façon générale, on peut dire que le programmatisme repose sur une pratique et une compréhension de la lutte des classes dans laquelle une des classes, le prolétariat, trouve, dans sa situation, la base du dépassement de la contradiction et de l'organisation sociale future. Son activité dans la lutte des classes et cette organisation deviennent alors un *programme* à réaliser. Dans la lutte des classes entre le prolétariat et le capital, le prolétariat est l'élément positif qui fait éclater la contradiction, la révolution est alors *l'affirmation du prolétariat* : dictature du prolétariat, conseils ouvriers, période de transition, État dégénérescent, autogestion généralisée, « société des producteurs associés », etc. La résolution de la contradiction est donnée comme un des termes de la contradiction. Le prolétariat est investi d'une *nature révolutionaire* qui le fait être contradictoire au capital, qui se module selon les conditions historiques plus ou moins mûres et qui se décline en éléments d'un programme. Cette contradiction n'est plus alors le rapport social capitaliste lui-même, que le prolétariat, de par sa situation dans le rapport, est amené à abolir.

Le programmatisme n'est pas seulement une théorie, il est avant tout la pratique du prolétariat dans laquelle la montée en puissance de la classe dans le mode de production capitaliste (de la social-démocratie à l'ultra-gauche) est positivement le marche-pied de la révolution et du communisme, qui ne sont que la transcroissance et l'achèvement de cette montée en puissance. Il est la pratique du prolétariat depuis le début du XIXe siècle, jusqu'à la fin des années soixante. Cependant, lié de façon essentielle à la subsomption formelle du travail sous le capital, il se « décompose » dans la première phase de la subsomption réelle.

C'est à cette situation que met fin la restructuration du mode de production capitaliste engagée dans les années soixante-dix, et c'est une nouvelle structure et un nouveau contenu de la contradiction entre le prolétariat et le capital, l'exploitation, qui définissent maintenant un nouveau cycle de luttes : *au-delà de l'affirmation du prolétariat*.

La lutte des chômeurs et précaires de l'hiver 1997-1998, en France, malgré sa particularité, permet de mettre en forme et d'analyser l'état actuel de la lutte des classes et de la restructuration de leur rapport, telle qu'elles se déroulent mondialement. Elle le permet parce qu'à partir d'elle nous pouvons construire le dépassement révolutionnaire de ce cycle de luttes. Cette lutte nous fournit, dans le cadre de ce cycle, la clé théorique et la vision empirique d'une classe s'abolissant comme classe.

À partir de là, ces *Fondements critiques*, sont tout d'abord l'*élaboration d'une rupture* quant à ce que peut être la révolution communiste (en cela, ils sont qualifiés de « critiques »). La formalisation théorique de cette rupture est le sujet même de ce livre. Il s'agit de borner les frontières de cette rupture

issue de la restructuration du mode de production capitaliste et corollairement d'un nouveau cycle de luttes. Le mode de production capitaliste est entré dans une nouvelle phase de la subsomption réelle du travail sous le capital, où l'extraction de plus-value sous son mode relatif détermine sa propre fluidité, essentiellement par la *destruction de toute identité ouvrière*. Cette destruction est le phénomène le plus positif que l'on puisse imaginer. Dans ce nouveau cycle de luttes, la contradiction entre les classes se situe maintenant au niveau de leur reproduction ; l'exploitation qui est cette contradiction ne comporte plus aucun point de cristallisation renvoyant chacune des classes à une identité en soi constituant leur opposition. Le prolétariat, dans sa contradiction avec le capital, entre en contradiction avec sa propre existence et sa définition comme classe qui n'existent plus que dans l'existence même du capital. Ce dernier ne reproduit plus et ne confirme plus un rapport du prolétariat à lui-même, un retour sur soi, une identité.

Avec la lutte des chômeurs et précaires, tous ces points-là peuvent être analysés non seulement en tant que rapport contradictoire actuel entre les classes, mais encore – et surtout – comme compréhension pratique, vision historique, de l'abolition des classes en tant que mouvement nécessaire de la lutte des classes. Comment une classe, agissant strictement en tant que classe de ce mode de production, peut abolir les classes et s'abolir elle-même en abolissant ce mode de production n'est plus seulement une construction théorique mais est devenu *notre horizon historique*. C'est ce point théorique, qui n'est pas seulement la caractéristique d'une lutte particulière mais une détermination générale de ce cycle de luttes, qui est le point discriminant de nos *Fondements critiques*, et c'est pour cela que nos revenons régulièrement sur cette lutte particulière. Nous possédons le noyau rationnel, universel, de ce processus parce que nous sommes capables de le poser comme un procès historique et un moment historique *particulier* dans l'histoire du capitalisme. La lutte des chômeurs et précaires ne fut ni une révolution manquée, ni une révolution en miniature. Elle fut plus que cela : en tant que pratique de classe, elle produisit de l'abstraction.

Ce dépassement des classes n'était pas là, présent, dans la lutte des chômeurs et précaires, mais la situation créée permettait de produire historiquement, et non plus formellement, les concepts de ce dépassement et, c'est le plus important, de poser ce dépassement à venir comme le contenu même d'une position *actuelle* dans la lutte des classes. Comme un dépassement et non une transcroissance des luttes immédiates, mais un *dépassement produit* dans le cycle de luttes. Le communisme est toujours en actes et au présent. Prise de position, parce que, simultanément, ce qui était abstrait, non pas *de*, mais *dans* cette pratique, c'est la structure générale de ce cycle de luttes avec ses limites : l'alternative, le démocratisme radical, la critique du travail. Les deux premières devenant l'articulation de la contre-révolution, car l'enjeu était de placer le chômage et la précarité au cœur du travail salarié ou de reproduire le travail salarié comme leur horizon indépassable.

L'objet de ce livre est donc la *rupture* entre deux périodes de l'histoire de la lutte de classe, le dépassement de toute cette période où la révolution communiste ne pouvait être qu'affirmation du prolétariat et, par là même, signifiait son propre échec dans la contre-révolution et la reproduction du capital dans laquelle cette affirmation trouvait sa raison d'être, sa puissance, et sa défaite. C'est en cela que même les développements positifs sur le nouveau cours de la contradiction entre le prolétariat et le capital et sur le nouveau cycle de luttes demeurent des *Fondements critiques d'une théorie de la révolution*. Ce qui nous intéresse ici, c'est la rupture. Pour cette raison, il ne s'agit ici que du premier volume d'une *Théorie du communisme* qui en comprendra quatre :

Volume un: Fondements critiques d'une théorie de la révolution ; au-delà de l'affirmation du prolétariat;

Volume deux: La contradiction entre le prolétariat et le capital ; forme et contenu de la contradiction ; les cycles de luttes ; l'histoire de la contradiction.

Volume trois: La restructuration du capital ; formation et signification historique du capital ; crises

– restructurations ; rapport actuel entre les classes.

Volume quatre: Nouveau cycle de luttes – révolution – communisme – olé !

Tout *Fondements* est une raison d'être. La raison d'être de ce premier volume est que toute production théorique doit commencer par se mettre en abîme, par être sa propre théorie. Il ne s'agit pas de se regarder le nombril.

Il y eut l'époque scientifique de la théorie où l'on énonçait la « vérité », mais la « vérité » a disparu. Il y eut l'époque militante où l'on racontait l'action du prolétariat, mais la transcroissance des luttes immédiates à la révolution a disparu avec le programmatisme. La théorie est condamnée à s'écrire en se mettant en scène dans ses objets et dans son sujet, à s'écrire comme une mise en abîme, en volutes, en lignes courbes, en fausses perspectives, en trompe-l'œil, en jeux de miroirs. Elle est elle-même son objet dans le sujet qu'elle prend. Elle est elle-même, pour elle, la médiation qui relie les luttes actuelles à la révolution. Elle ne peut plus se donner sans son processus de production et même comme autre chose que ce processus. Il ne s'agit pas d'apporter du dehors une raison à la société et penser, par là, transformer celle-ci, c'est l'objet lui-même qui est en mouvement dans sa compréhension, la théorie est toujours déjà là au moment de sa formalisation.

En l'absence de toute transcroissance, de toute positivité faisant éclater la contradiction parce qu'elle l'excède, la relation entre les luttes actuelles et la révolution communiste est une abstraction théorique ; la théorie dans sa production et son écriture doit se donner comme telle, comme la formulation de cette relation en tant qu'abstraction et en tant que relation ; elle a perdu sa naïveté, elle ne peut plus être le discours explicatif sur le réel qui laisse le réel en dehors d'elle comme objet. La théorie devient baroque.

Nous avons mêlé les styles passant du ton théorique désincarné aux récits de luttes. Il y a parfois des expresions dures, mordantes, agressives, disqualifiantes, elles ont une fonction théorique : le raisonnement théorique a une gênante propension à être infini, à pouvoir se renverser sans cesse, à se diviser en déterminations qui reviennent sur elles-mêmes et remettent en cause leur propre base, etc. Il faut dire qu'à un certain moment de la controverse théorique nous coupons court, il faut dire ce qui n'est plus discutable et créer des clivages.

La théorie n'est pas une parole venant d'on ne sait où, se produisant par elle-même, sans histoire ; elle n'est jamais là où on la croit. Il faut, dans la théorie, créer un effet de réel, la montrer produite et dans sa production, non en tant que « travail », mais en tant qu'histoire, confrontation, la montrer comme étant elle-même une réalité dans la réalité, cette réalité ne demeurant que celle de la théorie. Les critiques des travaux théoriques précédents, les critiques de luttes, ne sont pas des exemples, mais elles sont comprises comme productrices de théorie. La critique,l'analyse sont constamment minées par l'insinuation de théories nouvelles. La parole est longuement laissée à la diversité des productions théoriques, aux faits, puis la synthèse ou le développement abstrait rompent cette parole, la récupèrent, la reformulent avant de s'effondrer eux-mêmes dans de nouvelles *constructions* d'événements ou de discours. Mais là où la théorie semble se perdre, c'est là qu'elle se reconstitue parce que c'est là qu'en vrai elle est présente. Elle ne peut plus être ce discours venu de nulle part à partir du moment où elle s'énonce après s'être « légitimée » dans le prolétariat, la lutte de classe, le capital, croyant donner sa base simplement en sortant momentanément d'elle-même, alors que précisément c'est là qu'elle la rejette dans un autre monde. Actuellement, la théorie ne peut que dire constamment d'« où elle parle », non comme une précaution préalable, mais comme son propre énoncé.

La difficulté du commencement réside en ce qu'il établit une immédiateté, une présomption et qu'il en est une. La simple connaissance apparaît comme insuffisante, de même qu'admettre des suppositions ou des affirmations comme admissibles ou non. En se considérant comme toujours déjà là,

avant même sa formulation, la théorie évite le commencement, mais elle se condamne à se mettre en scène dans ce dont elle parle et à ne jamais l'oublier. La théorie paraît s'y prendre comme d'autres études, c'est-à-dire en prenant comme objet un objet particulier, mais, en l'espèce, cet objet est déjà de la théorie. C'est en le sachant qu'elle devient théorie, c'est-à-dire produisant cet effet de réel qui est en elle l'appropriation de son objet, c'est-à-dire elle-même dans la mesure seulement où son résultat, son ultime résultat, n'est pas de revenir à elle-même, mais est l'affirmation de son inachèvement, de son enlisement dans l'empirique. La théorie n'est pas un cercle qui revient sur lui-même, une théorie qui ne s'enlise pas n'en est pas une.

CHAPITRE I

UN RENVERSEMENT HISTORIQUE : LE CHÔMAGE DÉFINIT LE TRAVAIL SALARIÉ

La révolution communiste est une communisation immédiate des rapports entre les individus qui se produisent comme immédiatement sociaux, elle est l'abolition du capital et, par là même, est-il besoin de le préciser, l'abolition de sonpropre sujet : le prolétariat. La lutte des chômeurs en France a posé pour la première fois, dans le c*ycle de luttes actuel*, la perspective révolutionnaire de l'abolition du mode de production capitaliste. Durant ces quelques semaines de l'hiver 1997-1998 sont apparues, comme *mouvement pratique de la lutte des classes*, les contradictions qui portent l'abolition de cette société et le contenu de cette abolition : le communismen'est pas une nouvelle organisation et répartition du travail social. Ce sont le cours et le but même de la révolution communiste de notre époque que cette lutte a mis à jour et formalisés.

Jusqu'au cycle de luttes actuel, celui que définit la *restructuration* du rapport entre les classes qui a eu lieu entre le début des années soixante-dix et le milieu des années quatre-vingt-dix, le problème central de la lutte révolutionnaire, c'est-à-dire *comment une classe agissant strictement en tant que classe peut abolir les classes*, demeurait insoluble, si ce n'est comme une construction théorique déductive ou au travers de ce qui était la « défaite » de la révolution : la perspective d'affirmation du prolétariat, l'instauration d'une période de transition. La lutte des chômeurs et précaires, en définissant le chômage et la précarité au cœur du travail salarié, a permis d'aborder cette question comme une question pratique, comme cours et enjeu de la lutte des classes. Nous pouvons commencer à comprendre de façon historique comment l'activité de classe du prolétariat peut aller au-delà des classes. Simultanément, la critique et le « refus » du travail, tout en demeurant une limite de ce cycle de luttes, sont une lutte contre le capital dans laquelle le prolétariat entre en contradiction avec sa propre définition comme classe.

Avec le cycle de luttes qu'a défini la restructuration du mode de production capitaliste, la lutte du prolétariat contre le capital comporte sa propre remise en cause comme classe dans l'abolition du capital.*Regardez la lutte des chômeurs, c'était le prolétariat se remettant lui-même en cause contre le capital.*

Section 1
L'exploitation

La contradiction entre le prolétariat et le capital, c'est l'exploitation. Elle est leur contradiction et leur implication réciproque comme termes d'une même totalité, le mode de production capitaliste. Définir la contradiction entre le prolétariat et le capital, c'est immédiatement définir un procès, c'est définir l'accumulation du capital.

L'exploitation c'est la succession de trois moments :

– le face-à-face de la force de travail et du capital en soi et l'achat-vente de la force de travail,

– l'absorption du travail vivant par le travail objectivé dans le procès de production immédiat où se forme la plus-value,

– la transformation de la plus-value en capital additionnel.

L'accumulation n'est pas extérieure à la définition de cette contradiction et par là même à la définition du prolétariat. Ne pas comprendre que le prolétariat se définit dans la totalité d'un cycle de production, en tant qu'il implique le renouvellement du procès et la reproduction de ses acteurs dans leur position contradictoire respective, revient à poser l'accumulation comme quelque chose d'extérieur au prolétariat, condition externe de sa victoire ou de sa défaite, « conjoncture objective ». Il y a donc i*mplication réciproque* entre le prolétariat et le capital, et autoprésupposition du capital

Si l'on a pour point de départ cette implication réciproque entre le prolétariat et le capital, et donc

le rapport du capital comme une totalité, cela signifie qu'il n'est rien d'autre qu'une contradiction entre des classes dont le contenu est l'exploitation. De par ce contenu, le développement du capital et la contradiction entre prolétariat et capital sont identiques comme lutte de classes, et non comme mouvement économique. La contradiction entre le travail nécessaire et le surtravail, la baisse tendancielle du taux de profit, ne sont pas des contradictions « économiques », mais des contradictions de classes. Défini comme classe par l'exploitation (implication réciproque avec le capital, appartenance à la totalité du capital), le prolétariat est en contradiction avec l'existence sociale nécessaire de son travail comme valeur autonomisée face à lui et ne le demeurant qu'en se valorisant. Cela dans la mesure où, comme capital, cette valeur autonomisée pose toujours le prolétariat comme de trop (augmentation de la composition organique) en tant que travail nécessaire, dans le même moment où elle l'implique en tant que travail vivant pour se conserver et s'accroître. La loi de la baisse tendancielle du taux de profit n'est rien d'autre qu'une contradiction de classes entre le prolétariat et la classe capitaliste.

L'exploitation définit pour le prolétariat son existence même de classe face au capital, et fait de cette distinction (face à) un rapport d'implication entre les deux. L'exploitation est la contradiction, et l'implication, comme termes d'une même totalité, entre le prolétariat et le capital ; la baisse du taux de profit est son mouvement. Définir la contradiction entre le prolétariat et le capital, c'est, immédiatement, définir un procès, c'est définir l'accumulation du capital dans ses contradictions qui n'ont plus d'économiques que leur réification dans l'autoprésupposition du capital. La baisse tendancielle du taux de profit, c'est la contradiction de classes qui oppose le prolétariat au capital ; le développement du capital n'est pas sa réalisation mais son histoire réelle qui ne revêt pas des formes différentes à partir d'une essence immuable, parce qu'elle n'est rien d'autre que ces formes qui sont la dynamique de leur propre transformation. Le rapport d'exploitation n'est rien d'autre, en tant que procès du capital selon ses lois, que contradiction entre des classes, histoire de cette contradiction.

Une fois le prolétariat défini sur la base de son implication réciproque avec le capital, sur l'accumulation du capital et son cours, scandé par la baisse tendancielle du taux de profit, on peut établir que le chômage n'a jamais été un élément extérieur au rapport d'exploitation dans lequel se définit la classe, faute de quoi le rapport d'exploitation serait réduit à ses deux premiers moments. Dans ses trois moments, l'exploitation inclut la transformation de la plus-value en capital additionnel, et donc les aléas de cette transformation, son caractère jamais acquis. Le prolétariat, défini comme classe dans les trois moments de l'exploitation, a toujours inclus les chômeurs dans sa définition.

Section 2
Historique du renversement

Division 1 : Un enjeu de la lutte de classes

Depuis vingt ans, l'emploi salarié sous sa forme classique, définie en France sous le Front populaire puis durant les Trente Glorieuses, s'effondre, implose, la situation de chômeur qui lui était liée s'effondre aussi.

Ce qui est en jeu dans la lutte des chômeurs, c'est une recomposition du prolétariat, une redéfinition de la lutte de classe du prolétariat, à partir de cet effondrement. La lutte actuelle recompose la contradiction qu'est l'exploitation à partir du chômage et redéfinit à partir de lui ce qu'est l'emploi salarié. Toute la logique de la contre-révolution, nous le verrons plus loin, est dans le mouvement inverse : ramener le chômage à sa définition par rapport au travail salarié, par rapport à l'emploi.

Ce renversement historique est l'enjeu même de la lutte de classes, il n'est pas donné par des conditions objectives, statistiques, celles de l'emploi, de la précarité, du chômage. C'est en poussant sa lutte à partir de ses intérêts immédiats irréductibles aux intérêts de la reproduction capitaliste, c'est-à-dire en partant de lui-même contre le capital, que le prolétariat a fait de ce renversement et de tout ce qu'il comporte comme conséquences, l'enjeu de la lutte de l'hiver 1997-1998.

En effet, jusqu'au début des années quatre-vingt, c'est la définition de l'emploi salarié qui définit le chômage. De façon générale, on ne peut modifier la définition du chômeur en référence à une notion d'emploi salarié considérée comme un repère stable. Toute modification de la notion historique d'emploi salarié modifie celle du chômage et inversement. Si le mouvement actuel, résultant de l'effondrement de la figure antérieure du chômeur, redéfinit celle-ci, c'est que l'emploi salarié s'est lui-même modifié. Mais, plus important et nouveau, ce qu'a signifié le mouvement des chômeurs et précaires, c'est que la redéfinition des chômeurs, la formulation sociale de leur identité, peut, dans une lutte, être le point de départ de la reformulation de l'emploi salarié. C'est à partir de là que s'ouvrent des perspectives inédites pour la lutte de classes et pour l'abolition révolutionnaire du capitalisme, la production du communisme par le prolétariat (comme nous le développerons dans les chapitres 2 et 4).

Division 2 : Une dialectique historique

Historiquement, on pourrait construire un arc dialectique du chômage.

Jusqu'à la fin du XIXe, début XXe siècle, le chômage n'existe pas, il n'est pas dégagé de toutes les autres formes de non-activité.

De la Première Guerre mondiale au milieu des années soixante-dix, le chômage existe, il se constitue même en catégorie sociale extrêmement dure au moment du Front populaire, en même temps que le travail ouvrier se formalise, est institutionnellement encadré.

Depuis le milieu des années soixante-dix, les chômeurs tendent à être dilués dans une exploitation socialisée d'une force de travail elle-même sociale.

On pourrait également décrire ce processus comme celui du rapport entre l'entreprise et la reproduction d'ensemble de la société capitaliste, c'est-à-dire le rapport entre les deux premiers moments de l'exploitation et le troisième.

Première période

Jusqu'à la fin du XIXe siècle, le chômage n'est pas distingué des autres formes de non-travail : vagabonds, malades, invalides, travailleurs saisonniers... Les fluctuations de l'emploi sont « régulées » par la prévoyance individuelle de l'ouvrier, quelques sociétés d'assistance mutuelles, la charité, la mendicité et les activités illégales, mais aussi par le paternalisme patronal qui maintient l'ouvrier à son poste en attendant la reprise de l'activité. Il faut ajouter à cela l'énorme possibilité encore existante de repli rural et/ou familial, le nomadisme ouvrier, et pour les femmes la régulation de l'activité par le mariage.

« Même citadins, l'artisan et ses ouvriers continuent de vivre en parfaite symbiose avec le monde rural. Aucune frontière franche ne sépare l'atelier de son environnement. [...] Ceci ne vaut pas seulement de l'artisanat. La manufacture elle-même, en effet, subit très fortement dans ses débuts la loi du modèle culturel et social rural hégémonique. » (Jacques Le Goff, *Du silence à la parole : droit du travail, société, État, 1830-1985*, La Digitale, p. 26) Le premier mode d'adaptation conduit à la manufacture dispersée, l'extension du travail à domicile (le « putting out system »), à laquelle s'oppose, dès le xviiie siècle, la « manufacture réunie ». Cependant, même dans ce cas, elle doit s'adapter aux paysans qui ne viennent à l'usine que pour compléter leurs revenus et partent sans délais dès que le travail agricole l'exige ou simplement dès qu'ils s'estiment en possession d'un revenu suffisant pour survivre. La révolte des ateliers nationaux en juin 1848, avec l'afflux d'une main-d'œuvre inoccupée venant de province, marque déjà l'émergence d'une classe ouvrière qui ne bénéficie plus de ce repli rural.

Peu à peu, les petits ateliers domestiques disparaissent devant les grands établissements manufacturiers, en même temps que ceux-ci se ferment physiquement (la naissance de l'architecture industrielle) et, par la discipline du travail, à leur environnement rural (cf.J.P. de Gaudemar, *l'Ordre et la Production*, Dunod ; et Gérard Noiriel, *les Ouvriers dans la société française*, XIXe siècle - XXe siècle, Le Seuil.). La réunion de nombreux ouvriers dans un même local autorise le machinisme et l'utilisation de la machine à vapeur, en même temps que ceux-ci imposent la discipline industrielle à cette main-d'œuvre rétive. Le Goff parle d'entreprise de « disciplinarisation » de la soxiété rurale. « La machine n'agit pas seulement comme un concurrent dont la force supérieure est toujours sur le point de rendre le salarié superflu. C'est comme puissant ennemi de l'ouvrier que le capital l'emploie, et il le proclame hautement. Elle devient l'arme de guerre la plus irrésistible pour réprimer les grèves, ces révoltes périodiques du travail contre l'autocratie du capital. D'après Gaskell, la machine à vapeur fut dès le début un antagoniste de la

force de l'homme et permit au capital d'écraser les prétentions croissantes des ouvriers qui menaçaient d'une crise le système de fabrique à peine naissant. On pourrait écrire toute une histoire au sujet des inventions faites depuis 1830 pour défendre le capital contre les émeutes ouvrières » (Marx, *le Capital,* Éd. sociales, Livre I, t. 2, pp. 116-117).

On me pardonnera ici une petite digression méthodologique nécessaire à la bonne compréhension de ce procès de constitution de la classe ouvrière et d'un marché du travail spécifiquement capitaliste, digression nécessaire également à l'analyse des limites de la révolte de la classe ouvrière contre le travail salarié jusqu'à la période actuelle. Le procès de production capitaliste réprime la classe ouvrière parce qu'il est un procès qui a pour contenu l'exploitation et son accroissement, parce qu'il a pour but l'extraction de surtravail, de plus-value, et sa transformation en profit (d'où l'augmentation de la composition organique), parce qu'il a pour résultat et dynamique la baisse tendancielle du taux de profit. C'est ce procès-là qui définit et réprime la classe ouvrière parce qu'il subsume le travail ; la domination n'est pas sa base, n'est pas une répression préalable, mais sa vie même en tant que procès de production. Si l'on ne maîtrise pas la contradiction entre le prolétariat et le capital comme le procès interne de la production capitaliste, on en fait une question de repression et d'intégration, et l'on dérive nécesairement vers une perspective humaniste à opposer au capital dont le fondement n'est plus qu'une contrainte (humanisme radical ou platement réformiste prônant un relachement de la discipline). On ne peut distinguer dans le procès de production capitaliste deux niveaux : celui de la production et celui de la contrainte ou de la mise au travail. C'est la continuité du procès de production capitaliste qui garantit l'« intégration » de la classe ouvrière, c'est ce procès qui est lui-même domination, répression, intégration. La contradiction entre le prolétariat et le capital se confond avec le cours de l'accumululation du capital et non avec une domination de la classe ouvrière par le capital en tant que détermination préalable de la subsomption sous le capital. Nous reviendrons plus longuement sur cette question dans les parties de ce livre consacrées au « refus du travail ».

Au fur et à mesure que le travail salarié se pérennise et que le rapport qu'il entretient avec le capital devient son propre principe de renouvellement, la classe ouvrière accède, en tant que sujet collectif, à une existence légale, base pour que, dans le mode de production capitaliste, existent au niveau de la société, qui est son ultime production, les formalisations corollaires du contrat de travail et du chômage. Marx explique dans les *Fondements de la critique de l'économie politique* : « Il est évident que les forces productives et les rapports de production nouveaux ne sont pas surgis du néant, ni du sein de l'Idée se posant elle-même : ils se sont développés sur la base d'une production déjà existante et en opposition à des rapports de propriété traditionnels solidement enracinés. Dans la société bourgeoise achevée, chaque rapport économique en suppose un autre sous sa forme bourgeoise et économique, l'un conditionnant l'autre, comme c'est le cas de tout système organique. Ce système organique lui-même, dans son ensemble a ses présuppositions propres, et son développement total implique qu'il se subordonne tous les éléments constitutifs de la société ou qu'il crée à partir de lui-même les organes qui lui font encore défaut. C'est ainsi qu'il devient historiquement une totalité. » (*Fondements*..., Anthropos, t. 1, p. 226) Il s'ensuit que « si nous considérons la société bourgeoise dans son ensemble, c'est toujours comme résultat dernier du procès qu'apparaît la société, c'est-à-dire l'homme dans ses rapports sociaux. » (Anthropos, t. 2, p. 230) Le capital en tant que société est un perpétuel travail social de mise en forme de ses contradictions inhérentes, au niveau de sa reproduction. Il ordonne la réalité sur ses propres bases, selon les propres catégories de sa reproduction, de son autoprésupposition (cf.Bernard Edelmann, *la Légalisation de la classe ouvrière*, Christian Bourgois).

La solidification du rapport salarial implique de donner une forme bourgeoise à la conflictualité de la classe ouvrière. Non seulement, il s'agit immédiatement d'un choix tactique judicieux, mais encore d'un développement inhérent à la constitution du mode de production capitaliste en société. C'est de telles nécessités que procèdent les lois du 25 mai 1864 sur les coalitions et du 21 mars 1884 sur les syndicats. C'est la classe ouvrière comme « travailleur collectif » qui commence à s'imposer à la place d'une somme de travailleurs individuels isolés. Si l'on considère que la loi de 1884 intervient dans un contexte de luttes

ouvrières intenses, de grèves longues et dures qui culminent en 1886 avec l'affrontement meurtrier de Decazeville, on pourrait voir dans cette loi une « conquête ouvrière ». « La véritable explication est probablement ailleurs. Il faut la chercher du côté de la crainte sinon de la panique qu'inspirent à l'ordre établi, fût-il républicain, les mouvements et partis révolutionnaires en constante progression. Or, ce succès s'alimente évidemment du mécontentement, de la révolte de masses laborieuses de plus en plus conscientes de leur situation et leur force. Que faire donc pour disjoindre, pour déconnecter les deux ? la question est à peine posée que la réponse s'impose avec la force de l'évidence : reconnaître le syndicat. En effet, reconnu, accédant à la vie officielle et, à travers elle, on l'espère, à la sagesse, le syndicat ne va-t-il pas canaliser le mouvement ouvrier et donner à sa colère un exutoire permettant de couper l'herbe sous les pieds des groupements politiques ? Tels sont bien le calcul et le pari qui donnent tout son sens à la distinction si fondamentale entre le champ des intérêts professionnels ainsi dissocié, plus même opposé, au champ du politique. Ainsi mis en perspective idéologique et stratégique, l'article 3 de la loi qui stipule que "les syndicats ont exclusivement pour objet l'étude et la défense des intérêts économiques, industriels, commerciaux et agricoles" ne vise rien moins en fait qu'à établir un cordon sanitaire autour du "professionnel" menacé de peste politique. » (Le Goff, *op. cit.*, pp. 68-69) Après avoir violemment combattu la loi comme « loi scélérate » mettant une nouvelle chaîne autour de la classe ouvrière, les syndicats changèrent d'attitude à partir des années 1890. En 1901, Emile Pouget défend l'idée que la classe ouvrière doit utiliser les lois en s'efforçant d'en tirer le meilleur parti possible. Mais le plus « perspicace » est Lagardelle (syndicaliste révolutionnaire) en 1904 : « Quelles qu'aient été les applications de la loi de 1864, quelles qu'en fussent les imperfections et les infirmités, elle constitue à notre point de vue un premier pas en avant. Pour la première fois, la conception du "travailleur collectif" commence à s'imposer au législateur, aux lieu et place du travailleur isolé. Le corps des travailleurs est reconnu comme ayant une existence personnelle. L'article 414 nouveau suppose que les violences, les voies de fait, les manœuvres ou les menaces sont commises non plus par des ouvriers agissant isolément, mais de concert et d'ensemble. L'acte devient collectif, pour la loi comme pour la réalité, d'individuel qu'il était. [...] La personnalité complexe mais une de la classe ouvrière s'ébauche déjà. » Si nous nous sommes arrêtés sur cette reconnaissance de la classe ouvrière dans la reproduction du capital et sur la constitution de la *société* capitaliste, c'est que c'est de la reconnaissance d'un statut collectif de la classe ouvrière que découlent parallèlement le contrat de travail et le chômage. Le statut collectif échappe au jeu des volontés individuelles. Sans la mise en forme de ce statut collectif et de cette indépendance par rapport au choix et à la volonté individuelle, la notion de chômage ne peut se critalliser, ne peut être dans la pratique sociale même de la classe ouvrière une situation et activité spécifiques par rapport à la généralité du non-travail.

L'interdiction des corporations sous la Révolution par la loi Le Chapelier (1791) a laissé le terrain à un grand nombre d'intermédiaires, dont le rôle était le rapprochement de l'offre et de la demande de travail. Pelloutier décrit ainsi la situation : « Par suite de l'instabilité des emplois, l'usage des bureaux de placements privés, tous payants, devient très vite onéreux, au point que beaucoup d'ouvriers, exaspérés d'avoir à prélever sur des salaires futurs toujours plus réduits des dîmes de placement considérables, préfèrent souvent, bien qu'ils y perdent encore, courir eux-mêmes à la recherche du poste qui leur permettra de subsister. D'ailleurs on sait que la pratique habituelle des placeurs consiste à procurer les emplois les plus précaires, de façon à multiplier les visites que l'ouvrier devra leur faire... » (*in* Le Goff, *op. cit.*, p. 57). Contre cette situation, sociétés de résistance, puis syndicats, préconisent deux types de solution : le placement gratuit par les pouvoirs publics et le placement sur un mode mutualiste par les syndicats dont Pelloutier est le défenseur. Il écrit : « Les Bourses du travail [...] aspirent, consciemment ou non, à créer un État dans l'État et à monopoliser tout service relatif à l'amélioration du sort de la classe ouvrière » (*ibid.*, p. 58). Après avoir bloqué le développement des bureaux syndicaux en les mettant en concurence avec les bureaux municipaux et en laissant subsister les organismes privés, le service public de l'emploi ne se met en place que dans les années vingt et trente, parallèlement à l'émergence de la politique de l'emploi.

Ainsi, ce n'est que progressivement que se constitue une classe ouvrière pour laquelle le salariat est une condition définitive et que se structure un marché du travail.

Seconde période

a) une phase de maturation : 1896-1936.

C'est en 1896 qu'a lieu en France, dans les statistiques officielles, la naissance de la catégorie de chômeurs. Auparavant, la première société d'assistance par le travail a été créée en 1892 à Marseille, il en existe quarante en 1895. Ces sociétés ont pour but de faire naître une différence entre le vagabond et le chômeur : l'allocation d'un secours est subordonnée à l'accomplissement d'un travail. Le chômage est défini comme la rupture du rattachement à un établissement, il est alors lié à la montée de la notion de « contrat de travail » définissant l'emploi salarié et venant, petit à petit, se substituer à celle de « louage de services ». Le lien à l'établissement exclut donc la possibilité d'être considérées comme chômeuses les femmes travaillant à domicile dans le textile, ainsi que pour les journaliers agricoles masculins. La « suspension normale » du travail (dockers, maçons ...) n'est pas du chômage, en outre la « suspension de longue durée » (au-delà d'un an) n'est plus du chômage, c'est être sans profession.

« Deux sortes de liens à l'établissement sont à la base de formes distinctes d'apparition du chômage : hors de l'établissement et dans l'établissement ; l'un, de nature purement économique, correspond au chômage des isolés ; l'autre, la subordination juridique, est spécifique du chômage ouvrier [...] La subordination juridique est consubstancielle à la dépendance économique ; mais la réciproque n'est pas vraie : l'isolé, libre de la façon d'accomplir son ouvrage, travaille pour un ou plusieurs chefs d'établissement » (Robert Salais *et alii*, *l'Invention du chômage*, PUF, pp. 58-59). La première catégorie concerne essentiellement les ouvrières à domicile du textile et de l'habillement. Il est notable que, de façon générale, la constitution de la catégorie de chômeurs exclut par toutes sortes de déterminations les femmes de cette définition, ce qui est corollaire de la définition au même moment du travail ouvrier : masculin, adulte, urbain, lié juridiquement de façon fixe à un établissement de plus de dix salariés.

Entre la définition du chômeur sur l'appartenance antérieure à un établissement et le modèle juridique du contrat de travail qui se développe et fonde la qualité de salarié sur la « notion de responsabilité du chef d'entreprise », (*ibid.*, p. 65), il y a implication réciproque, c'est une définition sociale simultanée. « La réalité sociale trahit sans cesse la conception individualiste du monde, systématisée dans le code civil. D'où l'élaboration d'un nouveau modèle juridique fondé sur la notion de contrat de travail. Sa spécificité est de ne plus traiter le phénomène de subordination comme un épiphénomène gênant mais de la situer en son centre. Il permet alors la genèse du droit du travail » (*ibid.*). Déjà, la loi sur les accidents du travail en 1898 avait introduit la notion d'une « responsabilité sans faute », c'était la première rupture avec les principes essentiels du droit civil, c'est-à-dire la reconnaissance juridique d'une réalité sociale devenue massive, celle du travail salarié comme condition permanente, celle de l'entreprise et de l'achat-vente de la force de travail comme rapport social. C'est là-dessus que pouvait se fonder l'apparition du chômage comme catégorie sociale par rapport à l'emploi salarié.

Avec l'apparition, comme nous l'avons vu dans la première période, de la prise en compte de la réalité du « travailleur collectif », c'est-à-dire de la définition et des déterminations du travail social dans la société capitaliste, le salaire ne change pas fondamentalement de nature, mais les éléments qui le déterminent se disjoignent. Le salaire est toujours fixé autour de la valeur de *reproduction* de la force de travail, il doit permettre que sans cesse de nouveaux prolétaires arrivent sur le marché.

La nouveauté, au début du XXe siècle, consiste en ce que la partie du salaire destinée à ce renouvellement et à assurer la continuité du cycle d'entretien de la force de travail s'autonomise de ce qui devient alors le salaire direct, et devient objet de planification. Le caractère social de la reproduction de la classe ouvrière s'autonomise par rapport au travailleur individuel, par là même cette reproduction

acquiert, dans son autonomisation cette caractéristique de « sociale ». Le social vient se placer comme un espace particulier entre la politique et l'économie. Le caractère social de la reproduction d'ensemble de la force de travail, en s'autonomisant du travailleur individuel, ne dépend plus directement de son travail immédiat, ni même du fait que, pris individuellement, il travaille. Il fallait cette autonomisation-socialisation de la reproduction pour que puisse apparaître, séparée de la figure du travailleur, celle du chômeur comme élément de cette continuité de la reproduction sociale de la force de travail. Loi de 1910 sur les retraites ouvrières, loi de 1919 sur les premières conventions collectives, loi de 1928 généralisant la couverture des risques maladie, maternité, invalidité, décès et assurances vieillesse (naissance officielle des assurances sociales), loi de 1932 sur la généralisation des allocations familiales. En contrepoint et en harmonie avec ce mouvement général : 1914, création d'un fonds national de chômage apportant une contribution financière de l'État aux caisses professionnelles et locales de secours au chômage ; 1926, décret sur le régime des allocations de chômage.

La formulation sociale de la catégorie de chômeurs ne se développe que comme une détermination (essentielle) de celle plus générale de la classe ouvrière, comme totalité des travailleurs face au capital et non comme somme d'individus. Le niveau juridique de cette formulation n'est pas simplement un reflet du procès fondamental du passage de la subsomption formelle du travail sous le capital à sa subsomption réelle. Dans la reproduction du capital, selon ses lois propres et à l'intérieur de ses catégories, c'est-à-dire au niveau de son autoprésupposition, il participe de la définition des cadres dans lesquels les classes sociales, dans leur conflictualité, se reconnaissent et agissent. C'est parce que la classe ouvrière est reconnue comme totalité, comme « travailleur collectif », dans sa conflictualité, que le chômage peut être délimité comme partie intégrante de la reproduction de ce travailleur collectif. S'il n'y avait, dans l'autoprésuppositiondu capital, que reconnaissance du travailleur collectif comme élément de la reproduction du capital, sans reconnaissance des divergences d'intérêts à l'intérieur de cette autoprésupposition, il y aurait impossibilité à faire des chômeurs une détermination de ce travailleur collectif.

À partir de 1890, en France, on entre dans la période de la gestion rationnelle du conflit social. Celle-ci évolue entre le refus de la dénégation, du refoulement du conflit, comme absolument étranger et contradictoire à l'ordre social capitaliste, et la répression, dès que le conflit menace le « contrat de travail », c'est-à-dire la continuité, malgré la grève, du rapport faisant du capital l'essence du « travailleur collectif ». La répression est alors d'autant plus dure que la lutte menace la capacité à « reconnaître » le conflit (Fourmies, mai 1891 ; Clemenceau contre les grèves de 1906).

Ce qu'est ce « travailleur collectif » ce sont Millerand, du côté du gouvernement, et Jaurès, du côté ouvrier, qui nous en livrent la nature. Le décret Millerand du 17 septembre 1900 crée les « conseils du travail », comités paritaires conçus comme espace de dialogues et de coexistence entre patrons et ouvriers. En même temps sont promulgués des décrets réglementant la grève : conciliation obligatoire et vote majoritaire préalable. Enthousiaste, Jaurès commente : « Maintenant quelles sont les raisons pour lesquelles j'accepte ce projet de loi ? C'est que ce projet de loi, bien loin d'être une œuvre artificielle me paraît donner raison précisément à quelques-uns des désirs les plus persévèremment manifestés par la classe ouvrière à propos des grèves. Quelle est dans toute la vie ouvrière le premier souci des ouvriers ? C'est de proclamer que les patrons ne doivent pas traiter avec l'ouvrier individuellement ; la prétention, du patron c'est de ne connaître que chacun de ses ouvriers. Eh bien, lorsque dans la grève vous décidez que les ouvriers font bloc, lorsque vous décidez d'abord que toutes leurs réclamations seront portées au patronat obligatoirement par des ouvriers élus par la totalité des ouvriers, lorsque vous décidez que si la grève éclate la décision de la majorité fait loi pour l'unanimité des ouvriers, vous déclarez ainsi que *les ouvriers d'une usine forment une collectivité indissoluble*, et dans les rapports qui s'établissent entre les ouvriers et le patronat, le patron n'a plus le moyen de s'adresser à ses ouvriers individuellement. L'individu ouvrier, dans les rapports avec le patronat disparaît, il ne reste plus qu'une chose : la *collectivité ouvrière*, la *totalité des ouvriers* et c'est là précisément l'une des revendications principales de la classe ouvrière. » (intervention au comité général du Parti socialiste français, *in Revue socialiste*, 1900) Déjà en janvier 1900, toujours dans la *Revue socialiste*, Jaurès écrit : « Les syndicats ouvriers commencent donc à entrer en ligne

et d'accord avec les inspecteurs du travail [référence à la circulaire Millerand du 19 janvier 1900, *nda*], ils contrôlent le travail dans les usines. Vous voyez donc que c'est la classe ouvrière elle-même qui commence à intervenir dans l'organisation technique de l'industrie. Cette première prise de possession de l'organisation capitaliste par la classe ouvrière, c'est un commencement de révolution sociale ».

Enfin, dans *l'Humanité* du 16 mai 1904 : « En cette période de progrès rapides, de brusques transformations techniques et économiques, le contrat de travail est nécessairement associé à l'évolution universelle [...] Les ouvriers qui louent leur ouvrage pour une période indéterminée ne renoncent certes pas aux améliorations que peut amener le cours du temps. Ainsi, la possibilité permanente de la revendication est enveloppée dans le contrat de travail des sociétés modernes ; et comme la loi reconnaît que cette revendication peut prendre la forme de la grève, le droit de la grève est inclus lui aussi dans le contrat ; il y est implicitement reconnu. Le droit de grève, bien loin d'être la rupture du contrat, est l'exercice d'une des clauses implicites et essentielles du moderne contrat de travail. » Si la grève est une des clauses du contrat de travail, elle est donc soumise à son régime. Nous avons, dans ces trois interventions de Jaurès, concrètement, ce que signifie la formulation du « travailleur collectif » et la reconnaissance de sa conflictualité avec le capital. Dans la lutte de classes, de par sa capacité essentielle à subsumer le travail, le capital est devenu, en tant que tel, l'unité de la classe ouvrière et de sa reproduction. De ce point de vue là, la Première Guerre mondiale joue un rôle décisif d'accélérateur et de mise en forme.

Il était nécessaire de s'apesantir sur le procès historique (luttes sociales et formation des cadres idéologiques et juridiques) de la formation du « travailleur collectif », car toute la question dans les luttes de classes de la place, du rôle, de la définition du chômage en découle. Il faut que la classe ouvrière se reconnaisse et soit reconnue comme une totalité dans le mode de production capitaliste et, selon les catégories de la reproduction du capital, jusque dans sa conflictualité, c'est-à-dire jusque dans les divergences d'intérêts que font naître les « aléas de la reproduction », pour que *les chômeurs apparaissent distinctement tout en n'étant qu'une détermination de ce « travailleur collectif »*, et que leur action soit circonscrite dans ce cadre.

b) La solidification des catégories : 1936-1970

Il est temps de poser de façon rapide le cadre théorique de la périodisation du mode de production capitaliste tel qu'on le rencontre chez Marx et tel qu'il sert de soubassement à notre périodisation des catégories de travail salarié et de chômage.

Avec la subsomption formelle dont le mode absolu d'extraction de la plus-value est le fondement, la domination du capital se résoud en une contrainte au surtravail, sans que le travail lui-même soit entièrement spécifié comme travail salarié. En effet, la distinction entre le travail créateur de valeur et le travail créateur de plus-value ne s'effectue pas dans le procès de production, mais par le premier moment de l'échange (l'achat-vente de la force de travail). Dans le procès de production, l'extraction de plus-value sous un mode absolu implique que produire plus de plus-value, c'est forcément produire plus de valeur (ce qui n'est plus le cas avec l'extraction de plus-value sous son mode relatif). Toujours en subsomption formelle du travail sous le capital : le procès de travail n'est pas un procès de travail adéquat au capital (c'est-à-dire, dans lequel l'absorption du travail vivant par le travail mort soit le fait du procès de travail lui-même – développement de la machinerie) ; les forces sociales du travail (coopération, division du travail, science) ne sont pas objectivées dans le capital fixe. C'est le rapport de classes tel que nous l'avons décrit dans la première période.

Le capital, dans son rapport au travail, se pose lui-même comme une puissance extérieure. Il s'ensuit que le prolétariat, dans sa contradiction avec le capital, le considère comme contrainte, et la

révolution comme sa libération, son affirmation. La lutte de classe a pour contenu l'affirmation du prolétariat, son érection en classe dominante, la production d'une période de transition, la formation d'une communauté fondée sur le travail créateur de valeur. Le prolétariat est déjà, dans la contradiction qui l'oppose au capital, l'élément positif à dégager. Le prolétariat est, en effet, alors à même d'opposer au capital ce qu'il est dans le capital, c'est-à-dire de libérer de la domination capitaliste sa situation de classe des travailleurs, et de faire du travail la relation sociale entre tous les individus, leur communauté. Cela revient à vouloir faire de la valeur un mode de production. C'est tout ce contenu-là, théorique et pratique, de la lutte de classe du prolétariat que nous appellerons *programmatisme*. C'est l'époque que nous venons d'évoquer, celle de la montée en puissance de la classe dans le mode de production capitaliste, montée en puissance qui ne se résoud, au travers de la lutte de classes, que dans le « travailleur collectif » *du* capital.

Avec la subsomption réelle du travail sous le capital, dont l'extraction relative de surtravail est le point central, c'est tout ce qui faisait de la condition prolétarienne quelque chose à dégager contre le capital qui disparaît ; le programmatisme se décompose. La reproduction de la force de travail perd toute autonomie par rapport à la reproduction du capital, le travail n'est plus l'élément dominant du procès immédiat, le procès de production devient adéquat à l'absorption du travail vivant par le travail mort ; l'unité sociale des capitaux est fixée par l'échange aux prix de production, c'est-à-dire d'une façon telle que la différence entre capital variable et capital constant est niée ; la défense de la condition prolétarienne n'est plus qu'un moment de l'autoprésupposition du capital. Le travail est totalement spécifié comme travail salarié. C'est ce procès qui s'achève dans la période que nous abordons maintenant.

Dans les grandes entreprises qui deviennent prédominantes dans l'entre-deux-guerres, l'immobilisation de capital dans des équipements fixes importants introduit des rigidités, limite l'ampleur des fluctuations possibles de la production et de l'emploi. Le machinisme et le taylorisme donnent aux activités ouvrières individuelles des formes cohérentes entre elles qui s'objectivent dans le capital fixe. « La grande entreprise devient lieu de vie et de travail, lieu de socialisation et de conflictualité ressenti comme tel par ses ouvriers ; et, particulièrement dans celles où progresse la rationalisation, les travailleurs commencent ainsi l'apprentissage de cette rationalité et des relations de travail institutionnalisées qui lui correspondent. Ils accèdent à la conscience de leur temps de travail, de sa densité, de son découpage. La frontière travail - non-travail devient une coupure nette entre deux mondes et vécue comme telle. [...] La division des tâches tend à séparer les travailleurs en catégories et à les orienter vers des emplois et des qualifications spécifiques sur le marché du travail.

« Le volume de travail est découpé en "emplois salariés" : postes de travail matériellement fixés et localisés dans l'entreprise ; règles de gestion ; temps de travail déterminé et salaire calculable. Les emplois peuvent être dénombrés, classés » (R Salais, *op. cit.*, p. 92). *Le chômage prend forme comme l'extériorisation des fluctuations du travail* qui deviennent étrangères à l'organisation même du travail. Cela implique des politiques sociales externes dont l'État devient le maître d'œuvre.

Malgré la crise, le nombre des travailleurs à domicile baisse peu entre 1931 et 1936, les effectifs des petits établissements diminuent moins que ceux des grands. « Les fluctuations du volume du travail sont plus largement extériorisées comme chômage dans les grands établissements, se traduisant par une rupture plus importante des relations entre employeur et salarié. Au contraire, le travail fait vraisemblablement davantage l'objet dans les petites entreprises d'un partage, en même temps d'ailleurs que l'ensemble des ressources tirées de l'activité de l'entreprise, partage auquel prennent part salariés et patron » (*ibid.*, p. 97). Il faut tout de même signaler que, sur environ un million de femmes travaillant à domicile à l'époque, nombreuses sont celles à se déclarer sans profession. Avec le modèle de l'emploi salarié qui tend à s'imposer et celui corollaire du chômage, le chômage féminin tend à « disparaître ».

Ce procès de solidification de la figure et de la définition du chômeur est avant tout un phénomène urbain, il s'oppose à la régulation familiale rurale du travail qui prend en charge les fluctuations de l'emploi. Il s'oppose également dans le cadre urbain lui-même au « nomadisme » ouvrier, détermination essentielle de l'identité des ouvriers de métiers qui se font une gloire de changer souvent de

patron et qui, par là, participent à la régulation du marché du travail (il faut toujours aller voir ailleurs s'il y a du travail ou si l'on peut gagner plus). Cependant, à partir de 1931, la réduction des effectifs dans les établissements urbains importants devient si forte que cette instabilité ne peut plus agir comme régulation. La définition du chômeur en relation avec celle de l'emploi salarié devient un enjeu de la lutte de classes. Par l'étiquetage, le pointage bihebdomadaire, les enquêtes à domicile, l'imposition d'une image sociale d'assisté, l'ouvrier de métier est ravalé au niveau de la force de travail non qualifiée et isolée. La position de chômeur se constitue et se définit alors dans la crise.

La figure du chômeur résulte de cette homogénéisation de la force de travail qui se réalise durant cette période sur la base des transformations du procès de production et de la crise elle-même. C'est au début des années trente que les chômeurs deviennent objets d'organisation et où eux-mêmes agissent en tant que force sociale particulière. « En témoigne par exemple, malgré les difficultés indéniables, dues à l'isolement individuel et à la perte de relations professionnelles qu'entraîne le chômage, le développement d'actions collectives de chômeurs : par exemple la CGTU organise une telle marche fin 1933 de Lille à Paris, rassemblant selon ses promoteurs 60 000 chômeurs à l'arrivée ; elle se targue de regrouper 120 000 chômeurs en comités de lutte sur "plus de 300 000 chômeurs qui touchent des secours, mais sur plus de 1 200 000 chômeurs", ajoute le rapporteur (Charles Tillon). La surestimation du nombre des chômeurs traduit à sa manière cet effort pour solidifier la position de chômeur autour d'un modèle essentiellement urbain et industriel. Politiques de l'État, actions des municipalités, des syndicats, de diverses associations de secours contribuent donc, dans leur convergence et leur concurrence, à cette solidification de la position de chômeur » (*ibid.*, p. 111). Pour la CGTU, la lutte contre le chômage passe par un renforcement des liens du chômeur avec l'emploi salarié, il ne s'agit surtout pas de *poser le chômage comme la manifestation sociale des contradictions du travail salarié et la lutte des chômeurs comme caducité en actes, dans la lutte de classes, du travail salarié*, il n'est que le signe de l'anarchie capitaliste du marché. Il s'agit de lutter contre le chômage par l'assurance obligatoire et par l'instauration de la semaine de quarante heures. (cf.Michel Dreyfus, *Histoire de la CGT*, Complexe).

À la même époque, la lutte des chômeurs d'Amsterdam montre l'impossibilité de réaliser le mouvement inverse d'organisation de la classe contre le capital autour de ce que représente le chômage comme caducité du rapport salarial (ce qui est maintenant possible, mais il a fallu entre temps la formalisation de la dichotomie entre travail et chômage, qui, alors, ne fait que se mettre en place et la dissolution dans la crise et la restructuration présentes de cette dichotomie, *cf. infra*). « Les chômeurs d'Amsterdam étaient incontestablement le secteur le plus radical du prolétariat des Pays-Bas. Obligés de pointer quotidiennement, au bureau de chômage, les ouvriers privés de travail se politisaient très vite ; les longues queues quotidiennes étaient propices à la discussion politique et à la diffusion de la presse révolutionnaire, en particulier celle des communistes de conseils, dont la propagande était loin de rester sans écho. Depuis 1932, des "comités de lutte" de chômeurs s'étaient formés à Amsterdam ; très combatifs ils étaient tombés sous la coupe du CPN (Parti communiste néerlandais) en dépit de la propagande du GIC (groupe de communistes internationalistes) pour mener la lutte en dehors de tout syndicat et parti politique.

« Le mouvement des chômeurs déboucha en juillet 1934 sur une véritable insurrection, lorsque le gouvernement conservateur de Colijl décida de réduire les allocations de chômage. Le 4 juillet, les ouvriers du quartier du Jordaan d'Amsterdam manifestèrent spontanément, sans consignes de partis ou de syndicats, contre les mesures gouvernementales. Ils offrirent dans ce quartier, comme dans le "quartier indonésien" une vive résistance aux attaques de la police motorisée ou à cheval. Les rues du quartier du Jordaan furent bientôt couvertes de barricades et aux mains des ouvriers et des chômeurs, qui une fois "victorieux" rentrèrent chez eux. Mais le lendemain l'armée occupait le quartier avec des chars et des mitrailleuses. La répression contre les ouvriers se solda par sept morts et deux cents blessés. Fort de sa "victoire", le gouvernement néerlandais interdit toute manifestation et tout meeting. Bien qu'ayant pris ses distances avec la lutte des ouvriers du Jordaan – en n'y voyant que pillages et provocations – *De Tribune*, l'organe du CPN fut interdit. [...] La défaite des chômeurs d'Amsterdam était sévère, car elle

signifiait une défaite grave du prolétariat des Pays-Bas, qui était resté passif. En effet, la lutte des chômeurs fut considérée comme une lutte à part, d'une catégorie particulière des ouvriers. Les chômeurs eux-mêmes ne tentèrent pas de généraliser leur mouvement. Le corporatisme et le manque de solidarité entre catégories d'ouvriers, autant de faiblesses : "... Les forces de classe étaient encore si faibles que les ouvriers en lutte ne prêtèrent pas encore pleinement attention à l'extension du mouvement comme leur tâche propre. On était d'avis qu'il s'agissait seulement d'une lutte des chômeurs devant être menée par eux seuls. Dans le Jordaan et dans ses environs, il y avait différentes usines ; pourtant il n'y eut aucune tentative de la part des chômeurs en lutte de les entraîner dans la lutte" (*Räte-Korrespondenz*– organe du GIC – no 8-9, 1935) » (Courant communiste international, *la Gauche hollandaise*, CCI, pp. 219-220).

Que l'on considère la marche des chômeurs de la CGTU, ou la révolte du Jordaan, on voit se consolider parallèlement la position de chômeur et celle de travailleur salarié ; il ne s'agit pas de deux mondes séparés, il y a dichotomie et implication. L'essentiel se situe dans le fait que, dans la définition réciproque du chômeur et du salarié, le point de départ est la définition dans cette période de l'emploi salarié, c'est lui qui définit le chômeur. La solution du chômage est posée dans le salariat, dans ses nouvelles modalités se mettant en place dans la crise et dans les luttes sociales. C'est cette redéfinition du travailleur salarié en subsomption réelle qui, par *voie de conséquence*, définit les chômeurs. Chômeurs dont les luttes sont alors directement des déterminations de cette redéfinition (action de la CGTU) ou demeurent tragiquement isolées, ne pouvant être la base d'une recomposition de la classe posant, à partir du chômage, la totalité du rapport du travail salarié au capital.

En 1936, avec les « accords de Matignon », se trouve mise en forme la position de travailleur salarié telle qu'elle s'est développée en subsomption réelle du travail sous le capital. Cette mise en forme est nécessairement, comme on l'a vu, une mise en forme du chômage. Sont dorénavant considérées comme caduques toutes les régulations de l'emploi et de ses fluctuations s'effectuant « sans chômage » ; le modèle du contrat de travail, de la grande industrie urbaine, du travailleur masculin adulte, s'impose. Les femmes mariées et les jeunes sont placés en situation de subordination par rapport au chef de famille : si le mari travaille, la femme n'a pas droit au chômage. Le chômage devient un corollaire de l'emploi industriel urbain. Les revendications d'idemnisation du chômage formulées en termes de « droits sociaux » consolident la division entre actifs et chômeurs en la prenant comme point de départ. Les « droits sociaux » du Front populaire accentuent les discriminations de sexe, d'âge, de secteur, de profession et achèvent le processus d'étatisation de la définition sociale du chômage, entamé en 1905 quand l'État se substitue aux communes dans la gestion de l'assurance-chômage d'origine syndicale.

Avec l'extension du régime des conventions collectives (24 juin 1936), dont la signature est réservée aux seuls « syndicats représentatifs », les grandes entreprises stabilisent le contrat de travail, maintenant codifié par ces conventions et la loi sur les congés payés. C'est une politique d'organisation et de gestion rationnelle de la main-d'œuvre qui se met en place, dans laquelle les syndicats jouent un rôle central. Le salaire, défini par une convention collective, échappe à l'ouvrier individuel, suppose un médiateur, le délégué syndical. « L'embauche prend donc la forme d'un contrat implicite intégrant les règles de calcul du salaire et les possibilités de promotion d'une part, la productivité apparente du travail d'autre part, tandis que l'incertitude issue des fluctuations de la production est reportée sur la liberté de licenciement.

« Cette politique d'organisation et de gestion rationnelle de la main-d'œuvre demande la mise en place d'outils industriels, juridiques et intellectuels, formalisant le travail salarié. Elle repose sur une nouvelle conception du temps, induite par la nécessité de prévoir les fluctuations des marchés et de la production, compte tenu des rigidités engendrées par l'ampleur des immobilisations en capital. [...] Dès lors que la gestion du travail est fondée sur le découpage en postes délimités dans le temps et dans l'espace, le sous-emploi chronique qui caractérise le travail agricole et l'artisanat se trouve *isolé et rejeté hors de l'entreprise*. L'interpénétration des temps et des espaces de travail et de non-travail n'est plus de mise ; une coupure sépare le travail salarié d'une part, le chômage géré par des institutions d'État d'autre part. Le chômage devient une catégorie autonome, bien distincte de la maladie ou de l'invalidité, qui échappe à la

catégorie de l'assistance pour devenir une pièce essentielle au fonctionnement du marché du travail » (R. Salais, *op. cit.*, pp. 146-147). L'uniformisation de la position de chômeur s'effectue en négatif de la rationalisation du travail. àpartir de 1936, les entreprises extériorisent le sous-emploi, en même temps que la responsabilité de l'indemnisation et du retour au plein emploi est confiée à l'État.

La multiplication des « droits sociaux », à partir de 1936 et après la Seconde Guerre, renforce cette « extériorisation du social hors de l'entreprise ». Le droit à des œuvres sociales est déconnecté de l'emploi particulier occupé au fur et à mesure que, dans des luttes sociales générales ou des grèves particulières, la classe ouvrière met en avant les besoins de sa reproduction sociale. Ces besoins, chaque fois délimités, particularisés, prennent la forme de « droits » qui définissent des positions spécifiques : « malade », « retraité », « femme en maternité ». Chacun de ces « droits » est géré par une institution particulière et, ce qui importe pour notre question, se différencie du chômage dans le cadre général auparavant indistinct de l'inactivité. Toutes ces situations sont maintenant extériorisées hors de l'entreprise et radicalement séparées du travail.

À la « Libération », la structuration du marché du travail est renforcée, toujours dans le même sens, par les nationalisations, la Sécurité sociale, les comités d'entreprise. Les entreprises nationalisées diffusent les nouveaux modèles de gestion de la main-d'œuvre (planification de la progression salariale et de la gestion des effectifs) liés à l'importance de la détermination prévisionnelle des investissements. La Sécurité sociale réalise une intégration à l'État d'une des fonctions traditionnelles du syndicalisme. Plus que les nationalisations, *la Sécurité sociale offre aux syndicats ouvriers le moyen de participer à la modernisation de l'économie ; en outre, elle légitime cette modernisation et cette participation*. L'organisation de la Sécurité sociale achève de formaliser le statut de salarié et *a contrario* celui de chômeur. La reproduction de la force de travail est intégrée dans le cycle global de la reproduction du capital et cela avec la confictualité qui lui est inhérente. En 1949, la commission main-d'œuvre du plan Monnet est présidée par un syndicalistede la CGT (Henri Tollet), elle propose d'accélérer les gains de productivité, d'accroître le recours à la main-d'œuvre immigrée, à la main-d'œuvre féminine et aux prisonniers de guerre, de porter la durée hebdomadaire du travail à quarante-huit heures (tout en conservant les heures supplémentaires à partir de quarante heures), avec comme perspective que toute augmentation de la production et de la productivité se traduira par un accroissement du niveau de vie.

« Ainsi l'après-guerre formalise les mutations des formes de gestion de la main-d'œuvre expérimentées durant les années trente autour de la position sociale du salarié dans la grande entreprise. Droit de grève, organisations syndicales et conventions collectives permettent la négociation salariale à un niveau, l'interprofession, qui favorise l'intervention de l'État, comme le prouveront les accords de Grenelle en 1968. Nationalisations et comités d'entreprise sont les conditions de l'adhésion du monde ouvrier aux nouvelles méthodes de production et d'organisation du travail, tandis que la création de la Sécurité sociale permet de gérer le retrait du marché du travail des travailleurs agés ou attachés au modèle du métier, d'assurer un salaire indirect qui lisse les fluctuations des revenus salariés, par conséquent de la demande des ménages. [...] Le fonctionnement du marché du travail est désormais fondé sur une convention keynésienne qui associe l'intervention de l'État pour maintenir le plein emploi, l'interaction entre gains de productivité et augmentation du niveau de vie, le modèle de l'emploi salarié à temps complet au détriment des activités agricoles et indépendantes. [...] L'exode rural et la salarisation de la société française confortent le modèle de l'emploi salarié par rapport auquel est défini le chômage ; pour l'État, les syndicats ouvriers et les employeurs, un emploi désigne un poste à temps complet confié à un travailleur masculin » (*ibid.*, pp. 160-162). Le marché du travail est constitué, il n'y a plus de repli.

Le mode de production capitaliste s'est produit comme société et la classe ouvrière plus que légalisée, comme le dit Bernard Edelman (*op. cit.*), est institutionalisée. En 1944, A. Garin, responsable de la CGT, écrit dans *le Peuple* du 4 novembre : « Les ouvriers sont des hommes, ils veulent savoir pour qui ils travaillent. Ils ne comprennent pas que leur salaire et leur emploi dépendent de décisions dont il ne leur est dû aucun compte ou d'une politique économique à laquelle ils ne prennent aucune part. [...] Faire en

sorte que l'ouvrier se sente chez lui dans l'usine [...] l'associer par les syndicats à la gestion de l'économie, telles sont les réalisations qui commandent la résurrection industrielle de la France. » Cette déclaration ne prend son sens que située dans le contexte des luttes de cette fin de l'année 1944. Dans cette fin d'année, la France connaît probablement le seul mouvement autogestionnaire de grande ampleur de son histoire des luttes de classes : les comités ouvriers. « Le mouvement s'étendit à des dizaines d'entreprises de la région parisienne qui, toutes, élirent ou ratifièrent leurs comités. Les usines furent d'abord occupées par de petites équipes d'ouvriers qui organisèrent l'occupation et la garde de l'entreprise. [...] Partout, les prolétaires montrent l'exemple de l'ordre et de l'organisation dans l'usine : les locaux sont entretenus ; aucun pillage n'a lieu, les gardes sont assurées de jour et de nuit. Jamais les cantines n'ont si bien fonctionné. [...] Chez Jumo, la paye est organisée sans les patrons, avec le concours de la comptabilité. [...] àla BMW, les ouvriers avec les techniciens étudient un plan de remise en marche de l'usine. Partout chez Renault, Salmson, Caudron, Panhard, Gnome, Farman et des dizaines d'autres usines, les ouvriers s'organisent et montrent leur capacité à contrôler et diriger les entreprises [...] partout les travailleurs exigent le contrôle sur la cantine, sur l'embauchage et le débauchage, sur la comptabilité et la production » (texte du PCI – trotskiste –, *in* Yvan Craipeau, *la Libération confisquée*, Syros, p. 53). Sur l'ensemble du territoire, ce sont des centaines d'entreprises qui sont ainsi prises en mains par des comités ouvriers.

Contre ce mouvement autogestionnaire, la réponse capitaliste sera l'institutionnalisation de la classe. Déjà, le mouvement autogestionnaire est le résultat des transformations des rapports sociaux capitalistes depuis l'entre-deux-guerres : la classe ouvrière ne peut plus se concevoir elle-même, à moins de se nier, en dehors de son rapport au capital. On peut « se passer des patrons », mais pas de l'entreprise, pas des machines toujours posées comme capital fixe en ce qu'elles sont toujours là pour absorber le travail vivant auquel se réduit toujours la classe ouvrière. Ce que, dans « son » usine, la classe ouvrière est contrainte de reconnaître, c'est sa subordination au capital fixe comme la forme par excellence du capital en soi et de sa propre existence comme force de travail collective, comme force sociale de travail. Dans ces occupations gestionnaires, entreprise par entreprise, la classe ouvrière est face à l'« outil de travail » comme face à un fétiche de ses propres forces sociales, de sa propre existence collective. Mais le capital, c'est forcément le capitaliste, et l'objectivation des forces sociales du travail dans le capital un mouvement qui s'oppose au travail vivant comme le mouvement même de l'exploitation. Le travailleur collectif ne peut que s'opposeraux travailleurs, s'objectiver dans le capital.

Non seulement les forces sociales du travailleur collectif s'objectivent dans le capital, mais encore le travailleur collectif acquiert une existence subjective, il est représenté comme volonté du capital. « L'institution des délégués du personnel emporte la reconnaissance d'un fait préexistant, d'une donnée sociologique : l'existence en tant qu'organe au service de l'entreprise, de la collectivité du personnel, laquelle ne se confond point avec la somme de ses membres. [...] La collectivité des salariés prend ainsi l'aspect d'une personne morale qui a des devoirs envers l'entreprise mais aussi des droits envers elle. Personne morale au sein de l'entreprise, la collectivité ouvrière ne peut apparaître comme ayant une existence véritable que grâce aux représentants qu'elle se sera désignés auprès du chef d'entreprise » (J. Cayeux, « Le statut des délégués du personnel », 1939, *in* Le Goff, *op. cit.*, p. 147). L'institution des délégués d'entreprise en 1936, puis des comités d'entreprise en 1945, à la suite du grand mouvement autogestionnaire de fin 1944, marque « la reconnaissance du *collectif ouvrier* comme totalité originale, irréductible à la somme de ses membres, et cela *au sein de l'entreprise*»(Le Goff, *ibid.*). Le mouvement s'achèvera en 1968, avec la reconnaissance de la section syndicale d'entreprise.

La logique des conventions collectives participe du même mouvement d'institutionnalisation de la classe ouvrière, c'est-à-dire de constitution du capital comme objectivation du travailleur collectif. Mais l'objectivation des forces sociales du travailleur collectif, c'est l'activité du travailleur devenant activité du capital. On sait qu'il est absurde de se demander si le capital est productif ou non, ou de dire que la force productive du capital n'est que la transposition de la force productive du travail, vu que le capital est précisément ce procès de transubstantation, de transposition. Le travail salarié est une activité étrangère à l'ouvrier, elle est l'activité du capital. En étant aliénation de l'activité, le travail salarié implique que, face à

lui, se dressent non seulement les objets résultants de cette activité, mais l'activité, la volonté dont ces objets sont l'objectivation. Dans ceux-ci, c'est sa propre activité, sa propre volonté qui se dressent face au travailleur comme volonté, activité étrangères ; le capital est alors nécessairement personne, volonté, classe capitaliste. Cette classe est le commandement dans lequel le capital fait sienne l'activité subjective du travailleur collectif qui, par la médiation de son objectivation dans le capital fixe, devient *institution* et participe de l'activité de la classe capitaliste. Lorsqu'en mai 68, le prolétariat s'attaquera à cette institutionnalisation de la classe ouvrière, il ne s'agira pas d'une « révolution culturelle », mais de la bonne vieille lutte de classes.

Pour en revenir aux conventions collectives : « En 1936 c'est le social en tant que tel, en tant que réalité spécifique, qui devient créateur et sujet de droit à part entière. La convention, et particulièrement la convention susceptible d'extension, est son œuvre en dehors de toute manifestation de volonté individuelle. *Loi de la profession*,négociée et signée par le syndicat au nom de la profession toute entière indépendamment des considérations d'appartenance syndicale, la convention étendue s'applique de manière obligatoire à l'ensemble des ressortissants d'un champ professionnel donné. Autrement dit, l'application de ses dispositions n'est plus suspendue à un acte individuel et subjectif de ratification ou d'adhésion, mais à un fait *objectif*: l'appartenance à un domaine d'activité professionnellement et, le cas échéant, géographiquement crconscrit » (Le Goff, *op. cit.*, p. 164). La notion même d'organisations les plus représentatives définit les syndicats dans « leur capacité naturelle, objective, inhérente à leur être social à parler au nom de tous les travailleurs » (*ibid.*,p 166).

C'est sur la question du chômage que cette institutionnalisation atteint son apogée. En décembre 1958, la création de l'Unedic est la première convention de branche élargie à l'interprofessionnel. Il fallait cette institutionnalisation de la classe ouvrière pour que même l'absence de travail soit reproduction de la classe par le capital et se définisse dans cette reproduction. L'institutionnalisation est la forme adéquate et nécessaire de cette reproduction, elle est objectivation du « travailleur collectif » qui le reproduit et l'objective *en tant qu'activité subjective irréductible au travail mort*. Le travail vivant devient activité du capital, il est reconnu en tant que tel, comme force subjective du capital ; le contenu de cette reconnaissance qui est une redéfinition, c'est le « droit à l'existence ».

Le capital en subsomption réelle s'est emparé de la reproduction de la classe ouvrière, il a inclus dans sa reproduction propre la continuité du cycle d'entretien de la force de travail. Pour cela le salaire a été scindé, tout ce qui concerne la reproduction générale de la classe, dans sa continuité face au capital, s'est éloigné du travailleur individuel. La reproduction de la classe a alors été extériorisée en *social*, défini par sa prise en charge par l'État. Par là-même cette extériorisation devenait institutionnalisation de la classe, enfin son contenu se définissait dans la formule (extraordinaire, prise au pied de la lettre) : le « droit à l'existence ».

Au XIXe siècle, la classe ouvrière s'était organisée pour faire face aux « aléas de l'existence », c'est-à-dire à sa nécessaire reproduction en tant que classe : mutuelles, syndicats, bourses du travail..., tout cela dans une politique d'indépendance et d'affirmation autonome de la classe face au capital. Début XXe siècle, l'État avait commencé à formaliser la prise en charge de cette reproduction à l'intérieur de la reproduction du capital : loi sur les accidents du travail, l'assurance maladie, les allocations familiales, intervention dans la gestion syndicale puis communale de l'indemnisation du chômage. Avec la création de la Sécurité sociale puis de l'Unedic, la perspective change totalement. Jusque-là, il s'agissait de pallier les risques de la vie en tant que salarié, à partir des années trente et quarante, il s'agit du « droit » de vivre comme salarié, *ces « risques » définissent la condition de salarié*. Droit à la santé, droit à la sécurité, droit à l'existence, c'est le *devoir d'existence comme salarié*. La problématique des « droits », complétée en février 1950 par l'instauration du Smig et par un dispositif conventionnel assurant « aux salariés privés d'emploi » un minimum légal de ressources, parachève la mystification de la forme salaire comme prix du travail auquel viendrait s'ajouterune prise en compte de la nécessaire reproduction de l'individu, de sa famille, de la classe dans son ensemble et dans le renouvellement des générations. Le salaire a toujours eu, on l'a dit, une

dimension sociale. Il est la forme prix de la valeur de reproduction de la force de travail et il n'y eut jamais pour la classe ouvrière d'autre droit à l'existence qu'autant qu'elle travaille gratuitement un certain temps pour les capitalistes.

La problématique des droits parachève la mystification de la forme salaire en ce qu'elle est la reconnaissance et le contenu même de l'institutionnalisation de la classe par laquelle le capital, assurant en son sein sa reproduction, lui accorde, ou lui restreint, le droit à l'existence (selon les nécessités de sa propre reproduction). Cette problématique est *en elle-même*, quel que soit le niveau de ce droit à l'existence, une expression du capital comme horizon indépassable de la reproduction de la classe. « C'est comme si dans une révolte d'esclaves qui auraient enfin pénétré le secret de l'esclavage, un esclave empêtré dans des conceptions surranées inscrivait au programme de la révolte : l'esclavage doit être aboli parce que, dans le système de l'esclavage, l'entretien des esclaves ne saurait dépasser un certain maximum peu élevé » (Marx, *Critique du programme de Gotha*, Éd. sociales, p. 40).

Il était nécessaire de poser solidement cette constitution de l'emploi salarié en norme institutionnelle et l'intégration de la reproduction générale de la classe ouvrière à l'intérieur de la reproduction du capital, durant la première phase de la subsomption réelle (entre la Première Guerre mondiale et la crise du début des années soixante-dix), pour saisir le renversement historique qui s'effectue dans cette crise et la restructuration qui l'accompagne. En anticipant sur la suite du livre : la « dérationalisation » actuelle de l'emploi salarié déstructure la position de chômeur, c'est une période de la relation entre emploi salarié et chômage qui s'achève, on en revient « dialectiquement » à la situation d'avant le processus engagé entre 1896 et 1936. La CGT définissant le chômeur comme « privé d'emploi », tentant de ramener la question du chômage à un noyau dur de travailleurs privés d'emploi, présentant les trente-cinq heures comme la « solution », essaie de rejouer la partition, devenue impossible, de la solidification de l'emploi et de celle, corollaire *a contrario*, du chômage. Mais cela a de nos jours une toute autre signification vis-à-vis des enjeux actuels de la lutte de classes.

Division 3 : Troisième période, la situation actuelle

La lutte des chômeurs de l'hiver 1997-1998 a le contenu fondamental suivant : l'emploi salarié sous la forme « classique », que nous venons d'analyser, s'est effondré, la situation de chômeur qui lui était liée s'effondre avec lui. Le chômage massif actuel n'est pas une multiplication du chômage de la période précédente, il peut même disparaître sans que cela entraîne une modification substantielle des modalités de l'achat-vente de la force de travail. Le mouvement actuel est une redéfinition de l'emploi salarié, des modalités de l'exploitation du travail vivant, *à partir du chômage et de la précarité*. C'est là que l'on peut parler, en référence à la période antérieure, de renversement historique. Jusqu'au début des années quatre-vingt, c'est la définition de l'emploi salarié qui définissait le chômage. Dans la période actuelle, ce que la lutte des chômeurs porte à un niveau d'enjeu social de la lutte de classes, c'est la redéfinition des chômeurs, la formulation sociale de leur identité comme point de départ de la reformulation de l'emploi salarié. Et c'est là, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, que cette lutte ouvre pratiquement la solution du problème essentiel de la révolution communiste : comment le prolétariat agissant strictement en tant que classe peut abolir les classes ? Par cette redéfinition, le prolétariat fait de sa remise en cause contre le capital le contenu de sa contradiction avec lui et l'enjeu même de la lutte. Pour l'instant, dans ce chapitre, nous en demeurerons à la tentative de cerner l'originalité de la situation actuelle par rapport aux situations antérieures.

Approche générale de la restructuration du rapport entre le prolétariat et le capital

La restucturation actuelle du mode de production capitaliste est une restructuration à l'intérieur de la subsomption réelle du travail sous le capital ; on ne doit pas amalgamer, considérer au même niveau, la plus-value relative, substance de la subsomption réelle, et la subsomption réelle elle-même, c'est-à-dire une détermination conceptuelle du capital et une configuration historique. L'extraction de plus-value sous son mode relatif (la plus-value en elle-même n'est ni relative, ni absolue, elle est la valeur du surproduit élaboré pendant le temps de surtravail, elle ne connaît pas en soi de natures différentes, c'est par commodité que nous utilisons « plus-value relative » ou « plus-value absolue ») est le principe formateur et dynamique de la subsomption réelle, principe qui structure puis bouleverse la première phase de celle-ci (de la Première Guerre mondiale à la fin des années soixante). La plus-value relative est le principe unifiant les deux phases de la subsomption réelle. De cette façon, on comprend que la subsomption réelle a une histoire parce qu'elle a un principe dynamique qui la forme, la fait évoluer, pose certaines formes du procès de valorisation ou de circulation comme des entraves et les transforme. La plus-value relative, qui affecte le procès de travail et toutes les combinaisons sociales du rapport entre le prolétariat et le capital et conséquemment des capitaux entre eux, est ce qui permet de poser une continuité entre les phases de la subsomption réelle et une transformation de celle-ci. Si on identifie plus-value relative et subsomption réelle, l'évolution devient impossible, sauf à rajouter un élément ou une configuration du procès de valorisation plus ou moins anecdotique par rapport au concept de capital, car on a déjà tout (il n'y a pas, en effet, de troisième mode d'extraction de la plus-value). Si les deux coïncident, tout ne peut être que donné dès l'instauration historique de la subsomption réelle. On ne pose entre les deux phases de la subsomption réelle qu'une continuité, un processus de révélation du capital à sa vérité, le changement n'est alors qu'élimination d'archaïsmes, la transformation n'est alors en définitive que formelle. àla limite, c'est la notion même de crise entre les deux phases qui disparaît, car on ne passe pas réellement d'une configuration particulière de la contradiction entre prolétariat et capital à une autre, et la notion de restructuration disparaît par la même occasion.

C'est donc, de l'analyse de la plus-value relative qu'il faut partir, pour trouver pourquoi et comment la première phase de la subsomption réelle entre en crise au début des années soixante-dix. Qu'est ce qui s'est constitué, dans cette phase, à l'intérieur d'elle-même, en entraves à elle ?

De ce point de vue, par rapport à la production de plus-value relative, les axes qui ont porté la baisse du taux de profit dans la phase antérieure nous offrent la vision des éléments que le capital doit abolir, transformer, ou dépasser dans la restructuration actuelle. Cependant, à ce niveau, l'approche est encore empirique en ce que la liste de ce qui est à dépasser ne constitue pas en soi le principe commun du dépassement, la loi de sa transformation, sa hiérarchisation et sa structuration conceptuelle. Déjà cependant, on peut rassembler tout cela en deux grandes parties, recouvrant la spécificité de la plus-value relative par rapport à la plus-value absolue : le procès immédiat de production, devenu adéquat au capital ; les combinaisons sociales, nécessairement mises en œuvre comme moment du capital (reproduction de la force de travail, rapport entre les sections et les capitaux, aires d'accumulation).

Dans le premier point, nous avons affaire à toutes les caractéristiques du procès de production immédiat : travail à la chaîne, coopération, rapport entre production et entretien, définition du travailleur collectif, continuité du procès de production, sous-traitance, segmentation de la force de travail). Le second point peut lui-même se scinder. Toutes les modalités de la reproduction de la force de travail : travail-chômage, formation, cycle d'entretien du travailleur. Toutes les modalités de l'accumulation et de la circulation : rapport entre production et marché, accumulation nationale, différenciation entre centre et périphérie, division mondiale en deux aires d'accumulation, apparition « matérielle » de la monnaie, désintermédiation financière.

Si par rapport à ces deux grandes catégories (la seconde se divisant elle-même en deux), qui regroupent les domaines où, de façon immédiate, sont apparus les obstacles à la poursuite de l'accumulation, on en revient à la plus-value relative comme principe de développement et de mutation de

la subsomp-tion réelle, et que l'on se demande en quoi, dans ces domaines, il peut y avoir des éléments pouvant faire spécifiquement, qualitativement, obstacles à la croissance de la plus-value relative, on est amené à trouver le principe de base synthétique de la restructuration.

Il s'agit de tout ce qui peut faire obstacle à l'autoprésupposition du capital, à sa fluidité. « Le procès de production capitaliste reproduit donc de lui-même la séparation entre travailleur et conditions du travail. Il reproduit et éternise par cela même les conditions qui forcent l'ouvrier à se vendre pour vivre, et mettent le capitaliste en état de l'acheter pour s'enrichir. Ce n'est plus le hasard qui les place en face l'un de l'autre sur le marché comme vendeur et acheteur. C'est le double moulinet du procès lui-même, qui rejette toujours le premier sur le marché comme vendeur de sa force de travail et transforme son produit toujours en moyen d'achat pour le second. Le travailleur appartient en fait à la classe capitaliste, avant de se vendre à un capitaliste individuel. Sa servitude économique est moyennée et, en même temps, dissimulée par le renouvellement périodique de cet acte de vente, par la fiction du libre contrat, par le changement des maîtres individuels et par les oscillations des prix de marché du travail.

« Le procès de production capitaliste considéré dans sa continuité, ou comme reproduction, ne produit donc pas seulement marchandise, ni seulement plus-value ; il produit et éternise le rapport social entre capitaliste et salarié » (Marx, *le Capital*, Éd. sociales, Livre I, t. 3, pp. 19-20)

La restructuration consiste à dépasser tout ce qui peut faire obstacle à la fluidité de ce double moulinet, consiste en l'élimination de tous ses points de cristallisation. On trouve d'une part toutes les séparations, protections, spécifications qui se dressent face à la baisse de la valeur de la force de travail, en ce qu'elles empêchent que toute la classe ouvrière, mondialement, dans la continuité de son existence, de sa reproduction et de son élargissement, doive faire face en tant que telle à tout le capital : c'est le premier moulinet, celui de la reproduction de la force de travail. On trouve, d'autre part, toutes les contraintes de la circulation, de la rotation, de l'accumulation, qui entravent le deuxième moulinet, celui de la transformation du surproduit en plus-value et capital additionnel. N'importe quel surproduit doit pouvoir trouver n'importe où son marché, n'importe quelle plus-value doit pouvoir trouver n'importe où la possibilité d'opérer comme capital additionnel, c'est-à-dire se transformer en moyens de production et force de travail, sans qu'une formalisation du cycle international (pays de l'Est, périphérie) ne prédétermine cette transformation. La fluidité de chacun des moulinets n'est mise en œuvre que dans et par celle de l'autre.

Globalement, la restructuration se définit comme la dissolution de tous les points de cristallisation du double moulinet de l'autoprésupposition du capital, et cela depuis tout ce qui constituait l'identité ouvrière telle qu'elle était définie dans la période précédente, jusqu'à la séparation entre centre et périphérie, la séparation du cycle mondial en deux aires d'accumulation (Est et Ouest) et, enfin, au système monétaire. L'erreur à éviter consisterait à ne considérer que le premier moulinet comme transformation du rapport entre prolétariat et capital, le second moulinet étant réduit à un rapport du capital à lui-même, c'est-à-dire à un rapport des capitaux entre eux. Il est vrai que le second moulinet ne se ramène pas au premier, il ne faut pas lui dénier sa spécificité, car c'est celui dans lequel le surproduit revient comme capital additionnel face au résultat du premier, celui où la force de travail est reproduite dans un abaissement de sa valeur et dans son élargissement. La transformation du rapport entre prolétariat et capital ne se situe pas plus au niveau du premier que du second moulinet pris de façon séparée.

Le niveau où tout se noue en ce qui concerne la restructuration est celui du cycle mondial du capital. L'« internationalisation », ou « mondialisation » du capital, n'est pas une caractéristique à côté d'autres caractéristiques, comme la reproduction de la force de travail, la monnaie, le procès de production immédiat, ou le rapport entre production et circulation. La mondialisation du cycle du capital est la forme générale de la restructuration, ce n'est qu'ainsi qu'existe la fluidité du premier moulinet et, bien sûr, aussi celle du second. Elle n'en est pas la dynamique, qui demeure la plus-value relative, mais la synthèse de toutes les caractéristiques, une sorte d'abstraction intermédiaire.

La mondialisation n'est pas ce qui transforme le procès de production immédiat, la reproduction de la force de travail, la rotation du capital ; ce sont plutôt les transformations suivantes, comme dépassement des limites antérieures sur la base de la dynamique de la plus-value relative, qui construisent la mondialisation, transformations :

1°) du procès de production immédiat (production de plus-value) ;

2°) de la gestion et reproduction de la force de travail ;

3°) du marché mondial : cycle international du capital, mondialisation en tant que transformation de la plus-value en capital additionnel ;

4°) du système monétaire et financier coiffant et rendant cohérent l'ensemble, ramenant à un commun dénominateur les disparités productives et imposant à chaque capital particulier la propre nécessité pour lui des transformations précédentes, comme la contrainte à la mondialisation.

En ce sens, la mondialisation n'est pas une extension planétaire, mais une structure spécifique d'exploitation et de reproduction du rapport capitaliste. Elle est le contenu comme forme de la restructuration du rapport entre prolétariat et capital : segmentation, flexibilité, abaissement de la valeur de la force de travail dans les combinaisons sociales de sa reproduction et de son entretien sont devenus, en eux-mêmes, des processus de diffusion illimités, tout comme la transformation de la plus-value en capital additionnel ou l'appropriation des forces sociales du travail. N'aborder les transformations du marché mondial qu'en elles-mêmes, comme concurrence entre les capitaux, ce n'est encore qu'une vision partielle de la mondialisation. Cette vision n'intégre pas qu'une telle transformation de la métamorphose de la plus-value en capital additionnel n'existe que si le procès de production immédiat, où se forme la plus-value, et que si le renouvellement du face-à-face avec le travail, où elle devient capital additionnel, sont un procès de production et une reproduction de la force de travail, eux-mêmes restructurés.

L'exploitation, on l'a dit, se décompose en trois moments : achat-vente de la force de travail ; subsomption du travail sous le capital ; transformation de la plus-value en capital additionnel, c'est-à-dire en nouveau moyen de travail et force de travail modifiée. Avec la restructuration actuelle, ce sont les deux bras du moulinet qui deviennent adéquats à la production de plus-value relative en même temps que le procès de production immédiat, leur intersection, confère à chacun d'entre eux son énergie et la nécessité de sa métamorphose. C'est en ce sens que la production de plus-value et la reproduction des conditions de cette production coïncident. C'est la façon dont étaient architecturés, d'une part, l'intégration de la reproduction de la force de travail, d'autre part, la transformation de la plus-value en capital additionnel et enfin l'accroissement de la plus-value sous son mode relatif dans le procès de production immédiat, qui est devenue entraves à la valorisation sur la base de la plus-value relative.

Destruction de l'identité ouvrière

Nous laisserons de côté dans ce livre la restructuration du procès immédiat de production, ainsi que du rapport des capitaux entre eux. Pour notre sujet, l'essentiel se situe dans les transformations de la reproduction de la force de travail : marché du travail, modalités de fixation du prix de la force de travail, sa reproduction globale face au capital, l'extension de la salarialisation au niveau mondial. Non seulement ces modifications sont une restructuration du rapport d'exploitation à l'intérieur de la subsomption réelle ayant la plus-value relative comme dynamique, mais encore, la plus-value relative, comme principe dynamique restructurant la subsomption réelle, insuffle une vigueur nouvelle à l'extraction de plus-value absolue : allongement de la durée réelle du travail ; augmentation des heures supplémentaires qui, flexibilité aidant, ne sont plus comptées comme telles ; flexibilisation et annualisation du temps de travail revenant à un accroissement de l'intensité du travail, ce qui est de la plus-value absolue ; allongement des

durées de cotisation retraite ; modification des normes sociales de consommation modifiant la composante historique de la valeur de la force de travail, l'abaissant de façon bien supérieure aux gains de productivité, ce qui équivaut à une augmentation sur le mode absolue de la plus-value ; meilleure utilisation du capital fixe installé, réduction de la porosité du travail ; augmentation des journées simultanées ; diminution du travail nécessaire individuellement ; développement de la pluriactivité ; valorisation pour le capital des périodes de formation... C'est sur cette voie que se sont engagées, depuis quelques années, les États-Unis, la Grande-Bretagne, les Pays-Bas et que cherchent à prendre actuellement la France, l'Allemagne, l'Italie, l'Espagne. Sans parler, toujours en ce qui concerne la croissance absolue de la plus-value, des modalités de fixation de la valeur de la force de travail et de son exploitation en Asie, en Amérique latine, ou en Afrique. Sans parler également de la poursuite des gains de productivité par une modification qualitative de l'absorption de la force de travail sociale par le capital.

La revitalisation du mode absolu d'extraction de la plus-value fonde un « nouveau compromis » sur la base suivante : un « partage », ou plutôt une préservation très précaire, à l'intérieur de la force de travail disponible, prise comme un tout, de la croissance du travail nécessaire. La croissance relative de la plus-value libère du travail nécessaire, son maintien en masse pour l'ensemble de la force de travail passe par une multiplication des têtes sur lesquelles il se répartit, ce qui entraîne une croissance absolue de la plus-value. La valeur globale de la reproduction de la force de travail baisse (poids du chômage, baisse des minima sociaux et de la part patronale des charges sociales reportée sur la fiscalité, en majeure partie indirecte) alors que s'accroît le nombre des journées de travail. La répartition du salaire destiné à la reproduction d'une famille ouvrière sur la vente de plusieurs forces de travail (c'est le secret des statistiques américaines – octobre 1996 – où coexistent une baisse des salaires moyens et une augmentation légère des revenus des ménages) était déjà le processus à l'œuvre dans la mise au travail des femmes et des enfants au XIXe siècle. Répartie sur, par exemple, trois personnes (homme, femme, enfant), la valeur de la reproduction de la force de travail demeure inchangée (en fait, elle peut légèrement augmenter), mais le capital a à sa disposition trois journées de travail (qui peuvent même être réduites). Le travail nécessaire est resté sensiblement le même, en revanche le surtravail a été multiplié par trois.

Comme il se doit, la restructuration touche au cœur de la production de plus-value. Cependant, lorsque son propre mouvement d'accumulation le conduit à la crise, lorsqu'il est contraint de se restructurer, c'est toujours dans son conflit avec le prolétariat que le capital est amené à agir, conformément à ce qu'il est comme rapport d'exploitation du travail.

Il n'existe pas de restructuration du mode de production capitaliste sans défaite ouvrière. Cette défaite, c'est celle de l'identité ouvrière, des partis communistes, du syndicalisme ; de l'autogestion, de l'auto-organisation ; de tout ce que comportait, comme projet social (humanité, individu), l'autonégation du prolétariat. C'est tout un cycle de luttes qui a été défait, la restructuration est essentiellement contre-révolution.

C'est un seul cycle de luttes qui s'étend de 1917 au début des années soixante-dix, comportant une césure considérable en 1945. Cycle qu'il faudrait lui-même articuler avec les dynamiques antérieures du programmatisme. Les conditions de la subsomption réelle du travail sous le capital, dans cette première phase de la subsomption réelle, fondaient le prolétariat à disputer au capital la gestion du mode de production selon des modalités qui lui seraient spécifiques s'il y parvenait. Plus encore et différemment qu'en subsomption formelle, il était légitimé à cela par le capital lui-même. Que cela soit irréalisable, impossible (non formellement mais dans les termes et conditions mêmes de ce « projet ») ne change rien à l'affaire, cela a toujours été le cas dans l'histoire du programmatisme. *En confirmant, à l'intérieur de lui-même, une identité ouvrière, en intégrant la reproduction du prolétariat dans son propre cycle, en subsumant sa contradiction avec le prolétariat comme sa dynamique même, le cours de la contradiction entre le prolétariat et le capital en subsomption réelle fonde le premier à proclamer : « la contradiction n'a plus lieu d'être »* (cf.l'analyse de la période précédente). Ce qui est un projet de dépassement du mode de production capitaliste.

Le capital avait fait du travail son propre rival à l'intérieur de lui-même, rapport conflictuel tout à fait différent, il est vrai, de celui du programmatisme du XIXe siècle (encore que la tendance à la prise en charge du développement du capital existe dans la social-démocratie classique, mais c'est une autre problématique générale). Cette rivalité est même pour le capital la grande faiblesse intrinsèque de cette première phase de la subsomption réelle, qui éclatera dans la crise de la fin des années soixante, sous diverses formes plus ou moins radicales, et que la restructuration a pour contenu essentiel d'éliminer, après avoir dans un premier temps retourné contre le mouvement ses propres caractéristiques transformées en limites.

C'est à partir de cela que l'on peut situer la dynamique persistante du programmatisme dans cette première phase de la subsomption réelle. La relation programmatique classique entre la montée en puissance de la classe et son affirmation autonome s'en trouve bouleversée. Dans un premier temps, entre 1917 et 1939, les termes (montée en puissance et affirmation autonome) sont dans une situation de violente conflictualité tout en s'impliquant. En effet, au moment où l'affirmation autonome de la classe trouve sa *légitimité absolue* dans une montée en puissance de la classe à l'intérieur du capital, elle ne peut qu'affronter cette montée en puissance qui est la négation de son autonomie. La violence de ce processus entre 1917 et 1939, à l'intérieur même du prolétariat, dans sa contradiction avec le capital, laisse place, après 1945, à une période où l'affirmation autonome se situe et se considère elle-même comme extérieure et différente de la montée en puissance (les « mouvements révolutionnaires » sont alors marginalisée par définition), devenue simple rivalité (le plus souvent dans le cadre de la revendication de la démocratie) à l'intérieur de la reproduction du capital, même si cette affirmation ne peut que se référer sans cesse à cette montée en puissance.

Cette possibilité de la rivalité, cette légitimation même de la rivalité, c'est la faiblesse intrinsèque de cette première phase de la subsomption réelle. Et cette faiblesse intrinsèque éclate dans la crise de la fin des années soixante, où le prolétariat va décliner, de la façon la plus réformiste à la façon la plus révolutionnaire, son projet de réorganisation de la société « sur la base du travail », qui n'est pas encore, à ce moment-là, un projet alternativiste, mais la révolution telle qu'elle se présente alors. Ce mouvement fut brisé, il y eut défaite ouvrière. Mai 68 est battu, l'automne chaud italien (qui dura trois ans) aussi, les vagues de grèves sauvages américaines également, le mouvement assembléiste espagnol, etc., sans oublier toute l'insubordination sociale qui avait gagné toutes les sphères de la société (à ma connaissance, l'histoire de cette période n'a pas encore été écrite). La défaite n'a pas l'ampleur de celle de 1917-1939, mais la restructuration en jeu n'est pas non plus de même ampleur, on reste dans le même mode de subsomption. Il y a défaite et contre-révolution. Dit de façon un peu abrupte et exagérée : le capital reprend le pouvoir dans les usines et dans l'ensemble de la reproduction sociale. On peut même parfois dater cette défaite comme avec la manifestation antigrévistes de la Fiat en 1980,ou la reprise en main patronale et syndicale dans l'automobile en France à la suite des grèves extrêmement violentes et massives de 1981-1984. La classe capitaliste brise tout ce qui confortait cette identité ouvrière et légitimait le prolétariat en rival du capital. La restructuration du rapport entre prolétariat et capital, à l'œuvre depuis une vingtaine d'années et que l'on peut considérer comme achevée, a eu comme conséquence primordiale de *supprimer toute identité ouvrière confirmée dans la reproduction du capital* (ce qui ne signifie absolument pas la disparition des classes).

La destruction de cette identité ouvrière, le développement de la précarité dont fait partie le chômage ne sont pas de simples conséquences « néfastes » et « objectives » de la crise, elles ne sont pas le simple reflet d'une croissance industrielle qui s'essouffle. « La crise du système a simplement mis en valeur de manière plus déchirante (comme la "nouvelle pauvreté") ce qui était sous-jacent. Dès les années soixante, les restructurations industrielles ont amené de profondes mutations sur le recrutement de la main-d'œuvre et sur sa place dans la production. Plusieurs enjeux motivaient ces transformations : d'ordre politique, il fallait casser les bastions ouvriers, affaiblir les appareils syndicaux trop rigides sur la défense des acquis. D'ordre économique, il fallait abaisser le coût de la main-d'œuvre pour préparer la modernisation, récupérer l'argent arraché par les luttes ouvrières. D'ordre technologique enfin, la figure de

l'ouvrier qualifié était dépassée. La qualification était adaptée à un certain type de travail qui n'évoluait que très lentement. [...] Il faut une main-d'œuvre capable de s'adapter rapidement à des travaux différents, de passer d'une entreprise à une autre selon les besoins. [...] La mobilité, c'est la fin de l'ancienneté, c'est la recherche permanente d'un nouvel emploi pour assurer sa survie. Ce n'est pas vous qui monnayez vos capacités mais l'employeur qui monnaye votre embauche ou votre débauche en faisant jouer la concurrence sur des critères de docilité » (Cash, décembre 1987).

La crise en tant que faillite d'un mode de valorisation du capital, mais aussi indissociablement en tant que restructuration et contre-révolution, est le dépassement, menée par la classe capitaliste, des rigidités et cristallisations de la reproduction du rapport capitaliste de production et fondamentalement des rigidités du rapport salarial. La crise et la restructuration ne sont pas une « réponse » de la classe capitaliste à un certain niveau de luttes ouvrières, mais une pratique déterminée des acteurs de cette crise et une particularisation de ceux-ci. La crise est, en soi, luttes de classes. Le point théorique fondamental est que la possibilité de la crise de l'autoprésupposition du capital, c'est-à-dire du mouvement qui remêt sans cesse toutes les conditions de la reproduction de la société du côté du capital, et qui se produit comme développement objectif, économique, gît au cœur même du mouvement s'autoprésupposant. La transformation de la plus-value en profit et donc le processus de la baisse tendancielle du taux de profit est le mouvement et le risque de l'autoprésupposition du capital. Mais ce qui est fondamental pour notre propos, c'est que le caractère « jamais acquis » du renouvellement de l'exploitation se confond avec le mouvement de particularisation des termes de la contradiction qu'est l'exploitation. C'est là que réside la possibilité générale de la crise de l'exploitation comme pratiques contradictoires entre les classes, c'est là que réside le processus de particularisation des termes de la contradiction dans leur activité de sujets, c'est là que réside leur indépendance.

C'est la même totalité (une phase historique de l'exploitation) qui entre en crise comme pratiques respectives du prolétariat et du capital. Ils ne sont pas chacun la totalité, et la totalité n'est pas quelque chose d'indépendant qui les relierait, la totalité n'est que, dans chacun d'eux, l'exigence de l'autre (jusqu'à un certain point en ce qui concerne le prolétariat, de par justement sa place particulière dans cette totalité où il n'est jamais confirmé positivement comme classe) à l'intérieur de leur situation et pratique spécifiques : cycle de luttes pour le prolétariat, accumulation pour le capital. La reproduction du mode de production capitaliste n'est jamais en soi un processus automatique ; se particularisant de façon nécessaire, elle est toujours activités des pôles de la contradiction dont l'autoprésupposition du capital est la dynamique de reproduction. Le capital a, par rapport à la totalité, une position différente de celle du prolétariat, position qui résulte du contenu même de l'exploitation : il est l'agent de la reproduction générale et son action devient objectivation du rapport entre les classes comme développement économique. Le capital réussit d'autant plus son action en tant que pôle de la contradiction qu'il la fait disparaître comme actions de sujets indépendants et contradictoires.

Quand le chômeur-précaire n'est plus un marginal mais une force de travail indispensable à la production, pas seulement par son travail direct, mais par sa disponibilité face aux besoins des employeurs, « il est témoin de la socialisation continue du procès de production où le rôle du producteur individuel est minoré au profit de celui de l'organisation sociale du travail » (*Cash*, décembre 1987). Quand il apparaît comme doté d'une nouvelle qualification, celle de la mobilité, il ne s'agit pas d'une « réponse » de la classe capitaliste aux luttes de l'« ouvrier masse » de la fin des années soixante. Le danger est de faire de l'histoire du mode production capitaliste une histoire des luttes ouvrières auxquelles la classe capitaliste ne fait que répondre. Les luttes des années soixante sont le point ultime de l'ancien cycle de luttes ; contre elles, la classe capitaliste ne fait pas que détruire la menace qu'elles représentent (c'est un point de vue unilatéral), mais simultanément dépasse les limites spécifiques de la valorisation dans cette phase de la subsomption réelle : elle répond, dans sa lutte contre le prolétariat, aux propres limites de la valorisation. Le capital évolue toujours en résolvant ses contradictions dans sa lutte contre le prolétariat et il résoud celles-ci conformément à ce qu'il est. Il ne s'agit ni d'une évolution vers la pureté du rapport capitaliste, ni d'une succession cahotique de réponses aux luttes ouvrières, dans la mesure même où, dans la

contradiction qui l'oppose au capital, l'exploitation, le prolétariat lui-même inclut dans sa situation l'histoire du capital : l'accumulation.

Dans la restructuration, toutes les caractéristiques du procès de production immédiat (travail à la chaîne, coopération, production-entretien, travailleur collectif, continuité du procès de production, sous-traitance, segmentation de la force de travail), toutes celles de la reproduction (travail, chômage, formation, welfare), toutes celles qui faisaient de la classe une détermination de la reproduction du capital lui-même (service public, bouclage de l'accumulation sur une aire nationale, inflation glissante, « partage des gains de productivité »), tout ce qui posait le prolétariat en interlocuteur national socialement et politiquement, c'est-à-dire tout ce qui fondait une identité ouvrière à partir de laquelle se jouait le contrôle sur l'ensemble de la société comme gestion et hégémonie, toutes ces caractéristiques sont laminées ou bouleversées.

La situation antérieure de la lutte de classes, ainsi que le mouvement ouvrier, reposait sur *la contradiction entre, d'une part, la création et le développement d'une force de travail mise en œuvre par le capital de façon de plus en plus collective et sociale, et, d'autre part, les formes apparues comme limitées de l'appropriation par le capital de cette force de travail, dans le procès de production immédiat et dans le procès de reproduction*.Voilà la situation conflictuelle qui se développait comme identité ouvrière, qui trouvait ses marques et ses modalités immédiates de reconnaissance (sa confirmation) dans la « grande usine », dans la dichotomie entre emploi et chômage, travail et formation, dans la soumission du procès de travail à la collection des travailleurs, dans les relations entre salaires, croissance et productivité à l'intérieur d'une aire nationale, dans les représentations institutionnelles que tout cela implique, tant dans l'usine qu'au niveau de l'État. Il y avait bien autoprésupposition du capital, conformément au concept de capital, mais la contradiction entre prolétariat et capital ne pouvait se situer à ce niveau, en ce qu'il y avait production et confirmation à l'intérieur même de cette autoprésupposition d'une identité ouvrière par laquelle se structurait, comme mouvement ouvrier, la lutte de classe.

Quand le rapport contradictoire entre le prolétariat et le capital ne se définit plus que dans la fluidité de la reproduction du double moulinet de la reproduction capitaliste, le prolétariat ne peut remettre en cause le capital qu'en remettant en cause le mouvement dans lequel il est lui-même reproduit comme classe, c'est maintenant le contenu, comme enjeu de la lutte de classes depuis la lutte des chômeurs de cet hiver 1997-1998, de la définition de l'emploi salarié.

Chômage-précarité : une nouvelle définition de l'emploi salarié

a) Une évolution récente : quelques lois et quelques accords

Depuis vingt ans, toutes les modifications de l'emploi et du marché du travail, que nous venons de situer historiquement dans la restructuration du mode de production capitaliste et par rapport à la défaite de l'ancien cycle de luttes, ont eu pour but et contenu d'introduire le chômage, la précarité, la flexibilité, au cœur de l'emploi salarié. Nous nous en tiendrons maintenant aux derniers rebondissements de ce cours historique, en ce que la lutte des chômeurs a fait de cette évolution la pierre de touche de la lutte de classes dans ce cycle de luttes. Le renversement historique dans la définition réciproque entre emploi salarié et chômage n'est pas un donné objectif de l'évolution du mode de production, c'est dans le cours de la lutte de classes, dans ce cycle, que se décidera si le chômage et la précarité deviennent le point de départ de cette définition réciproque avec toutes les conséquences que cela implique, ou alors demeurent des déterminations, rattachées au travail salarié, en tant que risques, aléas, par rapport à une définition du travail salarié servant, face au chômage et à la précarité, de repère idéal. Pour l'instant, ce sont les modalités de la présence du chômage et de la précarité au cœur de l'emploi salarié que nous devons essayer de cerner

dans leur état le plus récent.

On peut dater l'entrée de la France dans la nouvelle problématique du rapport entre emploi salarié et chômage de la « circulaire Bérégovoy » de novembre 1982 : l'indemnisation du chômage commence à être dissociée, selon sa durée et le cursus antérieur des chômeurs, entre un régime d'assurance financé sur une base contributive et gérée sur un mode paritaire, et un régime dit de solidarité par lequel l'État prend en charge l'indemnisation de certaines catégories de personnes privées d'emploi. Une partie des chômeurs décroche d'un régime du travail à un régime de solidarité. Le système de segmentation de la force de travail et de *création* de catégories est alors renforcé par l'apparition et le développement de *l'insertion*, ciblant des populations produites comme particulières (la petite différence et ses grandes conséquences que nous verrons à l'œuvre avec le travail féminin) et des zones particulières (quartiers, cités). Ce n'est pas un hasard si la notion et la pratique de l'insertion suit immédiatement l'été chaud des Minguettes. Se cristallisent ainsi des catégories de plus en plus nombreuses à l'intérieur de la force de travail globale disponible et des politiques différenciés de rapport entre travail salarié et chômage. Alors que dans les années soixante-dix (rapport Stoléru), les « exclus » sont considérés et construits comme une population résiduelle par rapport à la logique générale du rapport entre emploi salarié et chômage, l'insertion construit de façon positive des catégories dans ce rapport ; le principe d'hétérogénéité et de segmentation de la force de travail l'emporte. « Dans le contexte de la seconde moitié du septennat de Valéry Giscard d'Estaing, lorsque la rupture dans la dynamique de la croissance devient de plus en plus sensible, apparaissent les premiers "pactes pour l'emploi" afin de faciliter l'embauche des jeunes, et se mettent en place des opérations "habitat et vie sociale" pour agir sur le cadre de vie de certains quartiers défavorisés. Derrière ces initiatives se profile une double prise de conscience : que la pauvreté pourrait ne pas seulement représenter des ilôts d'archaïsme dans une société vouée au progrès, mais dépendre de processus en rapport avec l'emploi ; que les problèmes que posent certains jeunes ne doivent pas seulement s'interpréter en termes d'inadaptation personnelle [...] La société salariale commence à perdre sa bonne conscience » (Robert Castel, *les Métamorphoses de la question sociale,* Fayard, p. 423). La question sociale devient la question de l'exclusion quand elle ne devient pas pire : une question géographique, voire une question urbaine (les cités).

Dans les nouvelles modalités de l'exploitation de la force de travail totale comme une seule force de travail sociale disponible face au capital et segmentable à l'infini, il était devenu impossible de continuer à traiter l'« exclusion » comme un parcours individuel et un phénomène résiduel n'apparaissant que par soustraction. Cette segmentation est tout autant division, création de catégories, que continuum de positions qui coexistent dans un même ensemble et se contaminent les unes les autres.

Au cœur de la crise de la première phase de la subsomption réelle du travail sous le capital, dont nous n'avons fait qu'effleurer les causes précédemment, se trouve la faillite de ce qui est souvent désigné comme la « convention keynésienne » ou le « compromis fordiste ». Ici, il s'agit de l'effondrement des politiques de plein emploi et du pseudo-partage des gains de productivité (voir plus loin). L'effondrement du modèle de l'emploi masculin, salarié, à temps complet, lié à un établissement, s'accompagne de la croissance du travail féminin, du temps partiel, de l'intérim, de l'usine éclatée, de la sous-traitance, c'est-à-dire d'un foisonnement de situations intermédiaires (le travail féminin étant souvent du temps partiel). L'accumulation du capital ne se bouclant plus sur une aire nationale, chaque État ne peut donc plus considérer le salaire comme un investissement selon la formule fordiste. L'emploi et la valeur de la force de travail deviennent une variable d'ajustement dans la concurrence extérieure (ce que, par exemple, la politique de négociation sociale en Allemagne avait, dans le cadre national, institutionnellement supprimé), toute politique de relance et de traitement social du chômage est condamnée. On est à l'époque de Barre, Thatcher et Reagan. Ce sont tous les modèles sociaux, les modalités dynamiques de l'exploitation de la force de travail et de sa reproduction, hérités un peu partout dans le monde capitaliste développé des années trente et de l'immédiat après-guerre, qui disparaissent. Dans ces situations intermédiaires, le RMI joue, en France, un rôle particulier, à la fois élément de ce continuum mais aussi cul-de-sac.

Le RMI a été institué pour donner une forme générale à ce continuum. « Le RMI généralise la problématique de l'insertion puisqu'il concerne l'ensemble de la population âgée de plus de vingt-cinq ans dont les revenus se situent en dessous d'un certain seuil. Il représente également une innovation considérable par rapport aux politiques sociales antérieures par deux traits. Pour la première fois dans l'histoire en longue durée de la protection sociale, la coupure entre les populations aptes au travail et celle qui ne peuvent pas travailler est récusée. [...]

Se trouvent ainsi placés sur le même plan et bénéficient des mêmes droits tous ceux qui relèvent de la vieille "handicapologie" et ceux qui devraient relever du marché du travail. Deuxièmement, ce droit d'obtenir des "moyens convenables d'existence" n'est pas un simple droit à l'assistance. C'est un droit à l'insertion... » (Castel, *op. cit.*, pp. 429-430). Mais ce sont les évaluations de suivi du RMI qui lui donnent tout son sens : environ 15 % des allocataires retrouvent un emploi stable ou précaire ; 15 % des effectifs également « se débrouillent » au travers des emplois aidés et des stages. Pour la grande majorité (70 %) le RMI n'est pas donc une insertion, il ne fonctionne pas comme une transition. Comme le dit Castel : « L'insertion n'est plus une étape, elle est devenu un état. » C'est à cette situation que doivent « remédier » les mesures annoncées par Lionel Jospin à la suite de la lutte des chômeurs, visant à combiner un salaire direct très faible et la poursuite « en sifflet »(dégressive) de l'attribution de l'allocation, c'est également le projet du CNPF sur « les emplois clients » (fixer un salaire par rapport à ce que le client est prêt à payer pour le produit ou le service et permettant à l'entreprise de faire son profit ; l'État assure un petit complément), c'est en partie aussi un des éléments du « New Deal » de Tony Blair (voir plus loin).

De façon générale, c'est l'extériorisation du chômage hors de la relation directe d'exploitation du travail qui a tendance à disparaître dans la situation actuelle. La solidification de la situation de travailleur salarié, son irréversibilité et la socialisation de sa reproduction avaient rompu, dans le cadre de la subsomption réelle, l'intériorisation dans l'entreprise des fluctuations de l'activité et de l'emploi (ce que le paternalisme avait poussé à la caricature), le renvoi de ces fluctuations complétement à l'extérieur du rapport capitaliste immédiat d'exploitation (retour à la campagne, repli familial, etc.), ou leur prise en charge par le travailleur lui-même au travers de son nomadisme, de la prévoyance individuelle ou mutualiste. Dans la première phase de la subsomption réelle, nous avons vu que le chômage s'extériorise comme politique nationale, prise en charge collective et sociale, il est extériorisé hors de l'entreprise et des personnes individuelles, il prend la forme de droits sociaux garantis par l'État et les institutions sociales.

La phase actuelle de développement capitaliste replace le chômage à l'intérieur du travail, dans sa continuité, et comme forme de son effectuation. Une nouvelle relation s'institue entre, d'un côté, l'externalisation du chômage au niveau de l'indemnisation par les institutions paritaires et de l'assistance prise en charge par l'État, et, de l'autre, son internalisation par le temps partiel, les stages et l'intérim, etc. La gestion localisée du chômage et l'individualisation du contrat de travail (régions, bassins d'emplois) assurent la liaison entre les deux.

Dans ce processus, l'intérim tient un rôle essentiel : « Les professionnels ne l'utilisent plus uniquement pour absorber de simples à-coups conjoncturels. Dans certains secteurs, il est aujourd'hui un outil structurel de gestion des ressources humaines. Ainsi, alors que dans les années soixante, à l'époque du plein emploi, l'intérim était essentiellement féminin et tertiaire, il s'est développé dans les années soixante-dix, dans l'industrie et le bâtiment, concernant en priorité les hommes et, plus précisément, les ouvriers. [...] Les entreprises de travail temporaire qui opéraient essentiellement avec les grands groupes industriels, touchent de plus en plus les PME, voire les entreprises artisanales. [...] à cela s'ajoute l'ancrage de l'intérim – au détriment des CDD – dans les secteurs où il était peu présent comme l'agroalimentaire, et ceux prometteurs comme l'informatique » *(le Monde,* 4 février 1998). Le travail temporaire en quantité absolue, c'est-à-dire en équivalent temps plein, progresse même moins vite que le nombre de contrats, ce qui traduit un renforcement de la tendance à la réduction de la durée des « missions » (1,8 semaine début 1998). Selon les chiffres de l'Unedic, 189 600 *emplois ont été créés en 1997, sur ce nombre, 120 000 sont des emplois intérimaires*. La figure du chômeur se brouille, corollairement, c'est celle du travailleur salarié qui

devient imprécise, c'est-à-dire finalement leurs relations et leur définition réciproque. Ce qui, pour la suite, est suprêmement important.

Après la lutte des chômeurs de l'hiver 1997-1998, une autre combinaison entre l'externalisation et l'internalisation du chômage est certainement appelée à un prompt développement. Les emplois qui se développent sont par essence précaires et morcelés, un mélange de travail à temps partiel ou de statut vulnérable, avec des niveaux de revenus qui se rapprochent souvent du seuil de pauvreté. « Ce sont ces espaces-là qu'il conviendrait d'aménager puis de coordonner pour exploiter le champ réel de la création d'emploi et tenir compte des tendances à l'œuvre. C'est également à ces lisières qu'il faudrait reconstruire une politique des minima sociaux associant revenu de substitution et bas salaire, en instaurant par exemple un statut du pluriactif qui permettrait l'addition de plusieurs états, au plus près des profils individuels. » (*ibid.*) Les jours du Smic sont comptés, si tant est qu'il joue encore réellement un rôle de taquet. Dès 1987, la revue *Cash* écrivait : « L'irruption d'un nombre très important de travailleurs à revenu irrégulier est suffisante pour que le capital soit tenté, à travers un revenu minimum suffisamment contrôlé et d'un montant suffisamment faible, d'utiliser à la fois une arme de paix sociale et un mécanisme de dérèglementation totale de la législation du travail. » C'est dans cette perspective générale amorcée au début des années quatre-vingt qu'il faut placer un des derniers épisodes : la loi sur les trente-cinq heures.

Dans l'exposé des motifs de cette loi, qui est son cadrage politique, on lit que : « Les entreprises peuvent tirer parti de la réduction du temps de travail : des durées plus courtes permettent des choix d'organisation plus variés et plus diversifiés, des modulations d'horaires adaptées aux variations de production, une meilleure utilisation des équipements, une amélioration de la qualité du service. » Ainsi la réduction du travail (RTT) est liée à la flexibiité, aux modulations d'horaires mises en place depuis les années quatre-vingt et renforcées par la loi quinquennale. Il est évident que c'est directement contradictoire avec la volonté affichée de lutter contre le chômage. Si le capitaliste peut utiliser ses salariés quand il y a beaucoup de travail et les mettre au repos ensuite, chaque salarié produit plus en moyenne pour le même prix. à production constante, la modulation diminue les salariés nécessaires. La loi refuse également une majoration plus forte des heures supplémentaires : « Les majorations de rémunérations des heures supplémentaires effectuées entre trente-cinq et trente-neuf heures seront au maximum de 25 % ; elles pourront être réduites si la situation le requiert. »

Aujourd'hui, les heures supplémentaires sont payées pour les huit premières avec une majoration de 25 %, ensuite de 50 %. Avec la loi, si un patron décide la flexibilité et fait travailler ses salariés trente-neuf heures, il devra simplement avec la majoration de 25 % les payer quarante heures, soit 2,5 % d'augmentation. Dans l'article premier de la loi, « la durée légale du travail effectif [...] est fixée à trente-cinq heures par semaine. » La notion de travail effectif exclut les temps de déshabillage et les temps de pause. Un patron qui a cédé sous la pression une pause de trente minutes payée peut dire que la durée de travail effectif est de trente-sept heures et demie par semaine. Pour l'aide financière prévue par l'article 3, l'engagement à maintenir l'effectif doit être de deux ans, alors que l'aide financière est de cinq ans. Si un patron prend l'aide financière, maintient les effectifs pendant deux ans et licencie après, il gardera l'aide fianancière jusqu'au bout. L'aide est attribuée si l'entreprise « s'engage à procéder à des embauches correspondant à 6 % au moins de l'effectif concerné ». Elle est moins favorable à l'emploi que la loi de Robien (embauche de 10 % pour une diminution du temps de 10 %). Il est évident que le « but » de la loi n'est pas l'emploi, mais la précarisation du travail et la baisse de la valeur de la force de travail. Au niveau emploi, l'effet pourrait être celui d'une rotation accélérée de la main-d'œuvre précaire ou à temps partiel, de son renouvellement.

Dans un tract (fin janvier 1998), l'union locale de Marseille de la CNT présente ainsi la loi : « àpremière vue, toute réduction du temps de travail est bonne à prendre... mais mieux vaut examiner ce qui nous est imposé en contrepartie. Le projet de loi sur les trente-cinq heures, bien qu'il n'en parle pas, entérine et, à court terme, encourage l'annualisation du temps de travail. Dans l'annualisation, la durée du travail mensuel, hebdomadaire, journalier, basée sur une moyenne annuelle, varie selon les besoins de l'entreprise. L'annualisation, c'est l'intensification du travail et la baisse du salaire. Annualisé, le salarié

doit être disponible toute l'année pour ne travailler qu'au moment où il est le plus rentable pour le patron. Dans les entreprises où ont déjà été signés des accords de réduction du temps de travail, assortis d'une annualisation, la production a été maintenue voire augmentée : il y a donc eu intensification du travail. D'autre part, le salaire baisse soit directement, soit progressivement par un gel qu'on appelle pudiquement "accord de modération". Sans compter que grâce à l'annualisation, adieu les heures supplémentaires : on peut travailler jusqu'à quarante-huit heures dans la semaine sans aucune majoration ».

Pour *le Monde libertaire* (8 janvier 1998), « à y bien regarder, ce projet, en fait, s'inscrit bien dans l'évolution globale du capitalisme et de la nécessité de précariser et diviser le monde du travail [...], l'alibi reste la lutte contre le chômage et le partage du temps de travail. [...] Pourtant, qui peut croire que les patrons n'embaucheront pas les nouveaux travailleurs sous contrats précaires (CDD, temps partiels imposés) généralisant toujours plus la précarité ? Comment ne pas imaginer que le chantage sur les salaires sera total [...] et avec quel recours puisque les centrales syndicales ont participé à l'élaboration et aux consultations préalables au projet de loi sur les trente-cinq heures ? [...] Parallèlement à tout ce dispositif, le mode de calcul du Smic va changer, les heures supplémentaires ne seront pas majorées pour les PME (au moins dans un premier temps), la différence entre des contrats à temps partiel (jusqu'à trente-deux heures hebdomadaires) et la RTT à trente-cinq heures risque d'être insignifiante en termes de revenus, mais pas pour nos employeurs qui vont préférer le temps partiel. Finalement la dérégulation se renforce à tous les niveaux et avec l'accord tacite des syndicats et de l'État. [...] Quant à l'État, il joue le rôle qui est le sien, il régule les différents marchés dont celui du travail, au gré des nécessités du capitalisme. Aujourd'hui, celui-ci a besoin de relancer la consommation en continant à influer sur les salaires (coûts de production) : l'État lui vient en aide. Après avoir étatisé les organismes sociaux, il les utilise pour subventionner par le biais de primes ou d'allocations diverses ce que le patronat n'a plus à payer. C'est ainsi qu'aujourd'hui la baisse du temps de travail est encouragée financièrement auprès des salariés, ce qui permet aux patrons de demander à leurs salariés de baisser leur temps de travail sans perte de revenus : l'État y pourvoira ! En compensation, on embauchera sous contrat précaire, eux-mêmes encouragés par l'État : remises de 30 % des charges sur les contrats à temps partiel (seize à trente-deux heures hebdomadaires), primes sur les bas salaires... L'État permet au patronat de privatiser les bénéfices et de collectiviser les pertes et les investissements (coût du chômage, aides à l'embauche, à l'installation...). »

La loi sur les trente-cinq heures s'inscrit dans la déjà longue histoire de la précarisation de la force de travail, de la restructuration du mode de production capitaliste comme contre-révolution ayant détruit l'identité ouvrière, base de l'ancien cycle de luttes (cf chapitre précédent). La nostalgie de 1936 n'est plus de mise. La réduction du temps de travail n'a plus rien à voir maintenant avec « la revendication traditionnelle du mouvement ouvrier ». Cette revendication pouvait être un point central de la lutte de classes tant que le mode absolu d'extraction de la plus-value organisait centralement l'exploitation. La réduction du temps de travail n'est en subsomption réelle que réorganisation, rationalisation de l'exploitation, elle ne donne lieu à aucune mobilisation ouvrière. L'exploi-tation ne se joue plus sur la durée *légale* du travail. En ce qui concerne la durée effective, elle est devenue une fonction de l'intensité du travail, de l'utilisation des capacités de production installées, de l'éclatement du collectif ouvrier, de la multiplication des statuts à l'intérieur de l'entreprise ; elle est une fonction de l'accroissement de la productivité et de la baisse de la valeur de la force de travail.

Si cette loi s'inscrit dans la restructuration, elle marque également un tournant dans celle-ci. La « préférence française pour le chômage » est devenue contre-productive en ce qu'elle devient une entrave à la revitalisation du mode absolu d'extraction de la plus-value dont nous parlions. La précarisation s'effectuait, si l'on peut dire, « à la marge », elle laissait encore subsister un noyau dur d'emplois stables qui, avec cette loi, entre dans le grand jeu de la flexibilité. La France, l'Allemagne, l'Italie s'orientent sur la voie déjà pratiquée aux États-Unis, aux Pays-Bas, en Grande-Bretagne, voie que ne tardera pas à rejoindre le Japon par la suppression de sa dualité du marché du travail.

Nicole Notat, interrogée le 19 janvier 1998 sur France Inter, déclarait à propos de la lutte des chômeurs : « Je crois que la question n'est pas seulement de sortir d'une crise. La question est de savoir comment sortir de cette situation française qui fait que, depuis plus de vingt ans, nous avons finalement, sans jamais avoir osé le dire, fait le choix du chômage plutôt que celui de l'emploi. » Nicole Notat fait référence aux analyses de Denis Olivennes de la fondation Saint-Simon, dont elle fait également partie. Pour Olivennes, proche de Laurent Fabius et ancien bras droit de Christian Blanc à Air-France (cf.le démantèlement du noyau dur de l'emploi à Air-France) : « Le chômage demeure l'effet d'une préférence collective, d'un consensus inavoué [...] nous avons privilégié la protection du pouvoir d'achat au prix d'un chômage persistant. » Pour sortir de cette situation, il propose « une désindexation négociée des salaires réels par rapport aux gains de productivité » et une « baisse immédiate, massive et pérenne du coût du travail non qualifié par la suppression définitive des cotisations sociales des employeurs. » La loi sur les trente-cinq heures ne se contente pas de maintenir l'essentiel des baisses de charges décidées par les gouvernements de Balladur et Juppé, elle les étend massivement.

Il s'agit d'empêcher que se renouvelle la situation de 1988. àl'époque, à peine, à l'occasion d'une embellie économique qui devait durer jusqu'en 1991, le taux de chômage était-il passé sous la barre des 9 %, que l'on avait assisté à une accélération « générale » de la hausse des salaires avec grèves à l'appui : personnel pénitentiaire, agents des impôts, RATP, ouvriers de Peugeot à Sochaux puis d'Alsthom à Belfort.

« Tous ceux qui pouvaient négocier une amélioration de leur pouvoir d'achat se sentaient fondés à le faire. Personne, alors – et surtout pas les syndicats et le gouvernement –, n'aurait admis l'idée qu'en améliorant le sort de ceux qui avaient déjà un emploi on contribuait à détériorer les chances de ceux qui n'en avaient pas. C'est pourtant, collectivement, le choix qui a été fait et que certains ont pu définir comme la "préférence française pour le chômage". Proclamée cause nationale, la lutte contre le chômage reçoit, depuis dix ans, la même part du produit intérieur brut, alors que le problème va en s'aggravant. Tout a été fait pour que la présence d'un important volant de chômage "dehors" ne remette pas en cause les perspectives de ceux qui sont "dedans", c'est-à-dire essentiellement les travailleurs qualifiés, dans la force de l'âge, protégés par un statut, les hommes plus souvent que les femmes. [...] La flexibilité quoi qu'on dise a beaucoup progressé, même si le contrat social implicite de "ceux du dedans" a eu tendance à la faire peser sous forme précarité, sur les plus fragiles (les jeunes ou les trop vieux, les femmes, les non-qualifiés).

« Et voilà que la reprise se fait sentir. Il y a fort à parier que, si les chômeurs n'avaient pas eu la riche idée de prendre la parole quand on ne la leur donnait pas (ils n'étaient pas invités à la conférence sur l'emploi à Matignon le 10 octobre), le partage se serait fait, comme d'habitude, sans eux et, pour tout dire, contre eux. Le projet des trente-cinq heures, tel qu'il est formulé actuellement, est encore une parfaite machine à faire gagner les gagnants. Les entreprises productives le deviendrons encore plus encore, les travailleurs productifs se dépasseront une fois de plus. Les faibles passeront à la trappe. [...] Le mouvement des chômeurs a pris de vitesse toutes les autres catégories, qui sans doute préparaient leurs banderoles ; d'où peut-être certaines aigreurs syndicales » (Sophie Gherardi, le Monde, 20 janvier 1998).

Cette analyse exprime parfaitement la situation qui ne devait pas se répéter. Nous laisserons de côté tout le pathos socio-libéral qui consiste à penser que ce que les uns obtiennent par la lutte est retiré aux plus « démunis » et qu'en conséquence les salariés doivent s'abstenir de lutter pour que les capitalistes aident leurs « frères dans le besoin ». L'intérêt de l'analyse réside cependant dans l'accent mis sur le « dehors » et le « dedans », c'est-à-dire précisément sur la situation à dépasser. Le « choix du chômage », par rapport aux nécessités de la restructuration du capital, était devenu contre productif ; la flexibilité, la précarisation avaient énormément progressé, mais en conservant cette distinction. La loi des trente-cinq heures n'est pas cette « formidable machine à faire gagner les gagnants » (il n'y a pas grand-chose à gagner à « se dépasser » une fois de plus), elle est bien plutôt, comme on l'a vu, « une formidable machine » à faire perdre les « gagnants » (chez les ouvriers) ; elle s'attaque à ce cœur « stable » de

l'emploi salarié que la situation antérieure avait plus ou moins laissé subsister. Il suffit de considérer, pour s'en convaincre, le développement au même moment des « emplois jeunes » dans l'éducation nationale ou dans d'autres secteurs d'État, et les passerelles qui sont mises en place entre RMI, indemnisation du chômage, travail à temps partiel, intérim, forme plus stable de contrat de travail. En s'invitant dans la lutte de classes, *les chômeurs ont posé la question centrale que ce développement porte : mettre au cœur du rapport d'exploitation, de la contradiction entre le prolétariat et le capital, la capacité même du travail à valoriser le capital*. C'est en forçant à redéfinir le rapport d'exploitation comme lutte de classes, à partir du chômage et de la précarité, que ce mouvement dans sa lutte contre le capital fait basculer le prolétariat vers sa propre remise en cause. *La lutte des chômeurs et précaires pose le rapport d'exploitation comme ce qui définit le prolétariat et simultanément comme quelque chose que sa propre lutte de rédéfinition de la classe, à partir du chômage et de la précarité, pose comme contingent. Au sein même de l'exploitation, elle fait de l'exploitation, par rapport au travail salarié lui-même, une question*. Pour le prolétariat,ce revirement consiste « simplement » à sortir une situation objective de son objectivité, la transformation de la lutte de classes en développement objectif, en situation, étant inversement l'activité propre de la classe capitaliste et de l'autoprésupposition du capital. C'est alors tout le développement antérieur de la restructuration qui est élevé au niveau de la lutte de classes.

La revue *Courant altenatif*, dans son numéro de décembre 1997, souligne, à juste titre, que les différentes lois sur la durée du travail parues depuis 1982 n'ont pas vu le jour sous la pression de mouvements sociaux, « mais ont été l'affaire des dirigeants politiques au service du patronat. Elles n'ont pas eu pour fonction d'améliorer les conditions de vie des salariés, mais, sous prétexte de réduire le chômage, de déreglementer et de flexibiliser davantage le travail, afin de rendre les entreprises toujours plus performantes et compétitives ».

L'ordonnance de 1982 décrète le passage aux trente-neuf heures et la cinquième semaine de congés payés. Cette ordonnance introduit, dans la foulée, plusieurs mesures de flexibilité et ouvre donc la voie, par la relance d'accords contractuels, à des disparités en matière de durée du travail : celle-ci peut atteindre quarante-huit heures, à condition que sur un an elle n'excède pas en moyenne les trente-neuf heures. Cette ordonnance de 1982 (ministère Mauroy) introduit la logique de l'annualisation et de l'éclatement des horaires, logique appelée à un grand avenir. La loi Delebarre, en 1986, assouplit à son tour les règles de modulation de la durée du travail. Avec la loi Seguin, en 1987, un accord d'entreprise suffit pour faire varier la durée hebdomadaire jusqu'à quarante-quatre heures. Puis vient la loi quinquennale du gouvernement Balladur en 1993 : la durée du travail peut varier jusqu'à quarante-huit heures par semaine, par le biais d'un simple accord d'entreprise. Enfin la loi Robien de décembre 1996, prévoit des allégements de charges pour les entreprises qui réduisent le temps de travail de 10 % ou de 15 %, soit pour embaucher, soit surtout pour limiter ou éviter des suppressions d'emplois.

Dans le numéro cité précédemment, Courant alternatifrésume clairement la situation. « Les entreprises depuis quinze ans recourent à des modulations sauvages, à coup d'heures supplémentaires et d'horaires variables. Elles jouent sur l'individualisation des horaires, sur les heures supplémentaires légales ou pas, sur les CDD, sur les contrats courts, pour faire varier le temps de travail de leurs salariés en fonction du carnet de commandes. L'annualisation et la flexibilité des horaires sont entrées dans les faits [...] Avec le chômage (plus de 3 millions de personnes officiellement le subissent), c'est la précarisation de la société dans son ensemble qui s'est installée. [...] Par vagues successives, c'est toute la structure du travail qui est en train de se modifier vers plus d'insécurité pour toutes les catégories.

« De plus en plus de gens vivent des situations de sous-emploi : 7 millions de personnes en sont affectées, c'est-à-dire ont des sous-revenus, qui s'approchent plus de l'assistanat que d'un salaire. Des gens travaillent ainsi sans pouvoir arriver à gagner leur vie. 10 % de la population vit en dessous du seuil de pauvreté.

« Quantité de formes de travail précaire sont utilisées :

– Les emplois familiaux dispersés et distribués au compte-gouttes : 1,5 millions.

– Les CES, CIE, contrats formation : 417 000 (399 000 en 1993).

– Les contrats intérimaires : l'intérim est en pleine expansion (+ 16 % en un an) ; 6,2 millions de contrats avec des missions dont la durée moyenne est inférieure à quinze jours.

– Les contrats saisonniers, vacataires, contractuels, auxiliaires.

– Les CDD : ces "bouts d'emploi" sont devenus le mode privilégié d'entrer dans l'entreprise (4/5 des embauches).

– Le temps partiel : (17,4 % des actifs en 1997 ; 8,6 % en 1982) ; il touche en majorité les femmes ; il est contraint, dans la plupart des cas. Ces contrats courts se multiplient et varient au gré des besoins des patrons sans accorder aux salarié(e)s la moindre liberté de mouvement. Entre coupures, astreintes, amplitudes, nocturnes et heures supplémentaires, la vie est hachée, assujettie à un travail qui pourtant peut ne représenter que dix ou vingt heures par semaine. Les patrons ont reçu des incitations financières (allègement de charges sociales) pour en étendre la pratique.

– Les heures supplémentaires et les heures complémentaires que les entreprises utilisent massivement (75 % des salariés qui effectuent des heures supplémentaires disent ne pas être payés pour le surcroît de travail effectué).

– Avec la loi de Robien, des formes d'aménagement de temps de travail, encouragées par des incitations financières et en échange d'embauches ou de maintien de postes de travail, ont été réalisées [...] Dans le cadre de cette loi, 4 001 accords sur le temps de travail ont été signés en 1996 dans les entreprises : 39 % portent sur l'adaptation aux fluctuations d'activité et 21 % sur la modulation ou l'annualisation des horaires. Ce sont des accords de régression. Quand réduction du temps de travail il y a, elle va toujours de pair avec un aménagement de ce même temps qui passe par l'annualisation des horaires.

« On assiste donc à une dispersion de la production, à une multiplication des statuts de plus en plus diversifiés et mouvants, à une individualisation et unedispersion des horaires (un autre exemple est celui du télétravail, et du travaille samedi et le dimanche) : 13 % des actifs n'ont pas d'horaires habituels de travail. » (*Courant alternatif*). On comprend que, dans un tel contexte, la modification de la durée légale du travail ne puisse avoir en elle-même qu'un impact des plus limités sur l'organisation et la durée effective du travail, on comprend également que son intérêt pour la classe capitaliste soit ailleurs, comme on l'a montré précédemment : attaquer le noyau encore stable du salariat, achever la généralisation de la précarisation, achever l'éclatement de l'ancienne forme de l'emploi salarié, mais aussi, de façon apparemment paradoxale, redéfinir de nouvelles formes de négociations sociales, de nouvelles formes de « compromis social ». Pour la classe capitaliste, la précarité et le chômage, incrits au cœur de l'emploi salarié, doivent toujours être une forme de celui-ci.

b) Un « nouveau compromis »

La classe capitaliste veut non seulement en finir avec l'idée du travail à temps plein, collectif, appuyé sur une durée hebdomadaire légale (ce qui est réalisé, comme nous venons de le voir), mais encore il lui faut mener à termes la restructuration en tant que contre-révolution et cela ne lui est possible que dans un affrontement avec le prolétariat sur les bases mêmes que la restructuration a mises en place. Nous verrons plus loin comment dans la lutte des chômeurs et précaires, contre le prolétariat tentant de porter la lutte au niveau de la recomposition de la classe sur la base du chômage, toute la politique de la bourgeoisie consiste à ramener ce dernier à une fonction du travail salarié. Le cours général de la

restructuration du rapport entre le prolétariat et le capital inclut cet éclatement de l'emploi salarié, cette redéfinition de la force de travail sociale face au capital ; par là le chômage et la précarité sont intégrés dans l'implication réciproque entre travail et capital.

Alors que les luttes de ces quinze dernières années ont très rarement mis en avant la revendication de la réduction du temps de travail, ce sont les patrons et les gouvernements successifs qui, avec l'accord des syndicats, ont pris l'initiative de discuter de celle-ci. Il s'agit, à partir de la destruction de toute identité ouvrière, de donner formes à de nouvelles modalités du « dialogue social » relatives à la reproduction de la force de travail dans cette phase de la subsomption réelle qui a succédé à la restructuration, et de mettre en place un « compromis social » qui intègre la précarisation et le chômage comme un donné interne de l'emploi salarié, devenant pour les ouvriers une condition même de la reproduction de leur situation de salariés.

La base du compromis, c'est la croissance homothétique du revenu de la classe ouvrière dans son ensemble et du nombre de travailleurs. Simplement, cela signifie que la part des salaires dans la valeur totale produite et reproduite dans une certaine période de temps (l'année par exemple) ne pourra croître qu'en fonction de la croissance du temps de travail global fourni par la classe ouvrière. Ce qui équivaut à un blocage (« modération ») des salaires individuels. Il n'y a jamais eu de partage des gains de productivité, il y avait plein emploi donc augmentation du prix de la force de travail ; une situation favorable par là même à la lutte ouvrière sur les salaires ; il y avait modifications, par le fait même du passage à la subsomption réelle, des normes de consommation ; bouclage de l'accumulation sur une aire nationale pour les grands pays industriels, donc relachement de la contrainte monétaire. Le même régime d'accumulation qui était fondé sur une croissance rapide de la productivité amenait à une augmentation régulière des salaires. Que celle-ci ait été négociée, et ait donné naissance à un « compromis », sous l'appelation de « partage des gains de productivité », ne nous renseigne que sur la forme nécessaire de prix du travail que doit revêtir la valeur de la force de travail comme salaire et non sur une mythique participation de la classe ouvrière à la croissance de la plus-value sous son mode relatif d'extraction.

Par rapport à cette période, le « compromis » porte non pas sur le surtravail mais sur le travail nécessaire. Le temps de travail global consacré par la classe ouvrière à sa propre reproduction demeure constant ou même en légère augmentation, bien que nécessairement, dans le mode de production capitaliste, il baisse relativement. Depuis le début des années quatre-vingt, les gains de productivité ont continué à progresser à un rythme relativement soutenu, il n'y a eu ni réduction du temps de travail, ni augmentation du pouvoir d'achat des salaires ; ces gains de productivité ont donc servi à relever les profits du capital et se sont traduits par une baisse relative de la part des salaires dans la valeur ajoutée de 68,8 % en 1983 à 60,8 % en 1993. Si la part des salaires était restée constante entre 1983 et 1992, la masse salariale serait aujourd'hui plus élevée de l'ordre de 12 % (*cf. Croissance française à l'horizon 2000*, OFCE). Cette baisse relative due à la croissance de la productivité (depuis 1974, la productivité dans l'industrie croit d'environ 3 % en moyenne par an – fourchette basse), plus importante que la croissance globale de la production, devrait normalement, dans les conditions actuelles de l'accumulation, devenir une baisse absolue de la part des salaires (le travail n'est nécessaire pour le capital que pour autant qu'il peut fournir du surtravail). Si cela ne se produit pas, c'est que, pour une même quantité de travail nécessaire à la reproduction de l'ensemble de la classe ouvrière, le nombre de travailleurs augmente relativement, la valeur individuelle de la force de travail baisse et la plus-value croît non seulement sous son mode relatif d'extraction, mais aussi sous son mode absolu.

Pour le capital, au niveau du travail nécessaire, cela revient pratiquement à un jeu à somme nulle, en revanche, au niveau du surtravail, il active la création de plus-value sur le mode absolu non seulement parce qu'il fait entrer un plus grand nombre de travailleurs dans le procès de travail pour un travail nécessaire sensiblement égal, mais aussi de par l'intensification du procès de travail qui en résulte, de par l'allongement du temps de travail global, et de par l'accélaration de la rotation du capital fixe.

Pour la classe ouvrière dans son ensemble, la baisse relative du travail nécessaire ne se traduit pas

par une baisse absolue, c'est là sa « part dans le compromis ». La « modération » salariale, la précarisation, l'imposition du temps partiel, c'est-à-dire les modalités modernes de l'extraction absolue de plus-value entraînent une baisse de la valeur individuelle de la force de travail, mais contrecarrent la baisse absolue pour l'ensemble de la classe qui devrait résulter du régime d'accumulation sur la seule base de l'extraction relative de plus-value. Il ne s'agit pas là, bien sûr, d'un cadeau de la classe capitaliste, mais des modalités de la restructuration en ce qu'elle est contre-révolution : destruction de l'identité ouvrière, réindividualisation du rapport entre le travailleur salarié et le capital. Ce n'est un choix « stratégique » de la classe capitaliste que dans la mesure où il lui faut dépasser les axes mêmes qui avaient porté la baisse du taux de profit dans la phase antérieure, c'est-à-dire les modes limités de l'appropriation de cette force sociale de travail que le développement du capital en subsomption réelle avait lui-même créée. La réduction du temps de travail n'est pas une réponse à la précarité, non seulement elle fait concevoir le travail comme un bien rare et précieux (le bien rare, c'est le surtravail), sa problématique même rabat le travail salarié sur l'activité en général en établissant un rapport qui se veut objectif entre une quantité de biens à produire et une masse de travail en général, mais encore ouvrant la voie à une précarité généralisée, elle autorisera l'attaque des noyaux encore « stables » de l'emploi salarié. La production de richesse et l'extorsion de plus-value n'ont plus pour base la somme des travaux individuels mais l'organisation sociale du travail, c'est-à-dire sa disponibilité et une extension de celui-ci à de nouvelles catégories prolétarisées.

Pour comprendre comment cette extension et la précarité-flexibilité du travail qui lui est corollaire peuvent être simultanément la base d'une revivification du mode absolu d'extorsion de la plus-value, modifier la notion même de prix du travail et contrecarrer la baisse absolue du travail nécessaire, il faut revenir sur le chapitre du *Capital* consacré au « salaire au temps » (*le Capital,* Éd. sociales, Livre I, t. 2, p. 214 *et sq*). Marx explique comment le salaire, journalier, hebdomadaire ou mensuel, peut demeurer constant ou même augmenter et le prix du travail baisser (avec croissance du surtravail) ; il pose d'abord la notion de prix du travail : « La somme d'argent que l'ouvrier reçoit pour son travail du jour, de la semaine, etc., forme le montant de son salaire nominal ou estimé en valeur. Mais il est clair que, suivant la longueur de sa journée ou suivant la quantité de travail livré par lui chaque jour, le même salaire quotidien, hebdomadaire, etc., peut représenter un prix du travail très différent, c'est-à-dire des sommes d'argent très différentes payées pour un même quantum de travail. Quand il s'agit du salaire au temps, il faut donc distinguer de nouveau entre le montant total du salaire quotidien, hebdomadaire, etc., et le prix du travail. Comment trouver ce dernier ou la valeur monétaire d'un quantum de travail donné ? Le prix moyen s'obtient en divisant la valeur journalière moyenne que possède la force de travail par le nombre d'heures que compte en moyenne la journée de travail » (p. 214). Il s'ensuit que le salaire, journalier, hebdomadaire ou mensuel, peut rester le même ou s'élever, quoique le prix du travail baisse. Un allongement de la journée de travail permet pour le capital de réaliser cette opération. « Tandis que le salaire nominal à la journée ou à la semaine augmente, le prix du travail peut donc rester le même ou baisser. Il en est de même de la recette de la famille ouvrière dès que le quantum de travail fourni par son chef est augmenté de celui de ses autres membres. On voit que la diminution directe du salaire à la journée ou à la semaine n'est pas la seule méthode pour faire baisser le prix du travail » (p. 215). Pour allonger la journée de travail, le capital peut accroître la journée individuelle, il peut également remplacer une journée individuelle par deux journées simultanées, chacune plus courte que la précédente à condition que leur somme soit supérieure à celle-ci, et cela pour la même valeur journalière. La concurrence entre les ouvriers, l'introduction dans le procès de travail des femmes, des jeunes permettent au capital de réaliser cette opération. La valeur journalière individuelle peut même augmenter pourvu que cela soit en raison inférieure à l'allongement de la somme des journées de travail simultanées maintenant utilisées. Le prix du travail baissant, le surtravail s'accroitra d'autant.

Si maintenant, à la suite de Marx, nous considérons que c'est le prix du travail qui est donné, alors le salaire dépend de la quantité du travail quotidien ou hebdomadaire. « L'unité de mesure du salaire au temps, le prix d'une heure de travail, est le quotient qu'on obtient en divisant la valeur journalière de la force de travail par le nombre d'heures de la journée ordinaire » (p. 216). Si cette journée est de huit heures et qu'il en faille quatre pour produire la valeur journalière de la force de travail, soit 240 francs, l'heure de

travail aura un prix de 30 francs, tout en rendant une valeur de 60 francs. Si maintenant l'ouvrier est occupé moins de huit heures, cinq heures par exemple, il n'obtiendra, avec ce prix du travail, que 150 francs. Puisqu'il doit travailler quatre heures par jour moyen simplement pour produire un salaire correspondant à la valeur de sa force de travail et qu'il travaille dans chaque heure une demi-heure pour lui-même et une demi-heure pour le capitaliste, il est clair qu'il lui est impossible d'empocher son salaire normal, dont il produit la valeur en quatre heures, quand son occupation dure moins de huit heures. « Le salaire à l'heure est-il ainsi réglé que le capitaliste ne s'engage à payer que les heures de la journée où il donnera de la besogne, il peut dès lors occuper ses gens moins que le temps qui originairement sert de base au salaire à l'heure, l'unité de mesure pour le prix du travail. Comme cette mesure est déteminée par la proportion : *valeur journalière de la force de travail, divisée par journée de travail d'un nombre d'heures donné*, elle perd naturellement tout sens dès que la journée de travail cesse de compter un nombre d'heures déterminé [on peut dire, bien sûr, la même chose sur la base de la semaine, *nda*]. Il n'y a plus de rapport entre le temps de travail payé et celui qui ne l'est pas. Le capitaliste peut maintenant extorquer à l'ouvrier un certain quantum de surtravail, sans lui accorder le temps de travail nécessaire à son entretien. Il peut anéantir toute régularité d'occupation et faire alterner arbitrairement, suivant sa commodité et ses intérêts du moment, le plus énorme excès de travail avec un chômage partiel ou complet. Il peut sous le prétexte de payer le "prix normal du travail", prolonger démesurément la journée sans accorder au travailleur la moindre compensation » (p. 216).

Imaginons maintenant, mais nous n'avons pas de grands efforts à fournir, que le capitaliste n'embauche plus ses ouvriers que pour un nombre d'heures variables mais qui, multiplié par le prix du travail, ne leur permet jamais d'obtenir la valeur journalière de la force de travail sur laquelle avait été déterminé ce prix du travail. C'est alors le prix du travail qui n'a plus aucun sens pour chaque ouvrier pris individuellement, étant donné qu'il ne permet jamais d'obtenir la valeur journalière de la force de travail. Dans ce cas, le prix du travail est déterminé par la valeur journalière de la force de travail globale, qui doit demeurer à la disposition du capitaliste, divisée par le nombre d'heures effectuées, mais ce nombre est variable. Le capitaliste a tout intérêt à multiplier le nombre d'ouvriers utilisés de façon variable, même en restreignant les heures effectuées par chacun, transformant la valeur journalière individuelle en une grandeur variable à la baisse réagissant sur le prix du travail. Le capitaliste pourra alors obtenir un prolongement de la journée de travail en tant que somme des journées individuelles, qui fera réellement (relativement au surtravail fourni) baisser le prix du travail (de par la fraction qui le détermine), même si son taux nominal n'est pas rabaissé, et qui peut même donner lieu à une augmentation du revenu global de la classe ouvrière de par le nombre d'ouvriers employés ainsi, par rapport à des équivalents temps plein.

Un bon exemple de ce « compromis » sur la globalisation du travail nécessaire et la réactivation de l'extraction sur un mode absolu de la plus-value est fourni par la loi quinquennale du 20 décembre 1993. Elle étend les possibilités d'annualisation par rapport à la loi du 19 juin 1987, mais avec obligation, cette fois, de réduire le temps de travail. A partir de 1993, il existe trois types de modulation : le premier permet de faire varier la durée hebdomadaire du travail au-delà du contingent réglementaire d'heures supplémentaires (cent-trente heures par an) ; le deuxième autorise le chef d'entreprise à aller au-delà de ces cent-trente heures, tout en le dispensant du paiement des majorations de salaire et du repos compensateur (jusqu'à quarante-quatre heures par accord d'entreprise et quarante-huit heures par accord de branche) ; le troisième ouvre droit, aussi, à des variations d'horaires très importantes, *à condition qu'elles soient accompagnées d'une baisse du temps de travail*. Ainsi à partir de la loi de 1993 se trouvent étroitement combinées croissance absolue de la plus-value et globalisation du temps de travail nécessaire, ce que pousse jusqu'à l'ignoble une des dispositions de la loi. Celle-ci diminue les cotisations des employeurs pour les embauches à temps partiel *ou les transformations de contrats à temps plein en contrat à temps partiel*,elle permet également aux entreprises d'établir des contrats de travail à temps partiel calculé sur l'année, alors que, jusqu'alors, le contrat de travail intermittent était très strictement défini.

Les dispositions autour de la loi des trente-cinq heures (1998) poursuivent dans la même voie. Le passage aux trente-cinq heures est appuyé par des aides forfaitaires de 9 000 francs par an et par salarié et 1

300 francs pour les entreprises qui recourent intensivement aux bas salaires. Comme le dispositif d'incitation au temps partiel mis en place en 1993, ces baisses de charges sont réservées aux employeurs offrant des emplois à durée réduite. L'axe de la loi est constitué par une combinaison de baisses de charges, de « partage du travail » et de blocage de la valeur individuelle de la force de travail : le salaire mensuel des smicards passant de trente-neuf à trente-cinq heures sera durablement gelé, et il n'est pas sûr que les jeunes embauchés à trente-cinq heures ne soient pas payés... trente-cinq heures. Thomas Piketty, économiste au CNRS, commente : « En faisant passer pour du progrès social ce qui n'est finalement que la voie du partage entre les salariés modestes et les chômeurs, le gouvernement court un grand risque » (*Libération*, 16 février 1998).

La négociation sociale, c'est-à-dire, fondamentalement, les formes dans le cadre de l'autoprésupposition du capital de la reproduction de l'implication réciproque, comme classes, du prolétariat et du capital, sort du dilemme entre emploi d'un côté et assistance ou indemnités de l'autre. La classe capitaliste abandonne la politique de reproduction du non-travail face au salariat, celle-ci s'étant révélée une impasse pour le capital en ce qu'elle ne faisait que perpétuer une modalité de reproduction du rapport salarial qui avait porté la crise de la phase précédente. Nous allons voir ce nouveau « compromis » à l'œuvre avec l'évolution des minima sociaux et principalement la création du RMI, la montée de l'emploi féminin, la création du « jeune », et enfin dans quelques négociations d'entreprises.

c) Le « nouveau compromis » à l'œuvre

Les minima sociaux

L'évolution, dans ces vingt-cinq dernières années, des minima sociaux en France exprime non seulement une impossibilité quantitative à poursuivre sur la base des anciennes distinctions entre emploi et chômage, mais aussi la volonté de passer à une autre formulation du rapport entre ces termes.

« Le Cerc-Association fait apparaître que le nombre de ménages concernés par l'un de ces dispositifs (les minima sociaux) visant à garantir un revenu minimum aux personnes disposant de très faibles ressources s'est accru de 43 % entre 1970 et 1995, passant de 2,3 milions à 3,3 millions (soit aujourd'hui un ménage sur sept). Cette évolution est encore plus marquante si l'on prend en compte la population couverte par ces minima sociaux, c'est-à-dire le nombre de personnes vivant au sein d'un ménage dont les ressources dépendent de ces revenus minimum garantis – de 1 311 francs à 3 433 francs mensuels –. En vingt-cinq ans, leur nombre a doublé pour atteindre le total de six millions de pauvres à la fin 1995, soit 10 % de la population totale contre 6 % en 1970. [...] Mais l'évolution de la nature de ces prestations de solidarité démontre aussi l'aggravation de la situation sociale. Chacune des strates qui se sont superposées au cours des vingt-cinq dernières années est un aveu d'échec supplémentaire » *(le Monde,* 31 août 1997). En 1988 est mis en place le dernier des minima sociaux, le RMI. Pour la première fois, ce revenu minimum n'est pas limité à une catégorie particulière de personnes, cette dernière strate devient rapidement la plus épaisse. Entre 1970 et 1995, les sommes consacrées aux minima sociaux passent de 14 à 80 milliards de francs, cependant le point le plus important est que, à partir de 1983, « l'effort financier consenti par la collectivité en faveur des allocataires de minima sociaux n'a pas augmenté, alors même que le nombre de bénéficiaires progressait fortement ». Ce constat se fonde sur le rapport entre les masses financières consacrées à ces prestations et le PIB. « Dans des situations familiales comparables, les ressources minimales garanties par le RMI ainsi que les autres minima créés au cours des années quatre-vingt sont sensiblement inférieures à celles procurées par les prestations plus anciennes. L'augmentation de la part des bénéficiaires du RMI parmi les allocataires de minima contribue donc à freiner la hausse des dépenses totales » *(le Monde, ibid.*).

La gestion et la définition du non-travail face à l'emploi salarié évolue donc durant cette période d'une accumulation de strates de non-travail, définies de façon particulière, et devenant de plus en plus coûteuses, vers une stabilisation nette de leur coût qui indique que l'accumulation des anciennes distinctions tranchées n'est plus possible et repose sur des définitions devenues obsolètes de l'emploi salarié et du non-travail (chômage et autres incapacités à travailler). Petit à petit, tout le non-emploi classique se trouve rassemblé dans la catégorie du RMI, dont la définition rompt avec la politique antérieure des minima sociaux. Son instauration permet de *freiner la progression des dépenses sociales* et, surtout, dès sa création, des « passerelles » entre le RMI et des revenus provenant d'un emploi sont installées, leur renforcement est même une des mesures principales prises par le gouvernement après la crise de l'hiver 1997-1998 : instaurer une allocation « en sifflet », c'est-à-dire diminuant de façon progressive en cas d'emploi. Ainsi, en l'absence de définition spécifique du « public », le non-travailleur n'est pas un incapable de travailler ou un chômeur dans des conditions particulières, mais quelqu'un dont le revenu est destiné à entrer dans le coût global de la reproduction de la force de travail employée ; en 1995, quatre allocataires sur dix ont connu une période d'activité rémunérée (nous y reviendrons à propos de la revendication du salaire garanti).

Le travail féminin

La montée du travail féminin participe également de l'instauration de cette porosité entre chômage et emploi, qu'entérine le développement du RMI, et de la démultiplication sur un plus grand nombre de têtes de la masse globale du travail nécessaire, *base d'un compromis empêchant sa baisse absolue en réactivant l'extraction absolue de plus-value*. Nous verrons à l'œuvre un processus semblable avec le « jeune » et dans de nombreux accords d'entreprises.

Les femmes existent. Elles existent au moment où la porosité entre emploi, précarité, chômage devient dominante et où l'action du prolétariat peut renverser l'ordre de la définition réciproque entre chômage et emploi, avec toutes les conséquences pour le cours révolutionnaire de la lutte de classes que nous examinerons plus loin. Jusqu'à la période actuelle, soit elles étaient exclues du cadre institutionnel de la définition de l'emploi salarié et du chômage de par les secteurs et les modes d'activités qui leur étaient dévolus dans la division sociale du travail, soit le mode de régulation traditionnel du chômage féminin était encore efficient, soit (1936) elles étaient subordonnées à l'emploi de l'époux et leur chômage disparaît.

La montée inexorable du travail féminin suit, apparemment paradoxalement, la crise de la fin des années soixante et le cours de la restructuration qui s'en suivit. Le développement du travail féminin suit la destruction de l'identité ouvrière, le développement de la précarité et de la flexibilité dont les femmes sont les premières victimes. Mais la croissance massive du travail féminin participe par là-même de la précarisation générale du travail salarié et du « compromis » fondé sur l'extraction absolue de plus-value et la globalisation du travail nécessaire. Le travail à temps partiel, c'est, avant toute chose, du travail féminin. On ne peut parler de la croissance du travail des femmes sans en considérer immédiatement le contenu qualitatif dans le mode de production restructuré à l'issue de la crise. En parler de façon simplement absolue, quantitative, c'est passer à côté de sa signification. Sans cela, on ne pourra comprendre l'importance de leur présence et de leur action dans la lutte des chômeurs de cet hiver ou, par exemple, de la manifestation féminine du samedi 15 novembre 1997 dans les prolégomènes de cette lutte.

Près de 11,5 millions de femmes travaillent en France actuellement, elles n'étaient que 6,5 millions en 1960. C'est partout en Europe que la féminisation du salariat progresse irrésistiblement, alors que l'emploi masculin, lui, est marqué par l'immobilisme ou le déclin. Dans les années soixante, les femmes ne représentaient qu'environ 30 % de la population active européenne ; en 1994, ce pourcentage s'élevait à un peu plus de 42 %. En outre, le point le plus important de cette évolution, en ce qui concerne la France,

c'est la disparition de l'allure de courbe à deux bosses de l'emploi féminin, c'est-à-dire un pic entre vingt et vingt-cinq ans et un autre à partir de quarante-cinq ans ; actuellement la courbe de l'emploi féminin est continue, le creux est même devenu bosse : entre vingt-cinq et quarante-neuf ans ce sont 77 % des femmes qui travaillent aujourd'hui en France.

Notablement, avec la crise, l'emploi féminin n'a pas fonctionné comme « armée de réserve », bien au contraire, celui-ci augmente au lieu de régresser. Entre 1975 et 1990, la population active en France a augmenté de 3 300 000 personnes dont 3 000 000 femmes. Le travail féminin confère même, dans ses caractéristiques spécifiques, la coloration générale aux nouvelles modalités de l'emploi qui se mettent en place dans la crise et la restructuration. De toute façon, dans ces nouvelles modalités de l'exploitation du travail vivant par le capital, c'est *la notion même d'armée de réserve qui est devenue caduque*. « Ce que l'on observe de façon tout aussi prononcée, c'est la ténacité des mécanismes de discrimination, de division sexuelle du travail et c'est aussi l'apparition de nouvelles formes d'inégalités. Si la crise de l'emploi n'a pas, comme dans d'autres périodes, chassé les femmes de l'emploi, si elle ne les a pas renvoyées dans leur foyer, elle a accentué leur vulnérabilité aux intempéries du marché du travail. Si bien que l'on voit *se recréer, et pas seulement se perpétuer*, des différences entre hommes et femmes qui vont complétement à contre-courant de l'irrésistible montée de l'activité féminine. La féminisation du marché du travail ne s'est pas accompagnée d'une mixité du monde du travail. Les professions féminisées ont continué à se féminiser, les métiers masculins sont restés des "métiers d'hommes", des bastions imprenables. [...] La concentration des femmes dans un tout petit nombre de secteurs d'activité reste un des traits dominants de la structure de l'emploi » (Margaret Maruani, « Emploi des femmes : un tableau contrasté », *in* AC : *Données et arguments*, Syllepse, t. 2, p. 106).

Et si ces différences entre hommes et femmes, loin d'aller à contre-courant de « l'irrésistible montée de l'activité féminine », en étaient la principale raison ? Poser la question, c'est y répondre. Déjà, M. Maruani fait remarquer que ces différences ne sont pas qu'une *perpétuation* mais une *recréation*. Ces différences recréées, elles se situent à l'intérieur du chômage et bien plus encore dans la montée en puissance du temps partiel. Par nature, le mode de production capitaliste segmente le marché du travail. Se croisent dans cette segmentation trois lignes de causalités : d'une part, la concurrence individuelle entre les ouvriers qui font face au capital en tant qu'individus, comme vendeurs de leur force de travail ; d'autre part, la différenciation, sans cesse mouvante et socialement déterminée, entre travail simple et travail complexe ; et enfin, liées au point précédent, les différentes strates historiques de la mise au travail de la population par le capital au cours de la subsomption formelle du travail sous le capital et surtout de la subsomption réelle, durant laquelle le capital se crée comme société. Le capital investit n'importe quelle « petite différence » pour lui conférer de grandes conséquences : hommes adultes, enfants, femmes, vieux, immigrés, ruraux décentralisés, etc. Le travail se constitue comme différent selon qu'il est effectué par un homme ou une femme, la plupart des femmes, par exemple, sont surqualifiées par rapport au travail effectué.

Le travail féminin est un condensé des nouvelles modalités de l'emploi dans la mesure même où ce sont ces nouvelles modalités qui font qu'elles restent sur le marché du travail et qu'elles y prennent une place de plus en plus grande. En restant sur le marché du travail, elles sont devenues chômeuses, statut qu'elles acquéraient rarement auparavant. Elles sont beaucoup plus souvent au chômage que les hommes. En représentant 45 % des actifs, elles représentent 51 % des chômeurs. Le chômage des femmes dépasse de quatre points celui des hommes, elles restent plus longtemps inscrites à l'ANPE, tout en connaissant un taux de chômage beaucoup plus sensible aux fluctuations de l'activité économique, enfin elles sont moins indemnisées. Mais, quand l'on connaît l'importance du travail précaire chez les jeunes, c'est là que l'on voit la nouveauté de la situation et les spécificités, dans le mode de production capitaliste restructuré, du travail féminin et donc du chômage féminin. Parmi les vingt - vingt-quatre ans, le chômage concerne 21,7 % des garçons contre 31,4 % des filles et cet écart ne cesse d'augmenter.

Le temps partiel est la grande spécificité du travail féminin dans la période actuelle. Il est

insuffisant de parler du développement du temps partiel sans en parler comme d'une quasi-exclusivité féminine. Parler du temps partiel sans spécifier cela, c'est bien le voir comme une caractéristique importante de la précarisation du travail dans la phase actuelle de la subsomption réelle, mais c'est passer à côté de son rôle comme élément du « compromis » dont nous parlions. Les femmes n'ont pas, volontairement ou non (là n'est pas pour l'instant le problème), investit le travail à temps partiel, c'est ce travail qui a créé la caractéristique « femme » dans la segmentation de la force de travail. « Il faut savoir que, si le travail à temps partiel s'est autant développé dans les années quatre-vingt, c'est parce que des centaines de milliers d'emplois ont été créés à temps partiel dans un petit nombre de secteurs de l'économie : le commerce, le nettoyage, l'hôtellerie et la restauration. Ce temps partiel, qui concerne esentiellement des emplois féminins peu qualifiés et peu payés, crée des zones de sous-emploi et de pauvreté : songez qu'un Smic à mi-temps, ça fait un RMI. On parle aujourd'hui du sous-Smic-jeune, mais le sous-Smic-femme existe déjà pour des centaines de milliers de femmes qui travaillent à temps partiel et gagnent un salaire partiel. [...] Le temps partiel est devenu la figure moderne de la division sexuelle du marché du travail. » (Maruani, *op. cit.*, p. 109) En France, les femmes représentent près de 85 % des personnes qui travaillent à temps partiel, son essor est un phénomène récent : au début des années quatre-vingt, on compte environ 1,5 million d'actifs à temps partiel contre 3,5 millions en 1997.

Si la notion d'armée de réserve est devenue caduque pour parler de l'emploi féminin, pourtant le temps partiel essentiellement féminin fait partie de la « tolérance sociale » dans le cadre du « compromis actuel ». La raison d'être de ce compromis, contrecarrer la baisse absolue du temps de travail nécessaire social par la réactivation des modes absolus d'extraction de la plus-value et la globalisation de la disponibilité de la force de travail sociale face au capital, fournit la clé de l'« irrésistible montée du travail féminin » ainsi que celle de la forme qu'il prend. Le chômage est général mais sélectif, celui des femmes revient même moins cher, dans l'Union européenne, un chômeur sur deux reçoit des indemnités, ce n'est le cas que pour une chômeuse sur trois.

Si la pression des justifications idéologiques du « choix » du temps partiel par les femmes est loin d'être négligeable (conciliation entre vie familiale et vie professionnelle), la création spécifique de ce type d'emploi dans les années quatre-vingt délimite la catégorie même d'emploi féminin (« et le temps partiel créa la femme ») ; le déroulement des compressions d'emploi dans les entreprises montre que ces justifications ne font que mettre en forme, assez mal, les termes du « compromis » dont nous parlions.

Si nous considérons « les expériences de partage du travail » analysées dans un centaine d'entreprises depuis 1992, dans le cadre d'une étude réalisée par le ministère du Travail et publiée dans *Travail et Emploi*, no 59 (avril 1994), la division sexuelle des rôles dans ce « partage » est évidente et, à la suite de ce que nous avons écrit, lui donne tout son sens. Tout d'abord ces accords visent, bien évidemment, à une baisse de la masse salariale, et la réduction du temps de travail n'est pas systématique, quand elle existe elle n'est qu'une contrepartie à la baisse des rémunérations. Ce sont, en général, les syndicats qui proposent la réduction collective de la durée du temps de travail pour compenser ou justifier la baisse des salaires, mais, fréquemment, la stratégie suivie d'un commun accord entre syndicats et direction consiste à épuiser les solutions classiques (primes au départ et incitations au temps partiel), puis à mettre au point l'ampleur de la réduction du temps de travail. « C'est ainsi que, sur l'ensemble des accords recensés (une centaine), plus du quart contenaient des clauses concernant le passage à temps partiel. Dans l'une des entreprises suivies, les syndicalistes ont démarché avec succès les ouvrières pour susciter des candidatures au temps partiel. [...] Autrement dit, même dans les situations où une dynamique collective existe et où le rapport de forces entre direction et syndicats n'est pas totalement déséquilibré, le partage du travail se fait en priorité selon des lignes de fracture renvoyant aux catégorisations de sexe et d'âge » (collectif AC! du ministère du Travail, *in* AC, *op. cit.*, t. 2, p. 56).

Syndicats et direction s'accordent sur ce type de solutions, non seulement « sans surprises », mais surtout permettant de renouveler le compromis. Dans le cadre de l'emploi féminin, le « partage du travail » se développe « par le biais de la signature de contrats de travail individuels, s'appuie sur des incitations

financières publiques et sur une assignation socialement sexuée du statut de "temps partiel". [...] Toutefois, le fait que la réduction du temps de travail soit collective et négociée ne signifie pas automatiquement qu'elle soit bénéfique pour les femmes : les stratégies patronales, mais aussi bien souvent syndicales, s'appuient sur la division sexuelle du travail pour exclure "en douceur" des femmes ; le volontariat pour le temps partiel, quand il n'est pas fortement "incité", repose alors sur la pression de la double journée de travail, ainsi que sur la tentation d'échapper quelque peu aux mauvaises conditions de travail dans l'entreprise » (*ibid.*, p. 59). La situation de l'emploi féminin dans le « partage du travail » est la vérité de ce partage : en tant que partage du travail nécessaire, il ne peut être autre chose que la reconnaissance et la reproduction de la segmentation de la force de travail telle que la produit et la reproduit l'autoprésupposition du capital. Le partage du travail, tel que le révèle l'emploi féminin, n'est pas le « mauvais partage » à remplacer par un « bon » (collectif, négocié, égalitaire...) comme le souhaite le texte d'AC!, mais sa face cachée nécessaire et la vérité de ce qu'est ce partage, comme en fait ce texte le montre. Les femmes forment la grande majorité de cette catégorie de *working poors* qui ne sont ni des chômeurs, ni des « exclus », ni des assistés, mais qui travaillent sans gagner leur vie.

Il n'est donc pas étonnant que, bien que représentant 45 % de la population active, les femmes *semblent toujours invisibles*. De la grande conférence sur l'emploi aux diverses négociations de conventions collectives interprofessionnelles, on cherche vainement la moindre mention particulière sur les femmes, si ce n'est, sans les nommer, les mesures incitatives au temps partiel. C'est, finalement, la reconnaissance de la généralité de leur position « particulière ». Par leur présence massive dans la lutte des chômeurs, c'est le renversement historique de la définition réciproque entre chômage et emploi salarié, comme enjeu de la lutte de classes, qui était affirmé. La dimension féministe que pourrait prendre, sous certains aspects, la lutte des chômeurs serait une limite de ce mouvement s'il s'agissait de définir le tort particulier fait aux femmes à l'intérieur du tort général fait au prolétariat. Le renversement historique dont nous parlons dépend en partie de la capacité du prolétariat à reconnaître ce tort « *particulier*» comme sa situation *générale*, aux femmes de l'imposer comme tel. Pour parodier Marx dans les Manuscrits de 1844, on pourrait dire : dans cette présence des femmes dans le prolétariat apparaît de façon sensible, réduite à un fait concret, la mesure dans laquelle sa lutte en tant que classe est devenue sa propre remise en cause, ou celle dans laquelle sa remise en cause est devenue son existence comme classe. Du caractère de cette présence résulte la mesure dans laquelle le prolétariat est devenu pour lui-même quelque chose de contingent, et se saisit comme tel ; *le rapport de la situation des femmes à l'exploitation comme définition du prolétariat est le rapport le plus « naturel » du prolétariat à sa négation*.

Le « jeune »

Contrairement aux femmes, les jeunes sont une « cible » reconnue de la nouvelle organisation du marché du travail. La principale fonction de la constitution de la catégorie des jeunes consiste à institutionnaliser les modalités d'entrée sur ce marché et à poser comme normes de celui-ci ces modalités « initiatiques ». Le « jeune » (et ses handicaps) est une production des « politiques d'insertion ». Les transformations du rapport salarial qui donnent leur contenu à ces modalités sont destinées à s'étendre largement au-delà de la jeunesse. On peut classer en trois grands groupes la bonne cinquantaine de programmes mis au point depuis le milieu des années soixante-dix ; nous reprenons ce classement d'un texte de Florence Lefresnes publié dans le livre d'AC! déjà cité (t. 2, p. 145), nous essaierons ensuite d'établir une synthèse à partir de cette typologie.

Un premier groupe de mesures concerne les « actions de formation » qui confèrent aux jeunes un statut de stagiaire de la formation professionnelle. Il s'agit de jeunes sortis du système scolaire « sans bagages » : stages de courte durée ; alternance en entreprise ; rémunération symbolique.

Un deuxième groupe de mesures repose sur l'abaissement du coût salarial pour les entreprises du secteur marchand : exonération parfois totale de charges sociales ; « formation » prise en charge par l'État ; abaissement sensible du taux de salaire (15 à 17 % du Smic dans le cas des contrats d'apprentissage ou de qualification) ; contournement pur et simple du Smic.

Un troisième groupe de mesures concerne les emplois subventionnés du secteur nonmarchand (TUC puis CES) : s'adresser aux plus démunis, sans formation initiale, substitution à la pénurie de personnel (ou organisation de cette pénurie) ; succession de personnes différentes au même statut sur le même poste.

Dans les années quatre-vingt-dix, en France, toutes les mesures prises sous l'appellation de « politique pour l'emploi », et qui ont concerné environ deux millions de personnes, ont été *des mesures actives de construction de la situation actuelle du chômage*: les préretraites, les chômeurs créateurs d'entreprise aidés, les emplois relevant d'exonérations de charges sociales (jeunes, « contrat de retour à l'emploi »), la formation en alternance, les « contrats emploi-solidarité », les stages. Toutes ces mesures vont dans le même sens : un travail moins cher et plus flexible. Les politiques d'emploi mettent en forme et renforcent les tendances inhérentes à la restructuration.

Pour en revenir aux « jeunes », tous ces programmes participent d'une logique unique : une pratique massive de déclassement et l'imposition de nouvelles normes salariales. « Ils introduisent une flexibilité supplémentaire dans la gestion de la main-d'œuvre : dans de nombreux cas, ils s'inscrivent dans des stratégies de forte rotation des personnels, de gestion à court terme au moins coûtant, dans des secteurs comme le commerce et la distribution marqués par une forte saisonnalité. àl'issue du contrat particulier, les chances d'insertion dans l'entreprise avec un CDI sont statistiquement très faibles. [...] L'accès à un emploi régi par les règles de droit commun, sanctionnant une trajectoire d'insertion réussie, peut très bien se conjuguer avec le maintien prolongé d'un statut instable appelé à se diffuser même sous la forme du contrat à durée indéterminée. Au total, il s'agit bien d'infléchir durablement le rapport salarial » (*ibid.*). Tel est bien le véritable but de tous les programmes, tous ne sont pas là pour remédier à de pseudo-handicaps objectifs, mais ont pour fonction de construire ces handicaps et de les reproduire en segmentation de l'entrée sur le marché du travail. En cela, ils peuvent se fonder sur le travail déjà accompli par l'école, travail que les modalités institutionnelles d'entrée sur le marché du travail confirment et vice versa. Cette sélection est elle-même renforcée par la formation permanente, qui est une sélection permanente, elle invalide de façon continuelle les travailleurs vieillissant et/ou pas assez formés pour être recyclés, et, vis-à-vis des jeunes, elle hausse le niveau de qualification prétendument requis. « Elle démonétise une force de travail avant même qu'elle ait commencé à servir » (*Castel*, *op. cit.*, p. 404). Alors que, en 1973, les deux tiers des jeunes titulaires d'un CAP ou d'un BEP occupaient le poste de travail pour lequel ils avaient été formés, en 1985, ils n'étaient déjà plus que 40 % dans ce cas.

Ces « dispositifs »ont pour vocation de devenir la seule voie d'accès au travail. En février 1994, la tentative par le gouvernement Balladur de mettre en place le contrat d'insertion profesionnelle (CIP) marquait une volonté de généralisation, dans une mesure unique, de l'accès-jeune au marché du travail. Il n'y avait plus de public particulier qui était ciblé : tous les moins de vingt-six ans d'un niveau inférieur à bac + 2 étaient concernés, mais aussi tous les diplomés d'un bac + 2 ou plus, pour peu qu'ils aient été demandeurs d'emploi depuis au moins six mois. La mobilisation, principalement des diplômés d'IUT et des possesseurs de BTS, qui n'étaient, jusqu'à présent, que marginalement touchés par les dispositifs existants, a fait échouer le projet en tant que mesure unique. La déqualification des diplomes, le déclassement de la force de travail suivent quant à eux d'autres voies : les « emplois jeunes » du gouvernement Jospin par exemple.

Nous avons laissé ici de côté, en ce qui concerne les jeunes, l'intérim, les CDD, les autres formes de la précarisation et de la flexibilité, dont ils sont pourtant parmi les principaux « bénéficiaires », pour ne nous intéresser qu'à ce qui était spécifique à ce segment de la force de travail : les modalités d'accès au marché du travail et leur signification générale dans la phase actuelle de la subsomption réelle. Il apparaît

que ces modalités d'accès fixent, pour l'ensemble de la classe ouvrière, les normes du « compromis ». Cela non seulement parce qu'elles dressent le salarié à sa nouvelle condition ou parce qu'elles présentent, en résumé institutionnel, ce que l'on trouve de façon plus diffuse dans l'ensemble du rapport d'exploitation du travail vivant par le capital, mais, surtout, parce que l'extrême rotation des emplois pour une même personne, les fréquentes périodes d'inactivité, la rapide substitution de personnes différentes sur le même poste, font que les « jeunes » prennent une grande part et une part exemplaire (c'est presque leur définition) à la disponibilité globale de la force de travail face au capital, à la socialisation du travail nécessaire disponible, à l'abaissement de la valeur de la force de travail. Ils sont, par exemple, en première ligne pour l'expérimentation de formes du salaire garanti pris en charge par l'État. Le patronat étudie la création de ce qu'il appelle des « emplois clients ». Antoine Seillière, président du CNPF, définit ainsi ces emplois. « Chaque profession proposerait un revenu, à l'État de financer le complément qui permettra, par exemple d'arriver au SMIC », leur coût réduit serait ainsi « acceptable pour le client et l'entreprise », et il permettrait de créer plusieurs centaines de milliers d'emplois, en particulier « dans les services, le tourisme, l'hôtellerie-restauration ». *le Monde* du 19 avril 1998 commente : « L'étude de l'économiste Thomas Piketty pour la fondation Saint-Simon a visiblement inspiré le patronat : elle concluait à un déficit de 2,8 millions d'emplois dans le commerce et l'hôtellerie-restauration, par rapport aux États-Unis. M. Seillière estime qu'il s'agit d'emplois peu qualifiés et qu'ils devraient être proposés aux jeunes et aux chômeurs de longue durée. "C'est la transposition dans le privé des emplois-jeunes du public sur lesquels nous avons beaucoup protesté à cause de leur coût", a-t-il indiqué. » Déjà en Grande-Bretagne, dans le « New Deal » de Tony Blair, est mis en place un plan, doté de 35 milliards de francs sur cinq ans et visant à donner à tous les jeunes chômeurs agés de dix-huit à vingt-cinq ans soit un emploi, soit une formation. La subvention, versée aux employeurs, représente environ la moitié du coût d'un emploi peu qualifié pendant six mois, le refus de participer est sanctionné par la perte du revenu minimum. Les entreprises peuvent au bout de six mois mettre le « stagiaire » à la porte pour en reprendre un autre et toucher à nouveau la subvention. L'Allemagne connaît, quant à elle, « une poche de libéralisme total avec les emplois à 610 deutschemarks (2000 francs environ), 520 deutschemarks à l'Est. Ces emplois, dont la durée ne doit pas dépasser quinze heures par semaine ne sont pas assujettis à charges sociales. Ces petits boulots connaissent un fort engouement. Leur nombre serait passé de 4,4 millions en 1992 à 5,6 millions en 1996 » *(le Monde,* 18 novembre 1997).

La mise en forme de la catégorie « jeunes » fait en sorte que les normes du « compromis » soient effectives pour l'ensemble de la classe ouvrière. Il n'existe pas actuellement de dualisme de l'emploi entre un emploi stable et un emploi instable, mais une insécurité générale et instituée de l'emploi salarié. Chômage et emploi instable représentent 20 % des actifs, 28,5 % ont un emploi « stable mais menacé ». Si l'on considère que la fonction publique occupe 26,5 % des actifs, environ un tiers seulement des actifs dans le privé considèrent avoir un emploi vraiment stable (enquête du Cerc) ; quant à la stabilité de la fonction publique, le développement à l'intérieur de celle-ci de l'auxiliariat, des CES et des « emplois jeunes » obligerait à mettre un bémol.

Quelques négociations d'entreprises

C'est dans les négociations d'entreprises que les bases générales du « compromis » se particularisent et revêtent des formes concrètes, et qu'agissent les catégories qu'il formalise. C'est là que la globalisation et la segmentation corollaire de la force de travail prennent leurs formes empiriques comme politique de la classe capitaliste, destruction de l'identité ouvrière, mais, également, à partir des capacités de résistance des ouvriers selon lesquelles vont se définir aussi les formes du compromis.

On ne peut comprendre ces profondes transformations du rapport salarial qu'en les replaçant,

comme nous l'avons fait jusqu'à maintenant, dans la restructuration en général du mode de production capitaliste dont le principe dynamique est le dépassement de tous les points de cristallisation dans le double moulinet de la reproduction du capital comme reproduction du rapport entre les classes. Mais cela est encore insuffisant si la restructuration n'est pas conçue comme contre-révolution par rapport au cycle de luttes antérieur. C'est toujours dans sa contradiction avec le prolétariat que le capital se restructure, on l'a déjà dit, la restructuration est essentiellement destruction de l'identité ouvrière telle qu'elle pouvait porter des formes d'affirmation de la classe et la poser comme rivale de la classe capitaliste à l'intérieur de la reproduction de ce mode de production.

Les grandes lignes des formes actuelles du rapport salarial se sont dessinées dans la phase de la crise qui va de la fin des années soixante-dix à celle des années quatre-vingt. Dans les années soixante-dix et le début des années quatre-vingt, les grandes luttes ouvrières sont avant tout un « non aux licenciements ». Cette phase s'est achevée dans l'échec des luttes de la sidérurgie et de l'automobile. Par la suite, le « non aux licenciements » cède la place à la recherche du meilleur plan social possible, on espérait encore se reconvertir, on acceptait en quelque sorte d'être licencié en pensant, après une période de chômage, retrouver un même type d'emploi. Mais voilà, le chômage continuait de croître et le marché du travail subissait les transformations que nous avons décrites. Transformations qui modifiaient les luttes et la résistance ouvrière, en même temps qu'elles en résultaient en grande partie. La défaite ouvrière et la restructuration suivaient leur cours commun, et la classe ouvrière n'avait plus qu'à composer « au mieux » avec la situation nouvelle qui elle-même prenait forme selon sa résistance et les rapports de forces. Il valait mieux chercher à « préserver l'emploi », c'est-à-dire accepter la restructuration plutôt que d'accepter des plans sociaux. Et naquit le « compromis ».

Toutes les formes de réduction du temps de travail et de globalisation de la disponibilité sociale du travail nécessaire (précarité, flexibilité, stages, chômage, etc.), qui contrecarrèrent la baisse absolue du travail nécessaire, répondaient non seulement au rapport qui s'était inversé dans cette phase de la subsomption réelle entre la croissance de la productivité et celle de la production, mais surtout aux caractéristiques générales de la restructuration contre le cycle de luttes antérieur. Le premier point de cette formule balancée n'est en fin de compte qu'un élément de cette défaite, l'élimination de l'identité ouvrière, c'est-à-dire, du point de vue du capital, de la « dynamique keynésienne ». En même temps, pour la classe capitaliste, les modifications du procès immédiat de production renforçaient cette élimination et produisaient une nouvelle combinaison des modes absolu et relatif d'accroissement de la plus-value : augmentation des cadences, chasse aux temps morts, adaptation de la main-d'œuvre aux variations de la production, développement de la polyvalence, accélération de l'automatisation, allongement de l'utilisation des installations... Les modifications dans le premier moment de l'échange entre le travail vivant et le capital et celles du procès de production immédiat (second moment) répondent aux mêmes nécessités de la restructuration : la fluidité du double moulinet de la reproduction.

En cela, les « stratégies » qui s'affrontent ne sont pas celles de deux classes s'affrontant comme deux boxeurs sur un ring, ce sont celles de deux classes aux intérêts absolument divergents, mais pôles d'une contradiction qui les définit comme particularisation de la même communauté : le mode de production capitaliste dans son histoire. La ligne que suit la restructuration n'est pas la réponse fortuite au cycle de luttes précédent, dans la mesure même où celui-ci était, comme activité de la classe, les contradictions et les limites que le mode de production et la classe capitaliste rencontraient dans cette première phase de la subsomption réelle. Cela dans la mesure où l'extraction relative de plus-value en était la dynamique et avait, au cours de cette phase, transformé ses propres conditions de développement en entraves qu'il fallait bouleverser.

Dans cette situation où se redéfinissent les termes historiques de l'implication réciproque entre le prolétariat et le capital, le syndicalisme reprend ces marques : « A organisation du travail inchangée, la baisse des horaires diminue d'un même pourcentage la durée d'utilisation des équipements et par là affecte la capacité de production, la productivité, et *in fine* réduirait à néant les effets bénéfiques attendus sur

l'emploi. Le *statu quo* dans l'organisation du travail n'est guère créateur d'emplois.

« Alors comme il n'est guère envisageable : pour le patronat de financer l'achat de nouvelles machines à affecter aux nouveaux embauchés, ce qui alourdirait les coûts ; pour la majorité des salariés d'accepter une réduction proportionnelle des salaire. Le débat en vient à utiliser mieux et plus longtemps les machines existantes, mais utiliser plus, cela signifie l'augmentation du travail en équipe (2 x 8, 3 x 8…) et de fin de semaine, utiliser mieux cela signifie l'augmentation de la flexibilité pour ajuster le personnel en fonction des variations de l'activité. Il ne saurait être question d'accepter l'extension sauvage d'horaires de travail atypiques et contraignants […] Pour que les salariés ne perdent pas en destruction de leur équilibre psychologique et physiologique ce qu'ils gagneraient en réduction du temps de travail, cela suppose : que l'on fixe des "taquets" à ce qui est acceptable en matière d'aménagement du temps de travail (limitation stricte du travail de nuit et du dimanche notamment), que les contreparties soient fortes (réduction importante du temps de travail, limitation et compensation en temps des périodes de travail pénible…) » (Fédération générale des transports et de l'équipement - CFDT, « Travailler moins, travailler tous, vivre mieux », 1992, *in* AC, *op. cit.*, t. 1, p. 93). Si l'on examine quelques cas concrets, on s'aperçoit que les « taquets » n'existent pas et que la seule réalité du « partage du travail », c'est la flexibilité, l'annualisation et la baisse de la valeur individuelle de la force de travail. Cependant les quelques exemples que nous allons examiner montrent que les choses ne vont jamais d'elles-mêmes.

« Fin 1985 à la SNCF, le passage des quarante aux trente-neuf heures hebdomadaires devenait effectif, ainsi que la réduction à trente-cinq heures pour certaines catégories : agents de conduite et de trains, agents travaillant de nuit […] Au cours des grèves et des négociations qui eurent lieu, l'enjeu s'est cristallisé autour de deux positions : réduction journalière du temps de travail défendue par la direction de la SNCF, ou attribution de repos hebdomadaires supplémentaires mis en avant par la CFDT. Le débat n'était pas anodin, puisque, au-delà de l'amélioration des conditions de travail, il s'agissait de créer des emplois ou non. […] La direction imposa la réduction journalière à 7 heures 41 ou 7 heures 48 avec chômage de trois journées supplémentaires. […] La réduction des effectifs entamée depuis des années ne fut même pas ralentie. […] On mesure là l'effet de l'augmentation de l'intensité du travail, issue soit de modifications dans la réglementation du travail permettant une réorganisation de ce dernier dans de nombreux ateliers ou chantiers, soit d'une application plus intensive de l'organisation et de la réglementation existante, pour les roulants par exemple. Cette réalité fut durement ressentie par les cheminots, et nombreux furent ceux qui s'interrogèrent sur l'utilité de réduire le temps de travail… » (Michel Desmars, ancien responsable CFDT cheminot).

À Peugeot-Sochaux, dès l'automne 1981, la direction a anticipé sur la réduction du temps de travail, et a appliqué une augmentation de toutes les cadences de 5 %. Malgré des mouvements de grèves, les salariés se sont retrouvés à faire plus de « pièces » en trente-neuf heures, qu'avant en quarante heures. La réduction du temps de travail a donné lieu à un « accord d'entreprise » ouvrant la porte à un développement important de la flexibilité. En outre, « depuis l'échec des grèves de 1982, la maîtrise de l'intensité du travail a totalement échappé aux salariés et à leurs organisations. Bien sûr, officiellement, les normes de chronométrage n'ont pas changé, mais en fait l'intensité du travail a été considérablement augmentée par plusieurs moyens… » (Bruno Lemerle, syndicat CGT Peugeot-Sochaux). Il est intéressant de suivre le cours de cette défaite pour comprendre contre quoi le capital se restructure et comprendre que la défaite syndicale sur le partage du travail dans le cadre de la restructuration est en fait la défaite du prolétariat sur les bases de l'ancien cycle.

Le responsable CGT de Sochaux parle de l'action de la direction à l'automne 1981 et des grèves de 1982 ; ce qui est ici occulté, ce sont les luttes de l'automne 1981. Les débrayages, lancés par les OS de la carosserie, se multiplient à Sochaux à partir du 16 octobre 1981, soit immédiatement après l'augmentation des cadences : ras-le-bol des cadences et cinquième semaine à part entière. Ce n'est que le 28, alors que les défilés et les arrêts sauvages de chaînes se multiplient à l'intérieur de l'usine que les syndicats appellent à un

débrayage de deux heures. La CGT lance le mouvement (on est en 1981, « la gauche au pouvoir ») sur la « nationalisation de Peugeot », les droits nouveaux, la création de « conseils d'atelier ». Les ouvriers continuent à revendiquer trente-huit heures et l'allègement des charges de travail. Alors que cela fait maintenant trois semaines que les débrayages se succèdent, la CGT fait voter le principe de grèves tournantes. Par vote, les OS décident le 9 novembre, à 80 %, l'occupation de l'usine ; à partir de là les tracts distribués par la CGT et la CFDT insistent sur : « les contraintes importantes que représente une occupation d'usine », les communistes quant à eux « tiennent à réaffirmer qu'il est urgent et nécessaire de nationaliser Peugeot » (*l'Humanité*, 11 novembre 1981). En fait, l'occupation avait réellement commencé le 6 novembre, lorsque, au retour d'une manifestation dans les rues de Montbéliard, les OS de la carosserie ont bloqué les chaînes quatre heures durant. « *C'est pour cela qu'on a organisé le vote* » (*Libération*, 11 novembre 1981), déclarent les responsables CGT et CFDT : le vote du 9, pour une occupation (qui avait commencé le 6) à partir du jeudi 12... Le 11 novembre (jour férié), les deux syndicats renoncent à l'occupation au motif de la très faible participation à leur réunion organisée le matin même, ils demandent aux OS, lors de leurs prochains débrayages, de sortir de l'usine, des négociations devant débuter le jeudi matin *(le Monde,* 13 novembre 1981). L'Humanitédu même jour proclame : « Nous avons réussi à faire grève ! Nous avons retrouvé notre dignité ! Rien ne sera plus comme avant » (Luis Simon, secrétaire du syndicat CGT de l'usine) ; l'article poursuit sur la « démocratie dans l'entreprise », « pour les droits de l'homme et du citoyen », « la nécessité de la nationalisation », « des mesures économiques efficaces face au déclin du centre de Sochaux ». Jeudi 12, les négociations commencent et le meeting prévu ne rassemble que 300 personnes. Les négociations reprennent le lundi 16 afin d'imposer une « nouvelle citoyenneté chez Peugeot » (*l'Humanité*, 19 novembre 1981). La direction ne cède rien si ce n'est une pause de deux mois du programme d'augmentation de la productivité *(le Monde,* 10 décembre 1981). Il est difficile de résister au « plaisir » de raconter de telles choses, tant cela dispense de longues analyses.

Cependant, ce n'est pas tant la nature des syndicats et du syndicalisme en général qui nous intéresse ici (sur le sujet, cf.Louis Martin, *Journal d'un gréviste*, TC éditeur), mais la nature de la défaite et en quoi elle éclaire les processus de restructuration du capital. La direction de Peugeot, ayant pu ne rien céder face au mouvement de grèves, va user jusqu'à la corde (si l'on peut dire) les ficelles de l'ancien procès productif et retarder ses inévitables transformations au niveau du procès immédiat (automatisation) et de l'éclatement du collectif ouvrier. Quant aux syndicats, leurs intérêts sont identiques. Ces transformations, c'est la disparition de l'identité ouvrière dont ils sont les représentants patentés auprès de la direction. Ils poussent, parallèlement à l'obstination de la direction sur l'ancien procès productif, jusqu'au grotesque les déterminations organisationnelles (conseils d'atelier), politiques (appel au gouvernement de gauche, nouvelle citoyenneté) et institutionnelles (nationalisation) de l'ancien cycle de luttes.

S'il est vrai que nous n'avons là que le cas d'un capital particulier et que le capital ne se ramène pas à la somme des capitaux particuliers, la lutte chez Peugeot de l'automne 1981 montre tout de même concrètement que le capital ne se restructure que dans sa contradiction avec le prolétariat, et que dans la mesure où il y est contraint. Pour Peugeot, la contrainte à se restructurer contre les luttes ouvrières, lui sera classiquement imposée par le capital en général au travers de la concurrence.

Air France nous offre un exemple contraire à celui de Peugeot. La restructuration à Air france fait suite à une série de grandes grèves qui ont touché les aéroports de Roissy et d'Orly. La direction ne répond pas en aggravant l'ancien mode de travail mais en le bouleversant. « La distance qui séparait auparavant les salariés des grandes entreprises de tous les autres salariés – qu'ils soient précaires, chômeurs ou salariés d'une PME – a disparu sous les coups de la crise », écrit Louis-Marie Barnier, syndicaliste CGT à Air France. Les deux lignes de force de l'éclatement du salariat sont ici, clasiquement, la flexibilité et l'externalisation.

La flexibilité, c'est l'annualisation du temps de travail pour tous les agents en horaire continu ; fin 1993, ce sont déjà 20 % des salariés Air France d'Orly-Sud qui sont en CDD. La flexibilité permet de rallonger le temps de travail effectif sur l'année tout en ayant ramené l'horaire légal à trente-huit heures

hebdomadaires : suppression dans le temps de travail des temps morts, utilisation maximale des « heures supplémentaires » pendant la pointe de trafic de l'été.

L'externalisation, c'est une politique d'émiettement des entreprises intervenant sur les aéroports. « Là où existaient quelques très grandes entreprises, Air France, Air Inter, Aéroport de Paris, les trente mille salariés d'Orly se dispersent entre une myriade de PME aussi éclatées que peut l'être le travail sur un aéroport. Bagagistes, chauffeurs de cars, chauffeurs d'engins, tractistes d'avions, OS du nettoyage des avions ou des aérogares, ouvriers de l'entretien des bâtiments ou des véhicules, la liste n'en finit pas » (*ibid.*). De plus, les grandes entreprises elles-mêmes filialisent leurs activités, comme le fit Air France avec le centre hôtelier d'Orly, juste après le conflit d'octobre-novembre 1993.

« Pour accélérer les attaques contre les salariés, les grandes entreprises ont choisi de contourner en partie ces bastions, où les grandes grèves montrent à chaque fois que, sous l'apathie actuelle, couve une poudrière (Renault, Chausson, Alsthom). Plutôt que la précarisation interne (le nombre d'intérimaires sur tout Air France, en moyenne annuelle, n'est que de 177 pour 35 000 salariés) ou les licenciements, elles ont choisi la voie des petites entreprises de 10 à 50, voire 100 personnes, gravitant autour de plus grands centres. Les salariés vivent là une autre réalité ; l'entreprise a réussi ainsi à transformer sa gestion de la main-d'œuvre sur de nombreux plans, s'affranchissant du code du travail, s'attaquant aux salaires et évitant les réactions collectives. Le code du travail est censé s'appliquer dans les PME. Mais sur l'aéroport, dans ce genre d'entreprises, les contrats à durée déterminé se succèdent. Les horaires sont démentiels… » (*ibid.*). En outre, Air France, régulièrement, décide unilatéralement de dénoncer tous les contrats la liant à ses sous-traitants en demandant une baisse du montant pour un même service. Le sous-traitant se retourne alors vers ses salariés, en diminuant les salaires.

« Composer » avec la restructuration, c'est le fait aujourd'hui de quelques accords d'entreprise. La future mise en application de la loi sur les trente-cinq heures amène déjà certaines branches à modifier les conventions collectives. Début février 1998, cela a été le fait de l'Association française des banques et de l'Union du grand commerce de centre ville. Dans le second, qui concerne 58 000 salariés, la négociation s'articule sur les trente-cinq heures, le temps partiel et la création d'un compte épargne-temps. Les trente-cinq heures seront organisées sur l'ensemble de l'année, il y aura des semaines longues et des semaines courtes et la répartition de l'horaire de travail entre les différents jours de la semaine pourra, elle-même, varier. La réaction de la CGT et de la CFDT est intéressante : « L'annualisation peut éventuellement l'être [envisagée]quand la quasi-totalité des salariés travaillent à temps plein, mais pas dans les grands magasins où les temps partiels et les contrats à durée déterminée sont particulièrement répandus » *(le Monde,* 10 février 1998). Ainsi, comme on a pu déjà le voir dans divers accords, CGT et CFDT ne sont plus opposées par principe à l'annualisation et la flexibilité (c'était depuis longtemps évident pour la CFDT), mais sont prêtes à négocier sur cette base, malgré une proclamation introductive « ferme ». Dans la grande distribution (hypermarchés, supermarchés), sanctuaire du temps partiel, ce sont les syndicats eux-mêmes qui regrettent que la partie annualisation de l'accord du 10 juillet 1996 ait été très peu exploitée par les entreprises, mais un accord « Robien offensif » à signer dans un hypermarché Leclerc de la région de Pau devrait donner le *la*, c'est du moins l'espoir de la CFDT.

Enfin, pour conclure sur ce nouveau « compromis », pris au niveau des capitaux particuliers, nous laisserons la parole à Pierre Faure, PDG de la Sagem (électronique, défense, 14 000 salariés) : « Nous avons signé, en décembre 1997, un accord de réduction du temps de travail qui concerne Sagem (avec la CGC, FO et la CFTC) et SAT (avec la CGC, la CGT et la CFTC). Les baisses sont de deux heures par semaine à Sagem et de une heure et demie à SAT, l'horaire hebdomadaire se situant désormais entre trente-cinq et trente-sept heures selon les sites, et cela sans baisse ni hausse des salaires. La réduction du temps de travail s'est faite en échange d'une réorganisation du travail. Pour la production, cet accord nous permet de faire fonctionner nos installations six jours sur sept. Nous avons mis en place trois équipes travaillant chacune quatre jours par semaine. Dans ce cadre, nous avons pris l'engagement d'embaucher au moins cinq cents jeunes cette année, mais du fait de la croissance retrouvée, notre perspective est de mille

embauches. [...] Nous sommes dans un contexte où l'on va vers la baisse du temps de travail, et nous faisons tout pour garder la production en France. Mais nous ne sommes pas mus par des théories ou par des dogmes. Nous investissons beaucoup dans des équipements très chers, et nous voulons les faire tourner au maximum. Parallèlement, il y a une aspiration des salariés à travailler moins. En agissant de la sorte, on s'approche effectivement des trente-cinq heures, mais c'est une démarche entrepreneuriale, qui permet de rajeunir et de dynamiser le groupe Sagem » *(le Monde*,13 janvier 1998).

Le « dialogue social »

L'organisation du temps de travail et son rapport à la reproduction globale de la force de travail est devenue la pierre angulaire du « compromis » et du « dialogue social » dans cette nouvelle phase qui s'est ouverte de la subsomption réelle du travail sous le capital. Nous avons longuement vu, au début de cette étude, de la situation actuelle ce que signifiait la réduction du temps de travail dans la restructuration comprise comme contre-révolution, destruction de l'identité ouvrière. Elle signifie flexibilité, annualisation, précarité, sous-traitance, travail au noir, intérim, CDD, stages, chômage. Elle signifie globalement, pour le capital, traiter l'ensemble de la force de travail comme une seule masse de travail nécessaire disponible face au capital total, une meilleure rotation du capital fixe, et aussi une nouvelle combinaison entre les modes relatif et absolu d'extraction de la plus-value. Mais dans le même mouvement, elle signifie pour la classe ouvrière, considérée précisément comme cette force de travail unique, de contrecarrer la baisse absolue de la masse de travail nécessaire au capital. On l'a dit, ce n'est pas un échange, mais une redéfinition de l'implication réciproque entre les classes fondée sur le dépassement, pour le capital, des limites de la valorisation dans la période précédente et l'avènement d'une restructuration contre l'ancien cycle de luttes qui était lié à ces modalités précédentes de la valorisation.

Redéfinition de l'implication réciproque, la restructuration implique les formes concrètes de l'action syndicale qui exprime l'existence de la classe ouvrière dans cette implication et dans l'autoprésupposition du capital qui en résulte. Elle implique également les termes immédiats de la « négociation sociale ». Nous verrons dans le chapitre suivant, précisément avec la lutte des chômeurs, qu'elle implique aussi un nouveau cycle de luttes qui porte le dépassement de cette implication réciproque dans le fait que le prolétariat pose la question de sa remise en cause dans les luttes de ce cycle.

Partout, la « réduction du temps de travail » et son « partage » fournissent la base de la « négociation sociale ». On a déjà évoqué le « New Deal » britannique, on pourrait également parler, toujours en Grande-Bretagne, de l'« employabilité » par laquelle « tout le monde aura droit à la dignité par le travail » (Frank Field, secrétaire d'État à la réforme sociale) ; on pourrait développer sur le temps partiel aux Pays-Bas, il faudrait aussi analyser le plein emploi américain, etc. En Italie, la mise en place de la loi des trente-cinq heures se fera à partir de négociations contractuelles, et les entreprises bénéficieront d'un dégrèvement d'impôts de 10 %. Malgré l'accouchement un peu rocambolesque de ce projet de loi, syndicats et patronat y trouvent du grain à moudre. Pour la CGIL, la loi ne doit être qu'un guide qui devrait servir de base à des accords sectoriels. Son secrétaire général, Sergio Cofferati, place le débat sur les trente-cinq heures dans le cadre plus général de la répartition du temps. La Cofindustria (patronat), après avoir manifesté son opposition radicale, a annoncé qu'elle était prête à discuter : « Nous ne voulons pas que cela coûte une lire supplémentaire aux entreprises, ni que cela compromette leur compétitivité. » La Cofindustria est d'accord pour discuter, mais que l'on remette tout sur la table : à savoir le pacte social de juillet 1993, la flexibilité des salaires, le système contractuel : « Nous ne pouvons pas nous cantonner aux trente-cinq heures, et d'ailleurs il est prévu une révision du pacte de 1993. » Les syndicats n'y sont pas opposés (*cf.le Monde*, 25 février 1998). L'essentiel n'est pas dans une réduction formelle du temps de travail, mais dans sa réorganisation. L'Italie, l'Allemagne, les Pays-Bas, la Grande-Bretagne n'agiront

certainement pas à la manière française, mais, ce qui est déjà en train, c'est la même recomposition globale du temps de travail sur l'ensemble de la force de travail disponible.

Pour revenir en France, l'attitude d'opposition théatrale de Jean Gandois puis de Seillière, à la loi des trente-cinq heures ne doit pas cacher le profond accord du patronat pour faire de la réduction-partage du travail le centre de la négociation sociale, c'est-à-dire des modalités empiriques quotidiennes de la mise en œuvre de l'implication réciproque et de sa reproduction, qui n'est jamais automatisme. Lors d'une rencontre fin septembre avec Lionel Jospin, Jean Gandois lui avait proposé la manœuvre suivante : l'État aurait fixé l'objectif des trente-cinq heures et un calendrier de négociations pour les « partenaires sociaux » (jusqu'à mi-1999), la loi ne pouvant intervenir qu'au termes des négociations, « M. Gandois n'avait pas mis dans la confidence l'aile la plus libérale du patronat, mais il se faisait fort de la convaincre » *(le Monde,*11 février 1998). Si le gouvernement, le 10 octobre, choisit l'affirmation préalable de la loi avant les négociations, il faut considérer qu'il y a là, bien sûr, un effet d'annonce politique, mais il y a plus. La loi votée au premier trimestre 1998 n'est qu'une première étape qui sera complétée par une seconde loi intervenant après les négociations de branches et d'entreprises, nous ne sommes alors pas très loin de la combine imaginée par Gandois en septembre. Cependant, si la première étape législative n'est pas qu'un effet d'annonce politique, pour comprendre son utilité, il faut revenir à l'accord patronat-syndicats du 31 octobre 1995 sur la réduction et l'annualisation du temps de travail. Cet accord n'avait été modulé que dans 31 branches sur les 128 comptant plus de 10 000 salariés. En passant par une affirmation législative préalable, ce sont toutes les branches qui devront négocier, c'est-à-dire faire sauter les conventions collectives actuelles, c'est déjà le cas de la banque, de la métallurgie, de la chimie, et du grand commerce de centre-ville. La « rigidité » de ces conventions étant incompatible avec les trente-cinq heures. Immanquablement, les négociations vont se déplacer des branches vers les entreprises entraînant tout aussi immanquablement un accroissement de la précarisation et de la flexibilité du travail salarié. Déjà le 3 février, à l'Assemblée nationale, Dominique Strauss-Kahn présente la loi comme « un instrument de souplesse et d'adaptation », elle donnera aux entreprises « plus de souplesse pour s'adapter au marché », et Martine Aubry ajoute que l'annualisation sera plus facile à faire accepter aux salariés quand leur durée de travail aura été ramenée à une moyenne de trente-cinq heures. Libérationdu 16 février 1998 rapporte les propos de Seillière : « Les salariés se rendent compte maintenant qu'un certain nombre de modalités qu'ils croyaient inscrites dans l'airain vont être remises en question avec des sacrifices sur le plan de l'organisation du travail et des salaires. » Annualisation, contingent et coût des heures supplémentaires, élimination du Smic, libéralisation encore plus grande du temps partiel, individualisation du contrat de travail (déjà le cas dans la grande distribution, les cafés-restaurants, la restauration rapide, les entreprises de nettoyage), tels sont les axes de ces négociations qui doivent préparer l'élaboration du second projet de loi pour la fin 1999. Le CNPF a bien la volonté de négocier et les syndicats aussi, sur la même base.

Rémi Jouan, secrétaire de la fédération CFDT des services : « Certaines branches comme la propreté ou la restauration collective ne sont pas opposées à une négociation, mais un de leurs problèmes concerne la passation de marchés. Elles ne peuvent pas s'engager à maintenir des emplois, car, si elles perdent un marché, elles sont forcées d'en supprimer. C'est un problème réel, qu'il faut étudier avec les services du ministère du travail » *(le Monde,*13 février 1998). On ne peut être plus compréhensif.

Hervé Garnier, responsable de la FGA-CFDT (agroalimentaire) : « Aujour-d'hui tout le monde s'observe. Les contacts ne sont que bilatéraux et informels mais tout en critiquant sévèrement Martine Aubry, les branches se préparent pour le jour où la loi sera adoptée. [...] Parfois, c'est nous qui freinons, car il n'est pas sérieux de négocier une réduction du temps de travail en quelques jours » (*ibid.*)

Michel Huc, secrétaire général de FO-Métaux : « Des contacts informels sont déjà noués... » (*ibid.*) Trois branches ont prévu d'ouvrir des discussions : les services de l'automobile (400 000 salariés), la réparation du machinisme agricole (75 000), les jouets (10 000).

Serge Nybelen, secrétaire général adjoint de la fédération CGT du textile de l'habillement et des cuirs : « Après avoir fait feu tous azimuts à l'automne la fédération patronale du secteur commence à faire

machine arrière, car des entreprises semblent prêtes à ouvrir des discussions » (*ibid.*).

Jacques Kheliff, secrétaire de la fédération CFDT de la chimie et du pétrole, « observe la même dichotomie entre l'organisation patronale, qui reste très en retrait, et des entreprises plus disposées à engager des discussions. [...] Certains chefs d'entreprise contactent directement les syndicats en raison des aides prévues par le projet de loi. Ces contacts officieux ne sont sans doute pas étrangers aux déclarations prudentes du patron du CNPF sur ce qu'il revient aux branches de faire » (*ibid.*).

Ce compromis que nous avons défini, et dont la loi sur les trente-cinq heures accélère la formalisation au travers des rapports immédiats et quotidiens de la négociation sociale par lesquels se déroule concrètement l'implication réciproque entre les classes dans son contenu nécessairement historique, a pour enjeu premier de contrecarrer la baisse absolue du travail nécessaire et, de fait, le chômage baisse. États-Unis, Grande-Bretagne, Pays-Bas, France, cette constatation s'étend suffisamment pour réclamer d'être comprise. Il est vain de chercher à distinguer dans cette baisse ce qui serait dû à la reprise économique, c'est-à-dire aux cycles courts de l'économie, le cycle des affaires de Marx, et ce qui est dû à la restructuration du marché du travail dans celle, générale, du mode de production capitaliste. Il n'y a pas de croissance en elle-même du capital en dehors de ses modalités historiques de valorisation. Au gré du cycle des affaires, le chômage pourra remonter, mais quelque chose ne pourra plus être comme avant, c'est la dichotomie entre chômage et emploi salarié. La baisse actuelle relève de cette disparition, une hausse future ne sera pas le signe d'un retour en arrière mais des limites spécifiques que cette seconde phase de la subsomption réelle du capital ne peut manquer de connaître.

Les caractéristiques de cette « baisse du chômage » relèvent de cette disparition et non des notions de chômage et d'emploi telles qu'elles pouvaient être auparavant définies. Retrouver du travail, c'est trouver des contrats de plus en plus courts, de plus en plus précaires et si les licenciements économiques se stabilisent, ils sont remplacés par les fins de mission d'intérim. Le taux de chômage des moins de vingt-cinq ans continue à baisser (-10,8 % entre fin 1996 et fin 1997), tout en conservant la discrimination que nous avons exposée entre sexes. Précarisation, place des jeunes et discrimination sexuelle, baisse du coût du travail (surtout « nonqualifié »), on retrouve dans la « baisse du chômage » le « compromis » que nous avons analysé : les effectifs salariés ont augmenté de 130 000 en 1997. Et, selon la formule maintenant à la mode : « la croissance se révèle plus riche en emploi. » Dans les années soixante-dix, il fallait une augmentation d'au moins 2,7 % du produit intérieur brut pour qu'il y ait création nette d'emploi. Ce rythme est tombé à 2,2 % dans les années quatre-vingt et à moins de 1,5 % aujourd'hui. Ramenée à sa plus simple expression, l'augmentation du PIB signifie l'augmentation de la somme du capital constant qu'il contient, plus la valeur du capital variable reproduit, plus l'accroissement de ce capital variable, c'est-à-dire la plus-value produite. Une croissance « plus riche en emploi », cela peut signifier qu'entre les deux moments du PIB dont la différence est positive il s'est produit :

– soit une baisse de la composition organique du capital, le capital total ayant quant à lui augmenté, c'est le rapport entre ses deux fractions qui s'est modifié de telle sorte que la croissance du capital variable est supérieure à la baisse relative du capital constant ;

– soit une augmentation de la plus-value due à un plus grand nombre de journées simultanées sans que la composition organique, le rapport du capital constant au capital variable, ne soit modifiée ;

– soit la composition organique continue à augmenter par augmentation du capital constant, le capital variable demeurant identique mais le nombre d'ouvriers engagés à l'aide de ce capital est croissant, l'augmentation de la production totale provient alors de la masse supérieure de capital reproduite (due à la croissance du capital constant) et de la plus-value en augmentation de par le plus grand nombre de journées mises en mouvement par ce capital variable demeuré inchangé.

La première hypothèse va à l'encontre de la croissance actuelle de la production supérieure à celle de la masse salariale. La seconde hypothèse va à l'encontre d'une productivité du travail continuant à augmenter à un rythme supérieur à celui de la production et de la quantité moindre de travail requise

pour une production identique. La troisième hypothèse satisfait à une croissance de la production supérieure à celle de la masse salariale (qui reste identique) et à une croissance de la productivité elle aussi supérieure à celle de la production totale (les deux croissant). Elle signifie également baisse de la valeur de la force de travail et augmentation de la plus-value. Dans l'hypothèse, nous avons considéré le capital variable comme inchangé, en réalité, il augmente mais dans une proportion moindre que le capital constant, la composition organique continuant à croître, et moindre que le nombre d'ouvriers qu'il permet d'engager de par la baisse de la valeur de la force de travail. Si la quantité de travail dépensé s'accroît, ce n'est pas en proportion égale à l'augmentation des effectifs, la seconde étant moins rapide que la première ; en fait, cette croissance, c'est la modification radicale du rapport entre chômage et emploi, la fin de la dichotomie dont nous parlions.

Le point essentiel de la « baisse du chômage », de la « croissance plus riche en emplois », c'est qu'on ne sait plus ce qu'est un chômeur. La manipulation des chiffres, les modifications des définitions statistiques du chômage ne sont pas qu'une magouille (ce qu'elles sont aussi). Il n'y a pas et il n'y a jamais eu de « vrais » chiffres du chômage, celui-ci a toujours été une construction sociale correspondant à l'organisation réelle du marché de l'emploi et des modalités historiques de définition et d'institutionnalisation de l'emploi salarié. « Le traitement statistique séparé des chômeurs occupant un bout d'emploi a coïncidé avec le montée en puissance de la précarité et avec le gonflement des publics situés à la marge du marché du travail. [...] Tout se passe comme si la fameuse croissance plus riche en emplois se nourrissait des statuts les plus hybrides ou vulnérables, aux frontières du sous-emploi, et qu'elle réagissait à des soubressauts erratiques » (Alain Lebaube, *le Monde*,12 mars 1998). La définition de plus en plus restrictive du chômage peut être comprise comme la volonté de dégonfler les chiffres et de restreindre les indemnités, mais aussi comme l'impossibilité de considérer comme chômeur le travailleur occasionnel. Si la conception de l'emploi semble toujours héritée des « Trente Glorieuses », c'est qu'il est impossible, dans les conditions actuelles de la valorisation du capital, de redéfinir le chômage faceà l'emploi salarié. Comme nous l'avons vu, et nous y reviendrons comme réponse de la classe capitaliste à la lutte des chômeurs, c'est plutôt vers les « passerelles » entre emploi et inactivité que s'orientent les politiques d'indemnités, complétant par un misérable salaire garanti un misérable salaire direct.

Ce que la restructuration rend en grande partie caduc, c'est la théorie de l'armée industrielle de réserve prenant du service selon les fluctuations de ce cycle des affaires. Ce qui demeure, c'est son poids sur les salaires, en ce que l'ensemble du travail salarié est défini à partir de ce halo flou où le chômage ne se dinstingue plus guère de l'emploi. Le chômage n'est plus cet à-côté de l'emploi nettement séparé, la segmentation de la force de travail, la flexibilité, la sous-traitance, la mobilité, le temps partiel, la formation, les stages, le travail au noir ont rendu floues toutes les séparations. Si l'on passe d'une considération du chômage en termes de stock à une considération en termes de flux, la conclusion s'impose : *les chômeurs travaillent*.

C'est là, on l'a vu, un point central de la restructuration comme abolition de tous les points de cristallisation du double moulinet de la reproduction du capital : le procès de reproduction, d'un côté, de la force de travail dans son dénuement face au capital ; de l'autre, la reproduction des conditions objectives du travail comme capital face au travail dans sa subjectivité. Chacun de ces procès peut être plus ou moins fluide. La fin de la dichotomie entre travail et chômage est un moment essentiel de cette fluidité, qui pose la contradiction entre les classes au niveau de leur reproduction ; c'est également, pour la détermination de la lutte de classes, la disparition de l'identité ouvrière telle qu'elle pouvait être confirmée dans la reproduction du capital. Avec la lutte des chômeurs s'impose, quasiment comme une évidence, que la lutte du prolétariat ne contient plus aucune confirmation de lui-même ; cela ne tient pas au chômage en lui-même, mais à son inscription actuelle dans le rapport d'exploitation. On trouve ici un élément essentiel du nouveau cycle de luttes sur lequel nous allons maintenant revenir abondamment : dans sa lutte contre le capital, le prolétariat se remet lui-même en cause.

CHAPITRE 2

DE LA LUTTE DES CHÔMEURS À LA CADUCITÉ DE L'EXPLOITATION

La situation actuelle du rapport entre travail salarié et chômage ainsi que leur définition respective ne constitue pas un fondement objectif de la lutte de classes. Elle est un enjeu de celle-ci. Soit elle se construit comme situation objective : c'est toute l'activité de la classe capitaliste consistant à faire de la reproduction du capital une autoprésupposition du capital, c'est-à-dire un procès automatique dans lequel la reproduction du rapport d'exploitation apparaît comme une nécessité ayant ses lois économiques de reproduction, lois mettant en forme que toutes les conditions de reproduction de la société se dressent face au prolétariat, dans le capital, comme valeur à valoriser. Alors le chômage et la précarité demeureront des déterminations du travail salarié, internes à celui-ci, et répondant aux nouvelles conditions de la valorisation. C'est, il faut bien le dire et nous expliquerons pourquoi, le mouvement dominant.

Soit la lutte des chômeurs se définit comme une recomposition du prolétariat contre le capital et alors le rapport définitoire entre chômage et emploi salarié s'inverse comme une *désobjectivation* de la reproduction du rapport entre les classes. La lutte des chômeurs et précaires porte la mise en évidence de ce qui, dans la baisse tendancielle du taux de profit, apparaît comme une loi économique, en ce qu'elle est celle de l'accumulation du capital, comme étant le contenu d'une lutte de classes. La nécessité pour le capital, d'une part, de poser le temps de travail comme la seule mesure et la seule source de la richesse et, d'autre part, de pousser sans cesse à la réduction du temps de travail à un minimum, ce qui est une loi de son accumulation, est l'essence de la baisse tendancielle du taux de profit. La lutte des chômeurs en fait le contenu de son activité contre le capital et fait de la caducité du rapport d'exploitation, inhérente à cette loi, l'enjeu de la redéfinition du travail salarié à partir du chômage et de la précarité.

Section 1
La lutte des chômeurs dans le nouveau cycle de luttes

Division 1 : Le chômage n'est pas un signe de la caducité du capital

Ce n'est pas le chômage en lui-même, quelle que soit son importance (il y eut des périodes, dans la déjà trop longue histoire de ce mode de production, où il fut plus massif que maintenant), qui est déterminant pour notre compréhension de la lutte des chômeurs, mais son rapport à l'ensemble du travail salarié dont nous avons montré la nouveauté dans la première partie. Nouveauté dans laquelle est présente la possibilité pour la lutte de classe de transformer en pratiques immédiates le fait pour le capital d'être cette contradiction en procès qui s'exprime dans la baisse tendancielle du taux de profit. La masse des chômeurs, en elle-même, ne nous renseigne que sur l'existence d'une crise, elle ne nous dit rien sur la particularité d'une époque de la lutte des classes. Si on considère en elle-même cette masse comme un signe de situation révolutionnaire, c'est que l'on considère cette situation comme une somme de données objectives sur lesquelles l'action du prolétariat intervient. Dans les *Thèses sur la tactique*, le troisième congrès de l'Internationale communiste (juin 1921) insiste à plusieurs reprises sur l'importance des chômeurs : « La crise économique mondiale, qui apparut au milieu de 1920 et qui s'est étendue aujourd'hui sur tout l'univers, augmentant partout le chômage, prouve au prolétariat international que la bourgeoisie n'est pas en mesure de reconstruire le monde. » Là le chômage n'est qu'un signe objectif de la

crise, mais l'Internationale va plus loin, donnant aux chômeurs une place privilégiée dans le processus révolutionnaire : « Tandis que les capitalistes profitent de l'armée toujours croissante des sans-travail pour exercer une pression sur le travail organisé en vue d'une réduction des salaires, les sociaux-démocrates, les Indépendants et les chefs officiels des syndicats se détournent lâchement des sans-travail, les considèrent simplement comme les sujets de la bienfaisance gouvernementale et syndicale [...], les communistes doivent se rendre clairement compte que dans les conditions actuelles l'armée des sans-travail constitue un facteur révolutionnaire d'une valeur colossale. [...] En prenant avec la plus grande énergie la défense de cette catégorie d'ouvriers, en descendant dans les profondeurs de la classe ouvrière, les partis communistes ne représentent pas les intérêts d'une couche ouvrière contre une autre, ils représentent ainsi l'intérêt commun de la classe ouvrière, [...] plus large est la couche de sans-travail et de travailleurs à temps réduit, et plus son intérêt se transforme en l'intérêt commun de la classe ouvrière... » Dans le paragraphe qui précède immédiatement ce que nous venons de citer, l'Internationale donne la raison de cette transformation en intérêt commun : « La nature révolutionnaire de l'époque actuelle consiste précisément en ceci que les conditions d'existence les plus modestes des masses ouvrières sont incompatibles avec l'existence de la société capitaliste, et que pour cette raison la lutte même pour les revendications les plus modestes prend les proportions d'une lutte pour le communisme. » Le chômage n'est considéré que comme un *révélateur* de la caducité du capitalisme et les revendications des chômeurs comme incompatibles avec son existence.

Tant que la révolution, en subsomption formelle puis dans la première phase de la subsomption réelle, se présente comme affirmation du prolétariat, on ne peut concevoir la contradiction du mode de production capitaliste comme relevant de l'exploitation, en tant que *contradiction et implication réciproque* entre le prolétariat et le capital, car alors le dépassement du capital ne pourrait qu'être, ipso facto, dépassement du prolétariat. Si la révolution est affirmation de la classe, il faut nécessairement que le prolétariat, faisant la révolution, résolve une contradiction du capitalisme dont il ne soit pas un des termes, mais simplement l'éxécuteur le mieux placé ; les chômeurs sont alors le paradigme de cette situation et le dépassement de cette contradiction est la victoire de leurs intérêts. Le prolétariat n'est pas lui-même un terme de la contradiction à dépasser, il n'en est que le pôle souffrant et n'a qu'un rôle de fossoyeur. Règne alors une dichotomie entre luttes de classes et contradictions économiques, qui ne sont reliées que par des rapports de déterminations réciproques. Si l'on se contente de dire : « le chômage est massif et même structurel, cela montre que le capitalisme n'a pas d'avenir », on continue à placer le prolétariat faceaux contradictions du mode de production capitaliste. Au contraire, la lutte des chômeurs dans la phase actuelle nous impose, parce que la séparation en deux situations distinctes du chômage et de l'emploi n'existe plus, de montrer que *la société capitaliste est devenue caduque dans la définition et l'activité du prolétariat contre le capital*. Mais si l'on se réfère à la baisse tendancielle du taux de profit, on s'aperçoit que le mouvement de sa caducité est, pour le capital, sa dynamique d'expansion même, c'est sa signification historique et sa nécrologie. Cela signifie que le capital oppose au prolétariat cette même situation comme la condition de sa valorisation (nous y reviendrons). Du chômage ou de l'emploi, qui définit l'autre ? Tel est l'enjeu.

Il n'y a pas de luttes en général du prolétariat, pas d'être révolutionnaire, mais le cours historique d'une contradiction dont le prolétariat est l'un des termes, les luttes et les cycles de luttes sont historiquement spécifiés, l'accumulation, on l'a vu, fait partie de la définition de la classe. La restructuration n'est pas une tentative de développement parmi d'autres que le capital sort de son tiroir, une sorte de projet pour bloquer les luttes, elle est la réponse du capital que produit la contradiction entre les classes définissant un cycle de luttes. La restructuration n'est pas une suite de techniques du capital pour faire de l'argent dans son coin, face auxquelles le prolétariat pourrait développer des alternatives, mais le fait d'une implication réciproque entre le prolétariat et le capital. Réduire la restructuration à un projet, une réponse du capital à une pratique prolétarienne, c'est nier l'implication réciproque entre prolétariat et capital, faire appel à une nature révolutionnaire, poser la révolution comme résultant d'autre chose que du développement contradictoire du mode de production capitaliste de par la position spécifique du prolétariat dans cette contradiction. C'est dans ce cadre théorique fondamental qu'il faut

considérer l'autonomie de la classe capitaliste et du prolétariat, leurs activités comme sujets, et les enjeux de la lutte de classes.

Nous avons déjà vu, dans la première partie, que si l'on peut aborder l'enjeu de la lutte des chômeurs comme celui de l'opposition de l'activité de deux sujets, c'est à condition de toujours considérer que c'est le troisième moment de l'exploitation, la transformation de la plus-value en capital additionnel, qui constitue l'activité comme sujets du prolétariat et de la classe capitaliste. *Leurs activités de sujets sont un moment de leur implication réciproque et de leur contradiction*.C'est en cela que les luttes du prolétariat constituent des cycles de luttes.

Un cycle de luttes exprime le cours historique du mode de production capitaliste comme contradiction entre le prolétariat et le capital, il est comme concept, et comme pratique de la classe, la désobjectivation de ce cours. Dans le concept de cycle de luttes, ce cours contradictoire est désobjectivé parce qu'il est posé à partir de la situation et de la pratique spécifiques du prolétariat qui n'est jamais confirmé dans la reproduction de la contradiction qui sans cesse repart du capital, face à lui. En tant que cycle de luttes, chaque période de l'histoire du capitalisme est considérée comme produisant son dépassement dans les pratiques historiques du prolétariat particulières à cette période, *et dans leur succession*.Un cycle de luttes, c'est l'ensemble des pratiques et des luttes du prolétariat, historiquement définies dans l'implication réciproque entre les deux termes de la contradiction dynamique du mode de production capitaliste, l'exploitation. Le concept de cycle de luttes définit en ensembles historiques particuliers la pratique du prolétariat en tant que terme spécifique de cette contradiction, pôle d'une totalité, par lequel cette totalité produit son dépassement au travers de chacune de ses phases et de l'ensemble de leur succession. Analyser la lutte des chômeurs, c'est la situer dans le nouveau cycle de luttes qui s'est ouvert avec la restructuration au milieu des années soixante-dix.

Division 2 : Nouveau cycle – le prolétariat se remet lui-même en cause

Le fondement de la formalisation et de l'analyse du nouveau cycle de luttes, c'est la restructuration du mode de production capitaliste. Il s'agit du fondement logique et non d'un rapport de causalité entre restructuration et nouveau cycle. La restructuration du capital est modification du rapport entre les classes, partir de la totalité, c'est définir la restructuration selon son critère central : le double moulinet de la reproduction des rapports de production capitalistes ne connaît plus aucun point de cristallisation. Prolétariat et capital peuvent alors être compris, dans leur position, et activités spécifiques, comme termes d'une même totalité que l'on définit à un moment historique spécifié de son évolution.

Toutes les manifestations immédiates du nouveau cycle sont définies par cet axe central de la restructuration. On a vu qu'à partir de là la contradiction entre le prolétariat et le capital se noue au niveau de la reproduction du mode de production capitaliste, cela nous donne la base abstraite du nouveau cycle : il y a coalescence entre la contradiction entre le prolétariat et le capital et le procès constitutif des classes, cette coalescence, c'est la fluidité du double moulinet de la reproduction capitaliste. C'est cette coalescence qui constitue l'abstraction commune à tous les aspects du nouveau cycle et qui le différencie radicalement de toutes les périodes où la révolution et le communisme se présentaient comme libération et affirmation du prolétariat :

– Disparition de toute confirmation d'une identité ouvrière.

– L'*affrontement avec le capital est, pour le prolétariat, affronter sa propre constitution en classe*.

– Pas de projet de réorganisation sociale sur la base de ce qu'est la classe.

– Identité entre l'existence comme classe du prolétariat et sa contradiction avec le capital.

– Toute lutte trouve dans ce qui la définit ses propres limites comme étant la reproduction du capital.

Ce n'est pas le lieu ici de revenir sur le cours événementiel de ce cycle de luttes (cf.la revue *Théorie communiste*, no 7). Il nous suffira d'évoquer le déclin de l'auto-organisation du prolétariat qui devient défensive sur les acquis de l'ancien cycle, comme préservation de l'ancien rapport entre les classes : le mouvement des « auto-convocations en Italie » sur l'échelle mobile (février-mars 1984) ; le mouvement assembléiste en Espagne et sa revitalisation des structures syndicales (cf.les dockers de Barcelone) ; les auto-organisations de 1983 aux Pays-Bas ; les grandes grèves du début des années quatre-vingt en France dans l'automobile ; jusqu'à la grève des cheminots de l'hiver 1986-1987, où les coordinations, spécifiques au nouveau cycle de luttes, constituent la façon dont le capital renvoie au prolétariat une existence, une constitution en classe, qu'il ne produit qu'en lui et ne comportant plus, pour le prolétariat, de rapport à lui-même que la reproduction du capital viendrait confirmer. Il n'y a plus production d'une identité ouvrière générale, les coordinations, qui achèvent le cycle de l'auto-organisation et appartiennent au nouveau cycle, sont une confirmation de ce qu'est immédiatement la force de travail dans son rapport au capital : le fétichisme de la constitution en classe ramenée à un travail concret particulier, à l'appartenance à un segment productif déterminé.

Dans un texte de septembre 1977, la revue *Collegamenti* livre le diagnostic suivant, qui pourrait facilement être généralisé, de la situation en Italie : « Depuis 1973, il y a eu un blocage dans les types de luttes qui se sont développées jusqu'à maintenant. L'action ouvrière a perdu la force d'impact qu'elle exerçait en 1969 dans les grandes usines métallurgiques, mécaniques et chimiques, et s'est dispersée en multiples luttes dans les petites et moyennes entreprises, sans que ces ruisseaux ne se réunissent en un grand fleuve [dix ans plus tard, la revue espagnole *Etcetera* livre le même diagnostic, *nda*]. La classe a alors abandonné ses conseils d'usine, organes d'action politico-organisationnels immédiate et fonctionnelle et a perdu son principal point de force, la rigidité du travail, soit dans le sens de la garantie de l'emploi, soit dans le sens de l'immobilité du poste. [...] Les groupes autonomes sont le produit du refus ouvrier, ils naissent tardivement, en relation avec les tâches qui se définissent, et apparaissent sur un terrain défensif, la sauvegarde des améliorations obtenues. Ils seront le point de départ des luttes contre la restructuration, en cherchant à s'opposer à la rupture de la rigidité ouvrière dans les catégories qui semblent plus ou moins avoir été le point de force de la classe » (*l'Autonomie*, Spartacus, p. 13). L'Autonomie exprime l'impasse de tout un cycle de luttes, celui de la révolution à partir du renforcement et de l'affirmation du rôle du prolétariat dans la production. C'est toute la problématique de la révolution qui est à reformuler et qui est reformulée pratiquement par la restructuration et le nouveau cycle de luttes.

C'est un type historique de classe ouvrière et de rapport entre travail et capital qui est remis en cause par la restructuration. C'est de ce type de rapport dont nous avons parlé, dans lequel la classe ouvrière trouvait dans la reproduction du capital une confirmation de sa propre identité face à lui et qui, de l'auto-organisation jusqu'au syndicalisme et à l'existence des partis communistes, la posait en rivale du capital à l'intérieur de sa propre reproduction (*cf.* le chapitre sur la destruction de l'identité ouvrière)

Le point essentiel de la restructuration et de la définition du nouveau cycle de luttes est le fait que la contradiction entre le prolétariat et le capital a pour contenu son propre renouvellement, d'où l'identité entre la constitution du prolétariat comme classe et sa contradiction avec le capital, et par là le dépassement des limites programmatiques de la lutte de classe, c'est-à-dire les limites de la révolution comme affirmation du prolétariat. Dans le nouveau cycle, être en contradiction avec le capital c'est, pour le prolétariat, se remettre soi-même en cause.

Bien sûr, le principal résultat du procès de production capitaliste, de l'exploitation, a toujours été le renouvellement du rapport capitaliste entre le travail et ses conditions. Si cela est inclus dans le concept même de capital (ce n'est rien d'autre que son autoprésupposition), la manière dont, dans les relations entre les classes, dans leurs luttes, et dans les modalités de la valorisation du capital, cette autoprésupposition se produit est, quant à elle, éminemment historique.

En subsomption formelle, la non-spécification totale du travail productif de valeur comme travail salarié (*cf.* la définition du programmatisme dans le premier chapitre), la non-intégration de la reproduction de la force de travail dans le cycle propre du capital, la valorisation comme contrainte au surtravail, la non-absorption du travail vivant par le travail objectivé du fait même du procès de travail font que le prolétariat est constitutivement à même d'opposer au capital ce qu'il est dans le capital. La contradiction ne se situe donc pas au niveau de l'autoprésupposition, c'est-à-dire qu'elle ne peut avoir pour contenu l'identité dont nous parlions.

En ce qui concerne la subsomption réelle, la détermination du procès d'autoprésupposition qui caractérise le cycle de luttes, c'est la production d'une identité ouvrière, confirmée à l'intérieur même de la reproduction du capital. D'où trois niveaux dans le cycle de luttes :

a) une affirmation de cette identité (partis communistes, syndicats, certaines fractions sociales-démocrates), qui, contrairement à la situation en subsomption formelle, ne peut contenir comme son développement une perspective révolutionnaire autre qu'un capitalisme organisé ou keynésien de gauche – d'où le gauchisme qui appartient à ce même niveau comme une perpétuelle insatisfaction ;

b) l'auto-organisation, c'est-à-dire la rupture avec l'intégration de la reproduction et de la défense de la condition prolétarienne à l'intérieur de la reproduction propre du capital ; elle relève également de la capacité pour le prolétariat à se rapporter à lui-même dans son implication contradictoire avec le capital, tout en se voulant en contradiction avec les formes de cette implication critiquées de façon formelle ;

c) l'autonégation : aboutissement des pratiques et théorisations précédentes, puis se posant face à elles comme devant en résoudre les impasses. L'autonomie se retourne contre elle-même quand, de plus en plus dans la fin de l'ancien cycle, elle doit intégrer le refus du travail, le sabotage, les émeutes, les pillages. Nous reviendrons à la fin de cet ouvrage sur la notion d'autonégation du prolétariat intimement liée à celle de refus du travail.

Il est intéressant de noter que les trois niveaux se répondent sans cesse et se déterminent constamment les uns par rapport aux autres : l'autonégation des refuseurs du travail contre les auto-organisés, les auto-organisés contre les syndicats... Ce cycle de luttes reposait, dans sa totalité, sur la contradiction qui se développe entre, d'une part, la création et le développement d'une force de travail mise en œuvre par le capital de façon de plus en plus collective et sociale, et, d'autre part, les formes de l'appropriation par le capital de cette force de travail dans le procès de production immédiat et dans le procès de reproduction. Les obstacles à la valorisation, à l'extraction de plus-value, apparaissent alors, dans ce qui avait été la force même du capital et qui avait été central dans le passage en subsomption réelle, au niveau du procès de travail, au niveau de la reproduction et de l'entretien de la force de travail et au niveau des rapports entre capitaux, c'est-à-dire aux trois niveaux définitoires de la subsomption réelle. Voilà la situation conflictuelle qui, dans le cycle de luttes, se développe comme identité ouvrière, qui trouve ses marques et ses modalités immédiates de reconnaissance (sa confirmation) dans la « grande usine », dans la dichotomie entre emploi et chômage, travail et formation, dans la soumission du procès de travail à la collection des travailleurs, dans les relations entre salaires, croissance et productivité, à l'intérieur d'une aire nationale, dans les représentations institutionnelles que tout cela implique, tant dans l'usine qu'au niveau de l'État. Il y avait bien autoprésupposition du capital, mais la contradiction entre prolétariat et capital ne pouvait se situer à ce niveau, en ce qu'il y avait production et confirmation à l'intérieur même de cette autoprésupposition d'une identité ouvrière par laquelle se structurait programmatiquement le cycle de luttes.

Cette non-coïncidence entre production et reproduction était la base de la formation et confirmation dans la reproduction du capital d'une identité ouvrière, elle était l'existence d'un hiatus entre production de plus-value et reproduction du rapport social, hiatus autorisant la concurrence entre deux hégémonies, deux gestions, deux contrôles de la reproduction. L'adéquation entre la plus-value relative et les caractéristiques de ses trois déterminations définitoires (procès de travail, intégration de la

reproduction de la force de travail, rapports entre les capitaux sur la base de la péréquation) impliquent la nécessité de la coïncidence entre production et reproduction et, corollairement, la coalescence entre, d'une part, la constitution-reproduction du prolétariat comme classe et, d'autre part, sa contradiction avec le capital.

Cependant, déjà le nouveau cycle de luttes pointait sous la destruction de cette identité ouvrière. La grève des mineurs de 1983-1984 ; sans programme, sans perspectives, où être une classe se définit par son action contre le capital et jamais par un rapport à soi, où la dynamique de la lutte se confond avec la constitution en classe. Les émeutes qui se multiplient dans ces années quatre-vingt, principalement en Angleterre : la contradiction se situe bien alors au niveau de la reproduction d'ensemble de la société, l'action du prolétariat se bloquant cependant au niveau de la reproduction de la force de travail, la reproduction du capital n'étant jamais attaquée comme valorisation, mais toujours comme opposition entre richesse et pauvreté.

À la fin des années quatre-vingt et au début des années quatre-vingt-dix, il y a comme un marasme dans la lutte de classes, la restructuration s'achève, elle fait des ravages au niveau de la précarité, du chômage, du niveau de vie, des capacités de luttes en général du prolétariat. Disparaissent les luttes qui pouvaient être à cheval sur deux cycles, se formalisent de plus en plus les contradictions spécifiques du nouveau cycle : Alsthom, le CIP, Air France. Face à la restructuration du capital, à propos de la grève d'Air France, la revue *Échanges et Mouvement* (no 76, juin-décembre 1993) avance l'analyse suivante : « Les échecs dans les résistances à cette marche inexorable du capital – que l'on présente comme générateurs de passivité – génèrent surtout la conscience diffuse, d'une part que les moyens de lutte utilisés sont inadéquats, d'autre part que l'obtention de sursis ou d'aménagements ne résoudra rien puisque tout pourra être remis en cause le lendemain. Sous cet angle, la grève d'Air France apparaît non pas tant une grève revendicative et défensive ordinaire (elle est cela pourtant au départ), non plus l'espoir de pouvoir régler une fois pour toutes leurs relations de travail avec leur employeur mais l'expression d'une sorte de ras-le-bol dans une situation à laquelle personne, ni les politiques, ni les syndicats ne peut apporter de remède ; d'où le sentiment diffus que c'est autre chose qui est nécessaire. C'est en ce sens que les politiques essayant d'évacuer le mot grève, déclarent qu'au-delà de la grève, c'est une révolte, étant sans doute bien conscients qu'une grève, ça se règle par des compromis alors que la révolte touche un mal plus profond, la recherche d'un changement social global, même si cela n'est pas exprimé comme tel ».

Enfin pour achever ce rapide tour d'horizon de la fin de l'ancien cycle et de l'émergence d'un nouveau, quelques mots sur la grève de novembre-décembre 1995. Il a souvent été dit et écrit que le mouvement était ambigu, mais l'ambiguïté n'est pas là où on la voit habituellement, c'est-à-dire entre la défense des acquis et la volonté d'en découdre avec l'ensemble des règles de reproduction de la société capitaliste. C'est dans la défense des acquis elle-même que résidait l'ambiguïté : l'idéalisation de la Sécurité sociale, à la fois limite et objectif du mouvement, que les rapports entre individus ne soient plus des rapports de travail, des rapports comptables. En fait la défense des acquis ne prit de l'ampleur et cette tournure idéale que parce que, dans cette lutte de défense d'un stade antérieur, les aspects nouveaux du rapport entre les classes définis par la restructuration étaient la condition même de la lutte et de son ampleur : une immense révolte contre les nouvelles modalités d'exploitation de la force de travail. Si la défense des acquis n'avait pas été investie par ce contenu-là, elle n'aurait pu déboucher que sur une gestion politique, une volonté de réorganisation sociale sur la base du travail, ce ne fut pas le cas. àpart cet « idéal », toutes les propositions réformatrices n'intéressaient pas le mouvement, le « sommet » final fut un événement tout à fait extérieur à la lutte, à peine une stratégie de sortie de crise, tant le mouvement de luttes lui-même s'était arrêté à partir des enjeux que la lutte avait révélés et qu'il ne pouvait prendre en compte. La contradiction se situait bien au niveau de la reproduction du rapport entre les classes, tout en spécifiant un de ses aspects : la reproduction de la force de travail qui, prise en elle-même, fut sa limite. Par là, le mouvement en est resté au stade de la distribution de la richesse et n'a pas porté sa critique sur sa nature de rapport social.

La synthèse de toutes les manifestations du nouveau cycle de luttes se trouve dans le fait que le prolétariat concrètement, dans le cours des luttes, n'existe comme classe que contre et dans le capital. Il produit tout son être, toute son organisation, sa réalité et sa constitution comme classe, dans le capital et

contre lui. On retrouve à ce niveau le point de départ fourni par la restructuration : la contradiction se situe au niveau de la reproduction du rapport entre les classes. La restucturation se définit alors, comme activité du prolétariat, par le fait que pour ce dernier, sa propre situation et reproduction comme classe devient absolument indissociable de la contradiction avec le capital. La contradiction, se situant au niveau de la reproduction des classes et de leur rapport, remet nécessairement en cause l'intégrité de ses termes ; la lutte du prolétariat ne peut en aucun cas être élimination préalable de l'adversaire. Affrontant le capital, c'est sa propre constitution comme classe que le prolétariat produit et affronte ; il n'y a là aucune contradiction interne, mais affrontement avec l'autre terme bien réel et autonome du rapport : le capital. Ce cycle de luttes résoud les impasses des cycles antérieurs. Nous aborderons les limites historiquement particulières de ce cycle de luttes dans le chapitre suivant.

En faisant le bilan de l'Autonomie, où le décalage était frappant entre la représentation idéologique d'affirmation ouvrière, de « salaire politique », et le point réellement atteint par le mouvement qui se situait au niveau de la reproduction d'ensemble de la société, la revue *Collegamenti* écrivait : « Aujourd'hui, la société n'est plus la société civile où les querelles entre groupes sociaux pouvaient se résoudre dans la confrontation, mais elle est le lieu où se complète le processus de production à travers la phase spécifique de la reproduction de la force de travail. [...] Rupture du cycle de luttes, perte de rigidité de la force de travail [...] En affirmant ainsi que la révolte du printemps est l'expression de "la couche sociale prolétaire qui réalise la concrétisation sociale maximum du temps libre par rapport au temps de travail", on ne doit pas oublier que c'est le temps libre par rapport au temps de travail spécifique à ce système de production qui règne dans les usines et que c'est ceci qui va déterminer la manière dont se fait la "libération" (de temps), expulsion, contrôle, c'est-à-dire de toutes façons la recherche par le capital de nouvelles formes de production. [...] En cela le capital ne laisse pas de marge au mouvement. C'est là que l'on doit se battre, c'est là que se reconstruira un front. Et c'est à partir de là que l'on peut abandonner à l'histoire passée une conception de la révolution comme expression politique séparée, pour, au contraire, tirer une conclusion concrète : la socialisation massive du travail porte des contradictions insolubles sous la domination du capitalisme. Dans cette faille qui traverse tout le système de l'usine, il faut continuer à enfoncer les burins de la recomposition de classe. La révolution comme totalité d'action de classe » (*Collegamenti*, *op. cit.*). De façon extrèmement lucide, dès 1977, cette analyse indique les voies de la restructuration comme contre-révolution et destruction de l'identité ouvrière. Elle pointe le processus double de libération du temps et de recomposition capitaliste du rapport entre emploi, chômage, exclusion, précarité : la recherche par le capital de nouvelles formes de production. Elle resitue le procès immédiat de production et perçoit que la contradiction entre les classes se situera désormais au niveau de leur reproduction. Enfin l'affirmation selon laquelle la socialisation massive du travail porte des contradictions insolubles sous la domination du capitalisme est prémonitoire, elle trouve aujourd'hui sa réalisation dans la lutte des chômeurs : cette socialisation du travail est pour le travail immédiat productif de valeur et de plus-value le procès de sa caducité et donc par là même celui de la valorisation.

Section 2
De l'activté du prolétariat comme remise en cause de lui-même

Nous sommes partis dans le premier chapitre d'une approche générale de la restructuration du mode de production capitaliste et nous l'avons définie comme contre-révolution, puis nous avons cherché à montrer que cette restructuration - contre-révolution déterminait un renversement historique en ce qui concerne la relation entre emploi salarié et chômage. Nous nous sommes alors livrés, durant toute la suite du premier chapitre, à une analyse de la situation actuelle de cette relation afin de définir, au début de ce deuxième chapitre, la lutte des chômeurs dans le cadre d'un nouveau cycle de luttes. Après avoir construit

la lutte des chômeurs dans la restructuration et le nouveau cycle de luttes à partir d'une approche historique, il nous faut maintenant analyser comment cette nouvelle relation entre chômage et emploi salarié donne une configuration nouvelle aux contradictions les plus générales du mode de production capitaliste. Il nous faut parvenir à la construction la plus *abstraite* de la réalité de cette situation nouvelle, et de la lutte des chômeurs. Construire le modèle qui permet de poser, à partir de cette situation, la contradiction entre le prolétariat et le capital comme le procès même de sa caducité, de par la situation et l'action du prolétariat dans cette contradiction. Cette abstraction nous permettra ensuite de débrouiller l'écheveau du cours immédiat de cette lutte. Nous allons nous trouver dans le monde des particules élémentaires de la lutte de classes, là où les effets de chaleur, de souffle et de rayonnement de la lutte des chômeurs s'évanouissent pour laisser place à la valse abstraite des bosons.

Division 1 : Le capital comme contradiction en procès

L'abstraction de la contradiction entre le prolétariat et le capital qui en fait le procès même de sa caducité et de son dépassement, Marx l'exprime de la façon la plus synthétique dans les *Grundrisse*:

« L'échange de travail vivant contre du travail objectivé, c'est-à-dire la manifestation du travail social sous la forme antagonique du capital et du salariat, est l'ultime développement du rapport de la valeur et de la production fondée sur la valeur. La prémice de ce rapport est que la masse du temps de travail immédiat, la quantité de travail utilisée, représente le facteur décisif de la production de richesses. Or, à mesure que la grande industrie se développe, la création de richesses dépend de moins en moins du temps de travail et de la quantité de travail utilisée, et de plus en plus de la puissance des agents mécaniques qui sont mis en mouvement pendant la durée du travail. L'énorme efficience de ses agents est, à son tour, sans rapport aucun avec le temps de travail immédiat que coûte leur production. Elle dépend bien plutôt du niveau général de la science et du progrès de la technologie, ou de l'application de cette science à la production. [...] Le travailleur n'insère plus, comme intermédiaire entre le matériau et lui, l'objet naturel transformé en outil ; il insère à présent le procès naturel, qu'il transforme en un procès industriel, comme intermédiaire, entre lui et la nature, dont il s'est rendu maître. Mais lui-même trouve place à côté du procès de production, au lieu d'en être l'agent principal.

« Avec ce bouleversement, ce n'est ni le temps de travail utilisé, ni le travail immédiat effectué par l'homme qui apparaissent comme le fondement principal de la production de richesse ; c'est l'appropriation de sa force productive générale, son intelligence de la nature et sa faculté de la dominer, dès lors qu'il s'est constitué en un corps social ; en un mot le développement de l'individu social représente le fondement essentiel de la production et de la richesse.

« Le vol du temps d'autrui sur lequel repose la richese actuelle apparaît comme une base misérable par rapport à la base nouvelle, créée et développée par la grande industrie elle-même.

« Dès que le travail, sous sa forme immédiate, a cessé d'être la source principale de la richesse, le temps de travail cesse et doit cesser d'être sa mesure, et la valeur d'échange cesse donc aussi d'être la mesure de la valeur d'usage. Le surtravail des grandes masses a cessé d'être la condition du développement de la richesse générale, tout comme le non-travail de quelques-uns a cessé d'être la condition du développement des forces générales du cerveau humain. [...]

« Le capital est une contradiction en procès : d'une part, il pousse à la réduction du temps de travail à un minimum, et, d'autre part, il pose le temps de travail comme la seule souce et la seule mesure de la richesse. Il diminue donc le temps de travail sous sa forme nécessaire pour l'accroître sous sa forme de surtravail. Dans une proportion croissante, il pose donc le surtravail comme la condition – question de vie ou de mort – du travail nécessaire.

« D'une part, il éveille toutes les forces de la science et de la nature ainsi que celles de la coopération et de la circulation sociales, afin de rendre la création de la richesse indépendante (relativement) du temps de travail utilisé pour elle. D'autre part, il prétend mesurer les gigantesques forces sociales ainsi créées d'après l'étalon du temps de travail, et les enserrer dans les limites étroites, nécessaires au maintien, en tant que valeur, de la valeur déjà produite. Les forces productives et les rapports sociaux – simples faces différentes du développement de l'individu social – apparaissent uniquement au capital comme des moyens pour produire à partir de sa base étriquée. Mais en fait ce sont les conditions matérielles, capables de faire éclater cette base » (*Grundrisse*, Anthropos, t. 2, pp. 221-223).

Cette analyse mérite, quant à notre sujet, un commentaire mettant en avant trois points. Tout d'abord ce qu'expose Marx est bien un procès contradictoire et non une tendance réalisée du capital (ou ayant vocation à l'être), ensuite on ne peut comprendre cette tendance contradictoire qu'en la ramenant au rapport entre travail nécessaire et surtravail, enfin, comme tendance contradictoire, elle n'est pas un cours objectif du capital déterminant de nouveaux aspects de la lutte de classes mais immédiatement une contradiction entre le prolétariat et le capital.

Il ne s'agit pas de repérer, dans la réalité immédiate de nos jours, des éléments de confirmation empirique du « modèle » : la tendance réalisée. L'écroulement de la production basée sur la valeur n'est pas déjà vrai dans la pratique, le développement de l'abstraction ne devient pas réalité historique. Un tel état de fait signifierait que la reproduction du mode de production capitaliste se réaliserait désormais seulement au moyen de la domination ou du commandement pour travail social et du salaire politique au goût du jour, en tant que forme la plus radicale du réformisme dans ces luttes. Nous verrons dans les chapitres suivants que cette compréhension de la tendance comme réalisée est confirmée par certains aspects de la lutte des chômeurs, dont elle constitue alors le noyau idéologique. Si la tendance était réalisée, ou avait vocation à l'être, il serait alors difficile d'expliquer pourquoi, en même temps que cette tendance serait réalisée, en même temps que l'abstraction atteindrait sa plénitude comme réalité historique, la classe capitaliste est à la recherche de modalités nouvelles pour « voler le temps de travail d'autrui ». La tendance n'est pas réalisée et n'a pas vocation à l'être. La tendance telle que la décrit Marx n'est pas une projection à venir de la réalité historique phénoménale, c'est une expression des contradictions de la réalité, destinée à poser la situation et le contenu de l'activité du prolétariat, en ce qu'elle peut abolir le capital. C'est une tendance « à la limite », une courbe allant vers une asymptote, dont la lutte du prolétariat est un élément de la fonction qui la représente. Cette tendance ne se ramène pas d'elle-même à l'histoire, le cours historique réel la contient comme contradiction entre les classes, d'où la nécessité de définir cette tendance, cette contradiction en procès, dans la configuration nouvelle que lui confère la restructuration. C'est là toute la portée révolutionnaire de l'enjeu qui, dans la lutte des chômeurs, consiste à ramener au chômage et à la précarité la définition du travail salarié, à recomposer le prolétariat sur cette base dans la lutte contre le capital.

Les forces sociales du travail n'existent qu'objectivées dans le capital

Si l'on regarde de plus près ce que signifie le capital comme contradiction en procès, on y trouve le rapport d'exploitation entre le prolétariat et le capital sous la forme suivante : le prolétariat, en tant que classe du travail vivant comme valeur d'usage du capital, trouve face à lui ses propres forces sociales objectivées dans le capital et en tant que capital. *Celles-ci, comme nous allons le voir, sont la remise en cause de sa définition et de sa nécessité dans le rapport*. Les travailleurs ne deviennent « travailleur social » que comme détermination, fonction, du capital.

Le texte de Marx dont nous sommes partis peut se prêter à une lecture « concrète », technologique, c'est-à-dire une lecture qui ne verrait que l'opposition entre les progrès techniques de la machinerie et des sciences et la « base limitée de l'appropriation du travail d'autrui », la vision, disons «

classique », de la contradiction entre forces productives et rapports de production. Or, cette contradiction « classique » n'existe pas, l'autovalorisation du capital est simultanément la tendance au développement illimité des forces productives et sa limitation. Ce développement de la grande industrie, du niveau général de la science, etc., ne résulte que de la tendance du capital à supprimer le travail nécessaire pour le transformer en surtravail, le capital pose le surtravail comme question de vie ou de mort pour le travail nécessaire. C'est toujours la transformation du travail nécessaire en surtravail qui pousse le capital au développement des forces productives et qui les façonne, les modèle, selon les nécessités de l'exploitation ; c'est cette même transformation qui en constitute la limite.

Dans un premier temps, l'« ouvrier social » apparaît comme relevant du travail concret, il semble alors être en opposition avec la nécessité pour le capital de définir le travail productif comme travail productif de valeur et de plus-value. L'« ouvrier social » appartient alors au domaine non socialement spécifié du travail concret en opposition aux nécéssités spécifiques du rapport du capital. On pourrait alors reprendre la contradiction entre les forces productives et les rapports de production. « àpartir du moment où le produit individuel est transformé en produit social, en produit d'un travailleur collectif dont les différents membres participent au maniement de la matière à des degrès divers, de près ou de loin, ou même pas du tout, les déterminations de travail productif, de travailleur productif, s'élargissent nécessairement. Pour être productif, il n'est plus nécessaire de mettre soi-même la main à l'œuvre ; il suffit d'être un organe du travailleur productif ou d'en remplir une fonction quelconque. La détermination primitive du travail productif, née de la nature même de la production matérielle, reste toujours vraie par rapport au travailleur collectif considéré comme une seule personne, mais elle ne s'applique plus à chacun de ses membres pris à part. Mais ce n'est pas cela qui caractérise d'une manière spéciale le travail productif dans le système capitaliste. Là, le but déterminant de la production, c'est la plus-value. Donc, n'est censé productif que le travailleur qui rend une plus-value au capitaliste ou dont le travail féconde le capital. [...] Désormais, la notion de travail productif ne renferme plus simplement un rapport entre activité et effet utile, entre producteur et produit, mais encore et surtout, un rapport social qui fait du travail l'instrument immédiat de la mise en valeur du capital » (Marx, *le Capital,* Éd. sociales, Livre i, t. 2, pp. 183-184). On peut alors considérer le « travailleur social » comme réalisé et l'opposer à la mesquinerie du capital, mais on en serait resté au travail concret, au niveau où le caractère productif du travail n'est qu'une activité pour un effet utile, on demeure en dehors de tout rapport social.

C'est comme limite, dans la lutte des chômeurs, sur la base sociale et historique de la caducité spécifique du travail salarié producteur de plus-value, qu'apparaît la critique du travail concret et la promotion d'alternatives. La promotion alternative de travaux concrets, et la critique du travail productif dans le mode de production capitaliste comme travaux concrets « mauvais » produisant des choses « inutiles » et « nuisibles », amènent à considérer le travailleur social comme réalisé, cette réalisation devenant à son tour la justification de cette critique concrète du travail et de la promotion d'alternatives. Mais alors la critique se considère comme déjà en dehors du mode de production capitaliste, face à lui comme à une domination dont on peut dégager, en le remodelant, le travail concret dont le sujet est le travailleur social, qui peut alors être considéré comme réalisé. Le capital étant posé comme un rapport de domination et non d'exploitation, le procès de travail n'est que formellement soumis au capital et apparaît comme procès de travail en général et le travail productif comme simplement effet « utile » que l'on libère de la « domination » capitaliste en jugeant précisément son utilité, toujours du point de vue exclusif du travail concret.

Dans un deuxième temps, s'il est clair que le travailleur social comme réalisé ne peut se comprendre que du point de vue du travail comme recherche d'un effet utile, on ne peut séparer le travail concret du travail abstrait créateur de valeur et de plus-value, et c'est bien là que le capital est une contradiction en procès, là où la socialisation de la production tend à rendre caduc le travail immédiat productif de valeur et donc de plus-value. *Le travail productif de plus-value lui-même devient le fait du travailleur social, celui-ci semble donc réalisé du point de vue également du travail productif spécifiquement capitaliste.*« Avec le développement de la soumission réelle du travail au capital ou mode de production

spécifiquement capitaliste, le véritable agent du procès de travail total n'est plus le travailleur individuel, mais une force de travail se combinant toujours plus socialement. Dans ces conditions, les nombreuses forces de travail qui coopèrent et forment la machine productive totale, participent de la manière la plus diverse au procès immédiat de création des marchandises ou, mieux, des produits. [...] Un nombre croissant de fonctions de la force de travail prennent le caractère immédiat de travail productif, ceux qui les exécutent étant des ouvriers productifs directement exploités par le capital et soumis à son procès de production et de valorisation. [...] L'activité de cette force de travail globale est directement consommée de manière productive par le capital dans le procès d'autovalorisation du capital : elle produit donc immédiatement de la plus-value ou mieux, comme nous le verrons par la suite, elle se transforme directement elle-même en capital » (Marx, *Un chapitre inédit du capital*, 10/18, pp. 226-227). De ce point de vue, et ce n'est pas sans importance pour la suite, Marx va jusqu'à considérer le travail du capitaliste comme du travail productif au sens strict : « étant donné qu'il représente le capital productif, engagé dans son procès de valorisation, le capitaliste remplit une fonction productive, qui consiste à diriger et exploiter le tavail productif. [...] Comme dirigeant du procès de travail, le capitaliste peut effectuer du travail productif, en ce sens que son travail étant intégré au procès de travail total, s'incarne dans le produit » (*ibid.*, p. 240). Cependant cette « réalisation du travailleur social », du point de vue du travail productif spécifiquement capitaliste, n'est qu'une apparence. Ce n'est pas l'ensemble de la force de travail engagée dans le procès de production qui devient « travailleur social », mais c'est le capital à partir du moment où il absorbe la valeur d'usage de la force de travail. Les forces sociales du travail n'existent jamais pour les travailleurs eux-mêmes, elles ne sont pas une détermination des travailleurs, qu'ils soient considérés individuellement, ou même comme collectivité de travail. Le travailleur social n'existe que comme forme du capital, il n'est pas une caractéristique propre du travail face au capital. *Pour lui-même*, le travail social ne renvoit qu'au travail concret. Si le travail social semble réalisé aussi du point de vue du travail productif spécifiquement capitaliste, c'est dans la coopération. Mais là, les travailleurs ont cessé de s'appartenir.

« La coopération d'ouvriers salariés n'est qu'un simple effet du capital qui les occupe simultanément. Le lien entre leurs fonctions individuelles et leur unité comme corps productif se trouve en dehors d'eux dans le capital qui les réunit et les retient... » Nous voilà au cœur du problème : la force productive que les travailleurs déploient en fonctionnant comme travailleur collectif ou même les forces sociales du travail dont parle Marx dans les *Grundrisse* sont par conséquent force productive du capital. *Face au capital, les travailleurs ne sont jamais travailleur collectif ou force sociale de travail*.

« L'ouvrier est propriétaire de sa force de travail tant qu'il en débat le prix de vente avec le capitaliste, et il ne peut vendre que ce qu'il possède, sa force individuelle. Ce rapport ne se trouve en rien modifié, parce que le capitaliste achète cent forces de travail au lieu d'une, ou passe contrat non avec un, mais avec cent ouvriers indépendants les uns des autres et qu'il pourrait employer sans les faire coopérer. Le capitaliste paye donc à chacun des cent ouvriers sa force de travail indépendante, mais il ne paye pas la force combinée de la centaine. Comme personnes indépendantes, les ouvriers sont des individus isolés qui entrent en rapport avec le même capital mais non entre eux. Leur coopération commence dans le procès de travail ; mais là ils ont déjà cessé de s'appartenir.

Dès qu'ils y entrent, ils sont incorporés au capital. En tant qu'ils coopèrent, qu'ils forment les membres d'un organisme actif, ils ne sont même qu'un mode particulier d'existence du capital » (*ibid.*, p. 25). Le travail productif fait toujours face au capital en tant que travail des ouvriers individuels, et cela quelles que soient les combinaisons sociales dans lesquelles ces ouvriers entrent dans le procès de production : « Tandis que le capital s'oppose comme force sociale du travail, aux ouvriers, le travail productif, lui, se manifeste toujours face au capital comme travail des ouvriers individuels » (*Chapitre inédit*, p. 254). Reprenant le même passage dans les *Théories sur la plus-value* (Éd. sociales, t. 1, p. 461), Marx ajoute : « En tant qu'il produit de la valeur, le travail reste donc toujours travail de l'individu qui n'est exprimé qu'en général. »

C'est cette « expression en général » qui devient dans le capital un processus contradictoire.

D'une part le travail productif fait toujours face au capital comme travail des ouvriers *individuels*,d'autre part il se réalise comme travail productif à partir du moment où le capital *nie sa spécificité* en le déterminant comme *force productive sociale* qui n'est plus qu'une fonction de l'activité du capital fixe (processus essentiel pour la compréhension de la suite). « Il est donc absurde de se demander si le capital est productif ou ne l'est pas. Le travail lui-même n'est productif que s'il est recueilli au sein du capital qui constitue la base de la production dont le capitaliste est le commandant. La productivité du travail devient force productive du capital, tout comme la valeur d'échange des marchandises se cristallise dans l'argent. Le travail n'est pas productif s'il existe pour le travailleur lui-même en opposition au capital, s'il a une existence immédiate extérieure au capital. Il n'est pas productif comme activité directe du travailleur parce qu'il n'aboutit alors qu'à la circulation simple où les transformations ont un caractère purement formel. Certains prétendent que la force productive attribuée au capital est une simple transposition de la force productive du travail ; mais ils oublient que le capital est précisément cette transposition, et que le travail salarié implique le capital de sorte qu'il est, lui aussi, transubstantiation, c'est-à-dire une activité qui semble étrangère à l'ouvrier » (Marx, *Fondements...*, Anthropos, t. 1, p. 256).

Le caractère social du travail et le travailleur social n'existent qu'en s'objectivant dans le capital et comme procès de cette objectivation, ce caractère social n'est même pas une latence dans le travailleur individuel dont le capital s'emparerait, il est produit et n'existe que dans son objectivation que comme élément, force du capital. Ce caractère social ne peut donc jamais être une qualité inhérente au travailleur individuel ni même à leur somme ; quand elle existe, les travailleurs ont cessé de s'appartenir.

Nous avons affaire au deux premiers moments de l'échange entre le capital et le travail, au deux premiers moments de l'exploitation, et nous allons en rester là, cela nous suffit pour l'instant. Dans le premier moment, le travailleur fait face au capital comme travailleur individuel (c'est l'achat-vente de la force de travail), dans le deuxième moment, celui du procès de production, le travail est subsumé sous le capital et devient travail social, mais celui-ci n'est plus une caractéristique du travailleur pour lui-même (et ne l'a jamais été). Les deux moments paraissent ainsi s'exclure et on ne saurait alors dire que dans sa contradiction avec le capital le prolétariat se remet lui-même en cause. Il ne pourrait au mieux que revendiquer le retour en lui-même de ses forces aliénées, ce qui serait ne pas considérer le capital pour ce qu'il est réellement : transposition. C'est ce qui se passe pourtant, pour des raisons historiques particulières, dans le programmatisme. On ne peut en rester à l'opposition statique du caractère isolé du travailleur pour lui-même, et du caractère social de son activité comme activité du capital, chacun de ses termes relevant d'un moment différent de l'échange entre l'ouvrier et le capital. Cette opposition, pour l'instant statique, repose en fait sur une dynamique, celle de la définition même de la valeur : « En tant qu'il produit de la valeur, le travail reste toujours travail de l'individu qui n'est exprimé qu'en général. » Justement nous allons voir que, dans le procès de production du capital, des « problèmes » commencent à se poser quant à cette dynamique, et que ces problèmes consistent précisément à ne pas laisser tel quel le rapport entre le travail de l'individu et son expression sociale comme valeur. *Cette « opposition statique » est médiée, le moyen terme c'est la valeur*. Les termes de cette opposition (travail individuel-travail social comme détermination du capital) sont le mouvement de la valeur : « le travail de l'individu exprimé en général ». Non seulement le travail devient valeur lorsqu'il ne s'appartient plus, mais encore il le devient lorsqu'il est nié comme productif de valeur, lorsqu'il est une détermination comme travail social du capital et, dans le procès immédiat de production, lorsqu'il devient, plus précisément, une détermination du capital fixe dont le développement est devenu adéquat au rapport du capital. Dans le capital, ce mouvement de la valeur devient un rapport reliant et opposant des classes.

Le prolétaire apparaît sur le marché comme porteur d'une marchandise bien particulière : la force de travail. L'ouvrier vend cette marchandise et le capitaliste l'achète à sa valeur, le coût de sa reproduction, et l'utilise ensuite comme n'importe quelle marchandise dont il s'est porté acquéreur en en consommant la valeur d'usage : le travail. Cette valeur d'usage reçue en échange, par le capitaliste, à savoir la force de travail, est l'élément direct de la valorisation, la mesure de celle-ci est le travail vivant et le temps de travail. Mais, qui plus est, cette valeur d'usage crée plus de temps de travail qu'il n'en est matérialisé dans la force

de travail. « Ainsi donc en échangeant la force de travail à titre d'équivalent, le capital reçoit en échange sans fournir d'équivalent le temps de travail qui dépasse celui qui est contenu dans la force de travail. C'est l'appropriation du temps de travail d'autrui sans équivalent, grâce au système formel de l'échange. L'échange devient purement formel et, lors de l'évolution ultérieure du capital, on voit disparaître jusqu'à l'apparence selon laquelle le capital échange autre chose contre la force de travail que le propre travail objectivé de celle ci, et, par conséquent qu'il échange quoi que ce soit » (*Grundrisse*, t. 2, p. 189). L'échange entre le travail vivant et le produit de ce travail n'est pas un échange de deux valeurs d'échange, leur connexion se trouve, d'une part, dans la valeur d'usage du produit, et, d'autre part, dans les conditions d'existence de la force de travail vivante.

En bref, ce n'est pas en tant qu'échangistes que prolétaires et capitalistes se font face mais en tant que pôles d'un rapport social, en tant que classes. « Ainsi tandis que l'ouvrier reproduit ses produits comme capital, le capitaliste reproduit l'ouvrier comme salarié, c'est-à-dire comme vendeur de son propre travail. Le rapport entre simples vendeurs de marchandises impliquerait qu'ils échangent leurs propres travaux incorporés dans des valeurs d'usage différentes. L'achat-vente de la force de travail comme résultat constant de la production capitaliste implique, au contraire, que l'ouvrier rachète constamment une fraction de son propre produit, en échange de son travail vivant. C'est ainsi que s'évanouit l'apparence du simple rapport entre possesseurs de marchandises ; l'acte constant d'achat vente de la force de travail et la perpétuelle confrontation de la marchandise produite par l'ouvrier et de lui-même, comme acheteur de sa capacité de travail et comme capital variable, ne sont que des formes qui médiatisent son assujettissement au capital, le travail vivant n'étant qu'un simple moyen de conservation et d'accroissement du travail objectivé, devenu autonome face à lui. La forme de médiation inhérente au mode de production capitaliste sert donc à perpétuer le rapport entre le capital qui achète le travail, et l'ouvrier qui le vend.

« Elle masque sous le simple rapport monétaire, la transaction véritable et la dépendance perpétuée grâce à la médiation de l'acte de vente-achat qui se renouvelle constamment. Ce rapport reproduit sans cesse, non seulement les conditions de ce trafic, mais encore ses résultats, à savoir que l'un achète ce que l'autre vend. Le perpétuel renouvellement de ce rapport d'achat-vente ne fait que médiatiser la continuité du rapport spécifique de dépendance, en lui donnant l'apparence mystificatrice d'une transaction, d'un contrat entre possesseurs de marchandises dotés de droits égaux et pareillement libres l'un en face de l'autre. Ainsi, le rapport initial devient lui-même un moment immanent de la domination du travail vivant par le travail objectivé qui s'est instaurée avec la production capitaliste » (Marx, *Chapitre inédit*, 10/18, pp. 262-263). Si le prolétariat ne produit aucune marchandise particulière qu'il porte au marché, en tant que telle, comme producteur indépendant, *c'est qu'il est producteur de valeur, mais seulement lorsqu'il ne s'appartient plus*, c'est-à-dire quand il est devenu un élément de l'autovalorisation du capital. Cela implique la mise en mouvement d'un travail immédiat qui, en tant que tel (travail devant valoriser le capital), est promu au rang de travail social. Ce développement n'est pas fortuit car ce travail social n'est plus le travail de l'ouvrier mais activité du capital.

L'existence de l'échange implique celle des notions de travail concret et de travail abstrait. Elle implique leur unité et simultanément leur séparation ; leur unité en ce qu'il s'agit de la double nature d'un même travail, leur séparation en ce que le travail objectivé dans une marchandise ne vaut comme travail abstrait qu'en relation avec une autre marchandise dont le travail concret devient la forme de manifestation du travail abstrait (c'est la « deuxième particularité de la forme équivalent », cf. *le Capital,* Livre I, t. 1, p. 72). La notion de travail abstrait s'enracine dans le caractère aliéné de la production, les producteurs n'entrent socialement en contact que par l'échange de leurs produits et ce n'est que dans les limites de cet échange que s'affirme le caractère social de leurs travaux privés. De la séparation des individus et de la communauté résulte que les caractères sociaux de toutes les activités n'existent et ne s'affirment que dans la rencontre des travaux séparés et distincts, résultants de cette rencontre ce caractère social est pour chacun d'eux quelque chose d'extérieur et d'étranger. Ce n'est pas le marché qui transforme les travaux particuliers en travail abstrait, mais le fait que tous les travaux particuliers se présentent comme cristallisation de travail abstrait qui implique nécessairement le marché.

La valeur est un rapport social médié par des objets. Si on part de la forme simple de la valeur, le caractère double du travail s'autonomise en deux pôles, d'un côté la forme relative de la valeur, de l'autre la forme équivalent, c'est ainsi que le travail abstrait, et, partant, la valeur, s'affirme comme un caractère externe au produit. On ne peut poser d'un côté l'échange, de l'autre la valeur, c'est en tant que mesure par le temps de travail que la valeur est nécessairement rapport entre deux marchandises car aucune marchandise ne peut se servir à elle-même d'équivalent. Si « toutes les marchandises sont des non-valeurs d'usage pour ceux qui les possèdent et des valeurs d'usage pour ceux qui ne les possèdent pas » (*le Capital,* Livre I, t. 1, p. 96), c'est qu'elles sont déjà le fruit d'un travail qui a un caractère double. Activité individuelle et activité sociale ne coïncident pas, on est là dans l'histoire, leur coïncidence est même une production historique : la communisation. Cependant, il faut que les marchandises passent d'une main dans l'autre, ce changement de mains « constitue leur échange, et leur échange les rapportent les unes aux autres comme valeurs et les réalise comme valeurs » (*ibid.*). L'activité particulière pour s'affirmer comme travail abstrait général, doit prouver par l'échange sa double nature interne, doit se présenter à elle comme rapport avec une autre activité, c'est-à-dire comme rapport de deux marchandises. C'est une caractéristique nécessaire, interne, de la valeur comprise comme inhérente à la marchandise elle-même et à la double nature du travail, qui est à l'origine de ce qu'elle ne peut exister que comme rapport de deux marchandises : les contradictions que recèle la marchandise, de valeur usuelle et, valeur échangeable, de travail privé qui doit se présenter comme travail social, de travail concret qui ne vaut que comme travail abstrait ; ces contradictions immanentes à la nature de la marchandise acquièrent, dans la circulation, leur forme de mouvement. De cela il résulte qu'aucun travail immédiat (même s'il est déjà en lui-même, de par l'indépendance des producteurs, travail double) ne peut en dehors de la confrontation avec un autre travail immédiat se poser comme travail social moyen, travail abstrait.

Le prolétariat n'est pas composé de producteurs échangistes privés se présentant sur le marché, mais, dans le capital, le travail producteur de marchandises devient immédiatement, dans le procès de production, travail social. Le travail, producteur de ces marchandises qui lui échappent, fonctionne immédiatement comme travail social de par son mode même d'exploitation. « Dans l'échange direct entre producteurs, le travail individuel immédiat se trouve réalisé dans un produit particulier (et non dans une partie du produit), et son caractère social commun – objectivation du travail général et satisfaction du besoin général – n'est posé qu'au travers de l'échange. C'est le contraire qui se produit dans le procès de production de la grande industrie. Lorsque la force productive du moyen de travail a atteint le niveau du procès automatique, la prémice est la soumission des forces naturelles à l'intelligence sociale, tandis que le travail immédiat de l'individu cesse d'exister, ou mieux est transformé en travail social » (*Grundrisse*, t. 2, p. 227). Le mode de production capitaliste fait de tout travail particulier une force immédiatement sociale, il impose directement au travail sa nature de travail abstrait. Dans l'échange marchand se trouve imposée de façon externe la substance interne du travail comme activité sociale. Dans le mode de production capitaliste, ce mouvement devient une contradiction en procès en ce que l'exploitation même ne peut que mettre en mouvement un travail socialisé et déjà présupposé par l'activité de l'ensemble de la société, mais, si c'est l'exploitation qui produit la mise en œuvre d'un tel travail, elle ne le fait que parce qu'elle reproduit le rapport du capital au travail productif comme travail de l'individu isolé, qu'en confirmant le rapport de la valeur : travail individuel exprimé en général.

Alors que seule sa forme de valeur d'échange pouvait faire valoir le travail concret comme travail abstrait, le capital, en subsomption réelle, fait de tout travail particulier du travail social, résultant de la force concentrée de toute la société et présupposé par elle. Pour sa propre valorisation, le capital ne peut mettre en œuvre que du travail socialisé, ce qui entre en contradiction avec le procès même de sa valorisation par laquelle, seulement, il y a production de valeur. Il en résulte que, à intervalles réguliers, sa propre capacité à se valoriser se heurte à ce caractère social du travail qu'il met en œuvre.

La mise en mouvement, dans le procès de valorisation, d'une force de travail socialisée est une contradiction en procès: « On sait que le temps de travail – simple quantité de travail – est, pour le capital, le seul principe déterminant. Or, le travail immédiat et sa quantité cessent à présent d'être

l'élément déterminant de la production et donc de la création des valeurs d'usage. En effet, il est réduit, quantitativement, à des proportions infimes et, qualitativement, à un rôle certes indispensable, mais subalterne eu égard à l'activité scientifique générale, à l'application technologique des sciences naturelles et à la force productive qui découle de l'organisation sociale de l'ensemble de la production – autant de dons naturels du travail social, encore qu'il s'agisse de produits historiques. C'est ainsi que le capital, comme force dominante de la production œuvre lui-même à sa dissolution.

« Désormais, le travail individuel cesse, en général, d'apparaître comme productif. Le travail de l'individu n'est plus productif que dans les travaux collectifs s'assujetissant les forces de la nature. Cette promotion du travail immédiat au rang de travail social montre que le travail isolé est réduit à l'impuissance vis-à-vis de ce que le capital représente et concentre de forces collectives et générales » (*Grundrisse*, t. 2, p. 215). Il ne s'agit pas ici, à propos du travail devenant immédiatement social, comme procès contradictoire du mode de production capitaliste, d'une confusion entre collectif et social, cela pour deux raisons. Tout d'abord, l'échelle, la production en grand ne sont pas pour le capital un hasard : « D'emblée le capital se dresse en tant q'Un, ou unité, en face de la foule des ouvriers. Il représente ainsi, en face du travail, la concentration des ouvriers sous forme d'unité qui leur est extérieure. àcet égard, la concentration fait partie de la notion même de capital : la concentration d'un grand nombre de forces vivantes du travail en vue du même but. » (*Grundrisse*, t. 2, p. 89) L'échelle à laquelle opère nécessairement le capital transforme qualitativement le travail mis en œuvre. « Les lois de la production de la valeur ne se réalisent complètement que pour le capitaliste qui exploite collectivement beaucoup d'ouvriers et met ainsi en mouvement du travail social moyen. » (*le Capital,* Livre I, t. 2, p. 17) D'autre part, tout développement technique du procès immédiat par lequel le capital met en mouvement une force de travail socialisée répond au fait que le procès de production, avec la domination réelle, est procès du capital lui-même : « Le procès de travail devient simple moyen de valorisation et d'autovalorisation du capital, simple moyen de production de la plus-value. Le procès de production est désormais procès du capital lui-même » (*ibid.*).

L'échange est l'affirmation du caractère social de toute activité dans l'aliénation, comme extérieure à elle-même. Le processus de production et d'exploitation capitaliste ne peut mettre en œuvre qu'un travail socialisé en vue de la création de valeur, ce qui, dans le mode de production capitaliste, prend la forme bien réelle de l'incapacité pour le travail vivant à valoriser la masse croissante du capital fixe où s'objective, séparé de lui, son caractère social. Il ne s'agit plus, comme dans la circulation simple avec le rapport social qu'est la monnaie, du rapport entre des travaux particuliers devenu indépendant de chacun d'eux, mais, toujours déduit de la forme simple de la valeur, c'est-à-dire d'un rapport du travail à lui-même (en tant que rapport entre des travaux particuliers) devenu étranger à lui-même. Il s'agit maintenant réellement du travail lui-même *face à un autre* (le capital). Pour l'ouvrier, ce n'est pas *son* travail qui devient travail social, mais ce travail social est, bel et bien, l'activité du capital, c'est-à-dire une activité qui n'est plus la sienne. Le travail fait la preuve de son caractère productif, le travail individuel se fait valoir comme travail social, en se scindant et en se figeant dans l'opposition de deux classes et, qui plus est, en prenant la forme et l'activité de son contraire : le capital.

Le caractère social acquis par ce travail que le capital met en œuvre n'est donc pas une propriété, une caractéristique propre du travail en lui-même face au capital. C'est dans le capital fixe que s'objective ce caractère social, le prolétariat ne trouve rien en lui-même (séparé de son rapport au capital) qui fasse éclater le capital et qui soit, inhérent à lui, ce caractère social du travail. La socialité du travail mis en œuvre n'existe que dans le rapport contradictoire au capital dans lequel elle est objectivée et par ce rapport seulement : « Tout ce développement de la force productive du travail socialisé, de même que l'application au procès de production immédiat de la science, ce produit général du développement social, s'opposent au travail plus ou moins isolé et dispersé de l'individu particulier, et ce, d'autant que tout se présente directement comme force productive du capital, et non comme force productive du travail, que ce soit celle du travailleur isolé, des travailleurs associés dans le procès de production, ou même d'une force productive du travail qui. s'identifierait au capital » (*Chapitre inédit*, p. 200). Si le travail est

immédiatement travail social, ce caractère social s'objective face à lui dans le capital, c'est le rapport d'exploitation qui est cette promotion.

Il apparaît, de la nature même de cette promotion du travail en travail social, que l'on ne peut opposer terme à terme le caractère individuel, isolé, du travail dans le premier moment de l'échange (l'achat-vente de la force de travail) et sa promotion en travail social dans le deuxième (la subsomption). Le caractère social du travail n'est pas une caratéristique que celui-ci peut revendiquer comme lui étant propre. La contradiction se situerait alors à l'intérieur du prolétariat et opposerait une situation de *socialisation réalisée* et un isolement qui ne serait plus que quelque chose d'imposé par la « domination » capitaliste. Ces deux moments n'existent que l'un par l'autre, et la socialisation du travail n'est que la réalisation de l'isolement, elle n'existe que parce que le capital a acheté l'usage de la force de travail. Ce n'est que leur rapport et leur complémentarité nécessaires qui définissent la socialisation du travail. Le capital est une contradiction en procès : pour se valoriser, il met en œuvre du travail promu au rang de travail social, mais qui n'est tel qu'ayant son caractère social objectivé en face de lui, et seulement dans la mesure où il (le capital) est à même de reproduire son rapport au travail productif comme travail du travailleur isolé, force vivante de travail. Dans sa reproduction, la valorisation du capital apparaît comme une contradiction en procès en ce que, d'une part, il pose le travail immédiat comme la seule valeur d'usage qui puisse lui faire face, et que, d'autre part, tout son développement tend à supprimer le travail immédiat comme la base de la production de la richesse, tend à élever le travail, dans le procès de production, directement au rang de travail social, quand il est devient le mouvement propre du capital et, plus précisément, du capital fixe. En ayant considéré les deux premiers moments de l'échange entre travail et capital sous l'aspect du rapport de la valeur, on a pu considérer que c'est bien le devenir de la valeur, en tant que capital, qui est une contradiction en procès. Il s'agit de la contradiction entre la classe du travail productif et le devenir social de ce travail comme activité du capital. En l'ayant considéré sous l'aspect de la valeur, cette contradiction n'est pas le face-à-face statique de deux éléments irréductibles l'un à l'autre, mais la mise en mouvement, comme capital, d'une seul rapport celui de la valeur. Pris dans leur nécessaire connexion (la valeur), ces deux aspects recouvrent les deux premiers moments de l'échange entre le travail et le capital et par là impliquent leur reproduction, donc la reproduction du rapport social capitaliste, le troisième moment de l'exploitation.

Le travailleur productif contre le travailleur social : une remise en cause de lui-même

Reprenons les trois moments de l'exploitation. Dans le premier moment (l'achat-vente de la force de travail), le travail productif fait face au capital comme travail du travailleur individuel isolé. Dans le deuxième moment, le capital est le procès de consommation de la valeur d'usage de la force de travail : le travail vivant. Cette valeur d'usage appartient au capital et développe ses forces sociales comme forces sociales du capital, sa socialisation n'est pas celle du travailleur mais propriété du capital, qui ne paie pas cette force de travail sociale, cela est inhérent au salaire. Le travail individuel exprimé en général, le rapport même de la valeur, est devenu rapport entre des classes. Le troisième moment est celui de la transformation de la plus-value en capital additionnel. Ce moment est celui où l'augmentation de la composition organique du capital transforme une partie de la classe ouvrière en surnuméraire, où du travail nécessaire est transformé en surtravail. C'est le moment où l'objectivation toujours croissante des forces sociales du travail dans le capital contredit le travail immédiat comme mesure de la valeur et le vol du temps de travail comme celle de la valorisation, mais il ne faut pas oublier la connexion interne des deux premiers moments.

Dans le cycle de luttes actuel, la contradiction entre les classes se situe au niveau de leur reproduction. Ce niveau est un développement nécessaire du capital, ce fut même la façon dont le capital, contre le cycle de luttes précédent, dépassa les limites de la valorisation dans la première phase de la

subsomption réelle en s'appropriant de façon adéquate cette force de travail sociale qu'il avait lui-même créée (voir précédemment). Aucun des trois moments ne peut alors être séparé et fournir la substance de la lutte du prolétariat contre le capital. Ni le premier moment sous la forme du pauvre et du dépossédé, ni le second sous la forme de l'ouvrier collectif revendiquant la gestion du capital et l'appropriation de sa socialité objectivée face à lui dans le capital, ni, bien sûr, le troisième moment en tant que transformation du prolétariat en classe universelle, ce qui serait une sorte d'immédiatisme du communisme dans ce cycle de luttes.

Dans la mesure donc où les trois moments apparaissent comme indissociables, comme le procès unique de la définition de la contradiction entre le prolétariat et le capital, dans la mesure même où la contradiction acquiert comme contenu l'unité de ses trois moments, pour le prolétariat, le capital est devenu réellement ses propres forces sociales objectivées, sa propre existence sociale en dehors de lui-même et elles n'existent qu'en tant que telles. Son existence propre, immédiate, pour lui-même, s'exprime comme collection de vendeurs individuels de force de travail. Si nous en restions là, nous n'aurions obtenu qu'une contradiction interne au prolétariat ou au travail salarié. Valeur d'échange individuelle de la force de travail comme salaire, et valeur d'usage de la force de travail comme force de travail sociale objectivée dans le capital, si elles constituent bien un antagonisme dans la reproduction du capital ne forment pas pour autant une contradiction. Leur antagonisme demeure une bataille sur le partage de la valeur produite et ne porte pas son dépassement. Ce ne sont que les deux aspects corollaires de la force de travail face au capital comme valeur d'échange et comme valeur d'usage.

Mais il y a le troisième moment qui fait et boucle l'unité de la contradiction : la propre existence sociale du prolétariat objectivée dans le capital, face et contradictoirement à lui (c'est-à-dire, on l'a vu une contradiction de classes), rend caduque son existence immédiate pour lui-même au travers des lois mêmes de l'accumulation qui font du capital une contradiction en procès (se fondant sur le travail et supprimant le travail). Lorsque le prolétariat, produisant tout ce qu'il est comme force sociale dans le capital, affronte celle-ci comme force du capital, et qu'il se situe dans sa lutte à ce niveau, comme ce fut le cas dans la lutte de chômeurs et précaires de l'hiver 1997-1998, il ne développe pas une contradiction interne avec son existence immédiate de travailleurs individuels, car sa force sociale est bien celle du capital face à lui, mais il développe une contradiction avec le capital, où les deux aspects corollaires de la force de travail intègre le troisième terme. Sa lutte fait sien le troisième terme comme inessentialisation de son existence immédiate de travailleur productif individuel ; c'est la capacité de la lutte des chômeurs à s'élever au niveau de la revendication, contre le capital, de cette inessentialisation qui fut le fait radical de cette lutte. *Il se remet alors en cause tant comme travailleur productif individuel que comme force sociale objectivée dans le capital.*

Le travail socialisé ne l'est que sur une base contradictoire. Tout d'abord, il s'oppose au travail immédiat productif de plus-value qui est toujours, parce que travail productif de valeur, travail de l'individu isolé devenant activité du capital. Ensuite, il est socialisé, non en lui-même comme travail, ou comme relation avec un autre travail, mais comme élément constitutif du capital, en tant que force sociale du travail objectivée et en tant que coexistence des travaux dans le capital circulant. Il devient travail social en opposition au travail immédiat, mais dans un rapport dont la valeur assure la connexion interne. Enfin, la transformation de la plus-value en capital additionnel, au travers de la baisse tendancielle du taux de profit, oppose à nouveau le travail immédiat à l'accumulation de la valeur, c'est l'inessentialisation du travail immédiat comme procès.

On construit ainsi la contradiction entre le prolétariat et le capital dans les trois moments du cours de l'exploitation. Lorsque la contradiction se situe au niveau de la reproduction, dans cette unité des trois moments, la lutte du prolétariat, comme force de travail productive immédiate exploitée comme force sociale, est la remise en cause par elle-même de la classe dans sa lutte contre le capital. Le rapport du travail social au travail productif de valeur et de plus-value est devenu lutte de classes en intégrant la remise en cause du travail productif par le travail social lui-même. Dans ses propres forces sociales objectivées dans le

capital, c'est sa propre existence de travail productif que le prolétariat reconnaît (la valeur constituant la connexion interne des éléments), dans la mesure même où elles sont activité du capital et non lui-même à l'extérieur de lui-même, et par là, du fait de cette médiation, c'est cette existence même, c'est-à-dire sa propre définition, qui se dresse face à lui, qui est devenu, dans la lutte, une détermination à abattre. Le capital est, de façon contradictoire au prolétariat, objectivation nécessaire des forces sociales du travail, parce que le travail productif est travail individuel (c'est le rapport de la valeur), etla négation du travail productif immédiat individuel, parce que celui-ci n'est efficient qu'objectivé comme travail social. *Pour le prolétariat, sa propre existence sociale, objectivée dans le capital face à lui et contradictoirement à lui dans sa reproduction, rend caduque son existence immédiate pour lui-même*.

Le prolétariat ne peut et ne veut rester ce qu'il est. Il faut le cycle de luttes actuel pour que le fait que le prolétariat ne se trouve jamais confirmé dans sa contradiction avec le capital devienne quelque chose non pas que la classe combatte, mais la propre manifestation d'elle-même contre le capital. Le prolétariat prend lui-même en charge, à ce moment-là, le mouvement qui est celui de sa propre caducité. Le prolétariat ne peut se rapporter au capital que comme à ses propres forces sociales objectivées, que comme à sa propre existence sociale à l'extérieur de lui-même et à son existence propre immédiate pour lui-même, que comme collection de vendeurs individuels de force de travail. Dans le troisième moment de l'exploitation, qui boucle la reproduction du rapport entre les classes dans la baisse du taux de profit, *la contradiction entre le prolétariat et l'existence de ses forces sociales comme capital ne s'achève qu'en incluant la caducité de son existence immédiate pour lui-même*. Le prolétariat développe une contradiction avec le capital où les deux aspects corollaires du travail – d'être face au capital et d'être détermination du capital (travail individuel, forces sociales objectivées) – intègrent le troisième moment, et par là sa remise en cause dans sa contradiction avec le capital. Quand le prolétariat entre en contradiction avec le caractère social de son activité objectivée face à lui, c'est de sa propre activité vivante de valorisation du capital dont il s'agit dans cette force sociale objectivée face à lui. Cela, dans le cycle actuel, ne peut prendre la forme d'une réappropriation car la contradiction n'est telle (contradiction) qu'en intégrant le moment de l'accumulation, de la reproduction du rapport comme caducité du rapport d'exploitation entre travail vivant et travail mort. C'est l'inessentialisation du travail qui devient l'activité même, la « revendication » du prolétariat.

En résumé, tant que l'on a une contradiction entre le prolétariat et le capital qui se limite aux deux premiers moments de l'exploitation, elle se résoud comme programme de réappropriation par le prolétariat de ses forces sociales extranéisées. Le fait que ces forces sociales impliquent sans cesse sa propre inessentielisation en tant que travail productif est pour le prolétariat un phénomène extérieur à lui, *une conséquence*, non inclus dans sa propre définition, et qu'il s'agit de réguler à son profit. Quand la contradiction se situe au niveau de la reproduction, c'est-à-dire au niveau des trois moments de l'exploitation pris de façon synthétique, la contradiction entre les deux premiers moments devient une connexion, parce que le troisième moment, celui du retour du travail social contre le travailleur productif en tant que travailleur individuel, devient un moment de la contradiction en ce qu'il apparaît comme nécessaire à la reproduction de ce travailleur productif dans le moment même où il l'inessentialise (et ne le rend nécessaire qu'ainsi). L'unité des trois moments fait que les deux premiers apparaissent dans leur unité et que le troisième est inclus par là dans leur contradiction ; l'action du capital devient le corollaire du travail productif individuel. Le travail productif dans sa contradiction avec l'objectivation des forces sociales du travail non seulement se voit en elles, mais encore les considère réellement comme capital, c'est-à-dire se voit en elles en ce qu'elles sont sa propre négation *et* se considère comme corollaire de ce qui le nie, considère ce qui le nie comme *sa propre raison d'être* à lui. L'activité du prolétariat est retour sur lui-même parce qu'elle est *réflexion sur autre chose*, apparaît alors qu'il a son être en une autre chose. Celui-ci n'est pas une réflexion sur soi mais sur autre chose et sa propre raison d'être n'est telle que parce qu'elle est raison d'être d'autre chose (cf.Hegel, « La raison d'être », in *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, Vrin, p. 93). Le capital comme contradiction en procès devient luttes des classes au moment où le prolétariat contre le capital se remet lui-même en cause.

Dans un tract, distribué durant la manifestation du 7 mars 1998, produit par des individus participant à l'assemblée générale (AG) de Jussieu, sur laquelle nous reviendrons plus longuement par la suite, était posé comme base d'action : « Nous avons le choix entre subir, comme un fléau, d'être écartés des bénéfices de l'aliénation ou faire *l'éloge de notre propre exclusion* et saisir l'occasion de dire tout ce que nous ne voulons pas. »

Tout cela peut, bien sûr, n'être vu que de façon négative, mais alors, en creux, cette vision négative ne peut s'empêcher de définir tout ce qui fait la radicalité de la lutte des chômeurs et précaires. Dans *les Métamorphoses de la question sociale*, Robert Castel soumet la réussite, pour la classe capitaliste, de la restructuration du marché du travail, à la condition que les « victimes » continuent à se résigner à subir la situation qui leur est faite. « L'histoire du mouvement ouvrier permet de comprendre *a contrario* ce qui peut étonner dans l'actuelle acceptation, le plus souvent passive, d'une condition salariale de plus en plus dégradée. La constitution d'un force de contestation et de transformation sociale suppose que soit réunies au moins trois conditions : une organisation structurée autour d'une condition commune, la disposition d'un projet alternatif de société, et le sentiment d'être indispensable au fonctionnement de la machine sociale. Si l'histoire sociale a gravité pendant plus d'un siècle autour de la question ouvrière, c'est que le mouvement ouvrier réalisait la synthèse de ces trois conditions : il avait ses militants et ses appareils, il portait un projet d'avenir, et il était le principal producteur de la richesse sociale dans la société industrielle. Les surnuméraires d'aujourd'hui n'en présentent aucune. Ils sont atomisés, ne peuvent entretenir d'autre espérance que d'être un peu moins mal placés dans la société actuelle, et ils sont socialement inutiles. Il est dès lors improbable, en dépit des efforts de groupes militants minoritaires comme le Syndicat des chômeurs, que cet ensemble hétérogène de situations sérialisées puisse donner naissance à un mouvement social autonome » (*op. cit.*, p. 441). En fait, l'analyse de Robert Castel est à la fois très pénétrante et totalement myope. Très pénétrante pour ce que furent les caractéristiques et la force du mouvement ouvrier ; totalement myope en ce qui concerne les chômeurs dans la situation actuelle. Tout d'abord, le mouvement social autonome, même de faible ampleur, a eu lieu. R. Castel passe à côté du fait que les chômeurs sont loin d'être inutiles dans l'organisation actuelle de l'exploitation, ensuite il considère leur situation comme totalement étrangère à celle de l'ouvrier en activité, enfin, et c'est l'essentiel, il ne conçoit la lutte du prolétariat que comme développement et affirmation du « mouvement ouvrier ». Il ne s'agit pas de demander à ce sociologue une théorie de la révolution communiste, ce qui est important, c'est que, justement *a contrario*, il dessine ce qui est la radicale nouveauté de la lutte des chômeurs, lutte possible parce qu'ils ne sont pas ce que la sociologie et ses catégories en voient. Ils sont, non en eux-mêmes, mais dans leur lutte contre le capital, une recomposition de la classe ouvrière en ce qu'elle produit toute son existence sociale dans le capital ; ils posent, dans cette recomposition, l'abolition de la société capitaliste non comme la montée en puissance de leur situation actuelle et l'affirmation d'un projet de société à partir de cette situation qui est la leur au sein de l'ancienne, mais parce que, dans la lutte contre elle, c'est leur propre situation et ce qu'ils sont qu'ils remettent en cause et dont ils posent l'abolition. On passe totalement à côté du rapport contradictoire entre les classes maintenant, si on pense que « les inutiles au monde ont le choix entre la résignation et la violence sporadique, la "rage" qui le plus souvent s'autodétruit » (*ibid.*, p. 413). Ce qui s'est effondré dans le capital, tel qu'il ressort de la restructuration (on l'a longuement montré dans le premier chapitre), c'est une forme historique du rapport salarial. La continuité entre les diverses positions de salariés (d'où l'importance du Smic), leur relative stabilité, les voies reconnues à l'intérieur du salariat de promotions sociales, les protections et les conventions, le développement des professions à statut avaient même conduit certains sociologues ou économistes à définir la société comme la « société salariale » (Castel, Aglietta...).

C'est dans la situation actuelle du rapport entre chômage et travail salarié, que se noue la capacité pour le prolétariat, dans la lutte de classes, de se remettre en cause contre le capital. L'inessentialisation du travail est devenue une détermination interne du travail productif dans son rapport au capital, et peut être maintenant reconnue comme telle. « Le mouvement des chômeurs remet en cause les divisions

méthodiquement entretenues entre "*bons*" et "*mauvais*" pauvres, entre "*exclus*" et chômeurs, entre chômeurs et salariés. [...] Parce qu'il oblige à voir qu'un chômeur est virtuellement un chômeur de longue durée, et un chômeur de longue durée un exclu en sursis, que l'exclusion de l'Unedic est aussi la condamnation à l'assistance, à l'aide sociale au caritatif, le mouvement des chômeurs remet en cause la division entre "*exclus*" et "*chômeurs*"... » (Pierre Bourdieu, Frédéric Lebaron, Gérard Mauger, *le Monde*, 17 janvier 1998). Dans cette situation, le prolétariat trouve la capacité à faire sienne, à revendiquer, contre le capital, son inessentialisation. Celle-ci en effet n'est plus un à-côté, une fonction dérivée du travail salarié selon les lois de l'accumulation du capital créant sans cesse une armée industrielle de réserve. Le chômage et la précarité d'un côté, l'emploi salarié de l'autre, ne constituent plus deux instances séparées.

Division 2 : Les chômeurs et précaires ne sont pas une avant-garde

L'inessentialisation du travail immédiat devient, dans la lutte de classes, le cœur du rapport entre le travail et le capital et, par là même, est revendiquée par le prolétariat comme sa propre remise en cause. La situation actuelle du rapport entre chômage et travail salarié est cette modification du capital comme contradiction en procès dont nous parlions au début de ce chapitre, elle en est la configuration nouvelle. Ce serait en conséquence passer à côté de l'essentiel que de considérer les chômeurs et précaires comme une sorte d'avant-garde du prolétariat, c'est le danger qui réside dans le terme de « recomposition », qui, par certains aspects, est une « facilité théorique » que nous nous octroyons. Ce qui était en jeu dans la lutte des chômeurs, c'était bien une recomposition *globale* du rapport entre le prolétariat et le capital et non la place des chômeurs face au capital, ce qui reviendrait à passer à côté du « renversement historique » du rapport entre chômage et travail salarié auquel nous avons consacré toute la première partie. Ce sont les relations entre le travail nécessaire et le surtravail qui nous permettent de comprendre comment une baisse relative du travail nécessaire, en ce qu'elle est immédiatement tranformation en surtravail du temps disponible ainsi créé, n'affecte pas seulement la partie de la force de travail devenue relativement superflue, mais affecte pour toute la classe ouvrière, globalement, son degré d'exploitation. C'est la division sociale entre travail nécessaire et surtravail, et non la division de la journée individuelle, qui doit nous servir de point de départ.

« Tout comme le travail de l'ouvrier individuel se partage en travail nécessaire et surtravail, le travail total de la classe ouvrière peut être, lui aussi, divisé de telle manière que la fraction qui produit la totalité des moyens de subsistance pour la classe ouvrière (y compris les moyens de production requis) accomplit le travail nécessaire pour toute la société. Le travail effectué par tout le reste de la classe ouvrière peut être considéré comme du surtravail » (Marx, *le Capital,* Livre III, t. 3, p. 24). Bien que le travail des producteurs directs de moyens de subsistance se divise, pour eux-mêmes (et pour le capital qui les exploite), en travail nécessaire et surtravail, il représente, du point de vue de la société, le travail nécessaire à la seule production des moyens de subsistance, c'est-à-dire le travail nécessaire par rapport au surtravail. De la même façon que pour la journée individuelle, le capital tend à réduire la part du travail nécessaire dans la totalité du travail employé considérée comme une seule journée de travail. « Alors qu'auparavant il diminuait les heures de travail nécessaires pour une journée de travail, il diminue maintenant le temps nécessaire pour l'ensemble du temps de travail. S'il faut six jours pour produire douze heures de travail excédentaire, le capital fera tout ce qui est en son pouvoir pour qu'il n'en faille plus que quatre. On peut aussi considérer les six jours de travail comme une seule journée de soixante-douze heures. S'il parvient à réduire le temps nécessaire de vingt-quatre heures, il aura supprimé deux jours de travail – c'est-à-dire deux ouvriers. Mais le nouvel excédent de capital ne peut être mis en valeur que s'il continue son échange avec du travail vivant. Ainsi, le capital s'efforcera d'augmenter la population ouvrière en même temps qu'il diminue constamment la partie nécessaire du travail de celle-ci (et en met une partie en réserve) » (Marx, *Grundrisse*, t. 1, pp. 356-357). Ce sont des journées de travail et donc des ouvriers que le capital supprime en

accroissant le surtravail, il ne s'agit pas « seulement » d'une modification interne de la journée de travail individuelle. Il les supprime pour les remplacer *autant qu'il est possible* par des journées de surtravail. La baisse relative du travail nécessaire ne fait pas que mettre apparemment sur la touche des ouvriers, elle transforme la nature de la journée de travail des ouvriers restant, nécessaires pour le capital, en journée de surtravail. C'est là que le chômage et la précarité transforment globalement le rapport de la classe ouvrière au capital, en modifiant le taux et les modalités d'exploitation de toute la classe ouvrière.

Mais, au vu du cours actuel du capital, nous ne sommes pas au bout du processus (ni de nos peines). La loi du capital, c'est de créer du surtravail, il ne peut le faire qu'en mettant en mouvement du travail nécessaire, c'est-à-dire en procédant à l'échange avec l'ouvrier. « Sa tendance est donc de créer le plus possible de travail, en même temps que de réduire le travail nécessaire à un minimum. Le capital s'efforce donc à la fois d'augmenter la population ouvrière et de rendre une partie de celle-ci surnuméraire et inutile jusqu'à ce que le capital puisse l'utiliser. [...] Le capital doit donc créer sans cesse du travail nécessaire pour en extraire du surtravail : il doit l'augmenter (d'où une multiplication des journées simultanées) pour accroître son excédent : mais il doit en même temps, abolir le travail nécessaire pour en faire du surtravail » (*op. cit.*, p. 355). Grâce à la précarité, à la flexibilité, au temps partiel, à toutes les formes imaginables d'emplois instables, tout en ayant rendue superflue une portion déterminée du travail nécessaire à sa reproduction, le capital parvient à maintenir, autant que possible dans le mode de croissance actuel, un équilibre entre l'abolition du travail nécessaire pour en faire du surtravail et la multiplication des journées simultanées, c'est-à-dire l'augmentation de ce même travail nécessaire pour accroître son excédent. La transformation du rapport global de la classe ouvrière au capital ne passe donc plus par la nette séparation entre « armée de réserve » et « armée d'active », mais par la modification du rapport pour l'ensemble de la classe comme armée d'active. En outre, par là même, le capital se supprime un faux frais : « La diminution de la portion de travail nécessaire signifie donc l'augmentation de la main-d'œuvre relativement superflue, autrement dit la création d'une surpopulation. Si celle-ci continue de subsister, ce ne sera pas grâce au fonds de travail, mais au revenu de toutes les classes. [...] la société prend en charge – et messieurs les capitalistes en supportent une partie aliquote – l'entretien de son instrument de travail virtuel, tenu en réserve pour une utilisation ultérieure » (*op. cit.*, p. 112).

Quand la contradiction entre les classes se situe au niveau de leur reproduction, ce sont toutes les contradictions de l'accumulation capitaliste qui deviennent le contenu de cette contradiction et le contenu du fil des luttes. Nous avons vu que le prolétariat revendique, comme sa propre définition, sa propre existence contradictoire au capital, il se remet en cause en tant que travail vivant, valeur d'usage faisant face au capital. Le capital comme contradiction en procès n'est plus une situation définissant la lutte de classes, mais une revendication du prolétariat, elle est le cœur de cette lutte. Il ne s'agit pas d'une tendance réalisée, d'une situation acquise servant de bases à de nouvelles revendications plus ou moins radicales comme celle du salaire garanti comme paiement d'une force de travail devenue sociale, ce qui fut précisément le fondement des limites de la lutte des chômeurs. Le travail devient travail social non en lui-même comme travail, mais comme capital, le processus de socialisation est une contradiction dans laquelle il se remet en cause.

La nouveauté radicale de la lutte des chômeurs, c'est la capacité du prolétariat, en tant que terme de ce rapport, de prendre en charge, de revendiquer sa situation, dans le rapport social d'exploitation qui fonde le capital comme contradiction en procès. *C'est sa capacité à prendre en charge offensivement cette inessentialisation du travail*.Le rapport capitaliste d'exploitation n'oppose plus seulement des pôles qui ont des intérêts divergents, mais, à partir de ces intérêts divergents, c'est le rapport d'exploitation lui-même qui dans la lutte du prolétariat est produit comme un procès contradictoire pour lui-même. Ce qu'il y avait de plus radical dans la lutte des chômeurs, c'est que l'inessentiaisation du travail est revendiquée en tant que telle : refus du travail (dont le contenu est tout à fait différent de celui que l'on avait pu voir au début des années soixante-dix) ; critique des formes concrètes du travail ; revendication du revenu garanti, affirmation du caractère social du travail comme lui étant inhérent. Nous analyserons plus loin de quelle façon ces caractéristiques du mouvement ont été formulées comme pratiques et

revendications mais aussi comment elles furent ses limites dans la mesure où elles se formulèrent, pour elles-mêmes, face à une « domination » capitaliste (et, au pire, à côté). Elles eurent tendance à devenir une idéologie et une pratique alternatives du prolétariat face au capital, et à se perdre comme contenu du rapport capitaliste en tant que contradiction en procès, seul rapport dans lequel le prolétariat peut se définir et agir comme classe révolutionnaire.

Division 3 : Le capital comme contradiction en procès - fondement de la contre-révolution

Nous avons dans ce chapitre construit abstraitement ce cycle de luttes comme se situant au niveau de la reproduction du rapport entre les classes et comme lutte du prolétariat se remettant lui-même en cause. àpartir de l'abstraction de la lutte des chômeurs, nous avons défini le contenu de cette remise en cause comme la revendication de l'inessentialisation du travail vivant immédiat, c'est-à-dire comme le capital en tant que contradiction en procès devenu le contenu, le rapport fondamental, de la lutte entre les classes. Mais si l'on veut comprendre le cours de cette lutte, il faut se garder de croire que la caducité du rapport salarial, même devenue le contenu de la lutte du prolétariat, sa formalisation, donne par là même, quelque soit le laps de temps, son « irréproductibilité », et il ne sert à rien de s'en sortir en disant que cela est un procès, car c'est là justement le problème.

Le capital n'est pas un pur obstacle à la révolution. Il est à même, au travers de son propre développement, de résoudre une contradiction portant le communisme comme son dépassement. Si le capital est une « contradiction en procès », comme le développe Marx dans les *Grundrisse*, et si son développement est la production des conditions, non seulement matérielles, mais encore en tant qu'activité du prolétariat, capables de faire éclater cette base étriquée qu'est la valeur-travail, ce n'est pas que sa *nécrologie* qui est alors décrite, c'est simultanément sa *force* et sa signification historique. C'est parce que tout son développement, fondé sur l'appropriation et la négation du travail vivant, est une contradiction en procès, que le capital implique et reproduit contradictoirement le prolétariat. Prolétariat comme classe révolutionnaire et développement du capital comme contradiction en procès sont les deux aspects d'un même processus, d'un même rapport de production. C'est parce qu'il est ce procès contradictoire qui le mine, que le capital a une signification historique, mais alors avoir une signification historique, c'est, dans le contenu même de son développement, pouvoir imposer, *face à la classe révolutionnaire, sa propre reproduction et accumulation comme réponse ayant un sens historique face à la révolution*. Il est à même, pour cette raison, de transformer en limites les déterminations présentes du cycle de luttes.

On ne peut parler de signification historique du capital que dans la perspective de son dépassement ; c'est donc en tant qu'il implique le prolétariat que le capital a une signification historique. Le capital n'a pas une signification historique simplement parce qu'il a en face de lui une classe révolutionnaire, un peu malgré lui en quelque sorte, mais parce que cette classe se définit comme telle dans son rapport à l'activité propre du capital : l'accumulation. En ce sens, c'est bien dans son activité spécifique de pôle de la contradiction que le capital a une signification historique. Le problème du rôle et de l'activité du capital par rapport au communisme est important parce qu'il est celui du rapport entre révolution et contre-révolution. Dit de la façon la plus ramassée, le prolétariat est la classe révolutionnaire parce qu'il est le travail vivant séparé de ses conditions. Réciproquement, cela définit l'accumulation du capital de façon *qualitative* : appropriation du travail vivant et de ses forces sociales. L'accumulation ne vient pas brider une nature révolutionnaire, cette accumulation qualitativement est appropriation de ce travail vivant, elle est impliquée par la définition même du prolétariat comme classe révolutionnaire et lui répond de par son contenu qualitatif. Capital et prolétariat s'impliquent au niveau de ce qui fait de l'un une classe

révolutionnaire et de l'autre un procès de valorisation et par là procès de reproduction de cette classe. Tout le développement du mode de production capitaliste est celui de sa signification historique, non comme accumulation de conditions mais comme développement d'une contradiction dans laquelle le capital ne poursuit, pour lui-même, que le but de son accumulation *quantitative*.

Le processus qualitatif de l'accumulation du capital, qui en fait une « contradiction en procès », et la situation spécifique du prolétariat dans le rapport de production capitaliste, qui en fait une classe révolutionnaire, font de l'un un procès contradictoire et lui confèrent simultanément une signification historique (c'est-à-dire la capacité d'être contre-révolution, précisément parce que cette accumulation fait continuellement de son cours la résolution de la contradiction que dépassera le communisme) ; et font de l'autre une classe révolutionnaire dans sa définition même de classe du mode de production capitaliste. Ainsi le capital n'œuvre pas de lui-même à son dépassement, son procès d'accumulation est une contradiction en procès et c'est par là qu'il est à même de résoudre *dans son propre développement* sa contradiction avec le prolétariat.

Cycle de luttes pour le prolétariat, accumulation pour le capital, la reproduction du mode de production capitaliste n'est jamais en soi un processus automatique. Se particularisant de façon nécessaire, cette reproduction est toujours activités des pôles de la contradiction. Le capital a, par rapport à la totalité, une position différente de celle du prolétariat, position qui résulte du contenu même de l'exploitation : il est l'agent de la reproduction générale et son action devient objectivation du rapport entre les classes comme développement écono-mique. Le capital réussit d'autant plus son action en tant que pôle de la contradiction qu'il la fait disparaître comme actions de sujets indépendants et contradictoires. La transformation de la lutte de classes en développement objectif, en situation, est l'activité propre de la classe capitaliste et l'autoprésupposition du capital comme étant son activité.

Nous avons déjà dit dans le premier chapitre que le renversement historique dans la définition réciproque entre emploi salarié et chômage n'est pas un donné objectif de l'évolution du mode de production ; c'est le cours de la lutte de classe qui décidera si le chômage et la précarité deviennent le point de départ de cette définition réciproque avec toutes les conséquences que cela implique, ou alors demeurent des déterminations rattachées au travail salarié, en tant que risques, aléas par rapport à une définition du travail salarié servant, face au chômage et à la précarité, de repère idéal. Contre le prolétariat tentant de porter la lutte au niveau de la recomposition de la classe sur la base du chômage, toute la politique de la classe capitaliste consiste à ramener ce dernier à une fonction du travail salarié.

CHAPITRE 3

LA REPRODUCTION DU MODE DE PRODUCTION CAPITALISTE : DÉFINIR LE CHÔMAGE DANS LE TRAVAIL SALARIÉ

Section 1
La caducité de l'exploitation – dynamique de l'accumulation du capital

La caducité de l'exploitation est le contenu même du capital comme contradiction en procès, comme mouvement de son accumulation fondant l'activité de la classe capitaliste, c'est sa signification historique. Nous avons construit théoriquement, de façon abstraite, dans le chapitre précédent, à

l'intérieur même du rapport d'exploitation, la capacité pour le prolétariat de revendiquer contre le capital l'inessentialisation du travail productif en tant que travail immédiat qui fait toujours face au capital comme travail de l'individu isolé (constitué comme membre d'une classe dans son rapport au capital). C'est-à-dire de faire de sa pratique la remise en cause de lui-même, comme la remise en cause de son rapport d'implication avec le capital. Cependant nous n'avons là que l'abstraction de la dynamique de ce cycle de luttes et non ses formes concrètes. La raison en est simple. Les formes concrètes de la lutte de classes, tant comme activité du prolétariat que comme activité de la classe capitaliste, résultent de cette dynamique abstraite en ce qu'elle est *simultanément* celle de la reproduction du capital, qui n'a de signification historique que comme contradiction en procès, donc capable de répondre par son propre mouvement d'accumulation à l'inessentialisation du travail immédiat comme pratique du prolétariat. Ainsi il n'y a pas, dans la lutte du prolétariat, de formes « pures » correspondant à l'abstraction dégagée dans le chapitre précédent. Pour comprendre les formes concrètes de la lutte du prolétariat ayant pour contenu cette abstraction, nous sommes obligés de *passer par la reproduction du capital comme activité de la classe capitaliste*. Cette activité répond à la lutte du prolétariat au même niveau de la contradiction, cette lutte ne peut alors prendre ses formes concrètes que dans cette reproduction et par elle.

En posant la notion de signification historique du capital, nous avons vu que ce qui est au centre de la capacité pour le prolétariat de se remettre en cause dans sa contradiction avec le capital, le rapport d'exploitation comme contradiction en procès dans la forme historique que lui donne la restructuration, n'était pas *ipso facto* la fin du capital. C'est là que s'enracine la capacité pour la classe capitaliste de « répondre » à la lutte des chômeurs et des précaires, de répondre à la pratique consistant à définir l'emploi salarié par rapport au chômage, à poser dans la lutte du prolétariat sa propre remise en cause. Ramener le chômage à une détermination du travail salarié, c'est bien sûr la « politique » de la classe capitaliste, mais c'est aussi *une limite de la lutte des chômeurs*, en ce que le chômage est réinvesti par la reproduction du capital et, par là, redéfini en détermination du travail salarié. Nous retrouvons ici la problématique relative aux « stratégies » des classes du mode de production capitaliste, en ce qu'elles se particularisent à l'intérieur de l'exploitation comme contradiction constituant la totalité.

L'activité de la classe capitaliste et les limites de la lutte des chômeurs qui se nourrissent réciproquement se constituent autour de trois thèmes : « du travail pour tous » ; le revenu garanti ; la construction d'une identité sociale spécifique de chômeur. Nous allons aborder ces trois thèmes dont nous pouvons déjà dire qu'ils ont en commun de renverser la dynamique de la lutte des chômeurs en redéfinissant le chômage et la précarité dans le travail salarié. Nous verrons ensuite les formes immédiates de ce renversement, tout d'abord dans le cours de la lutte de l'hiver 1997-1998, ensuite dans le contenu des affrontements à l'intérieur même des collectifs de chômeurs, et enfin dans la chronologie de la lutte.

Division 1 : « Le chômage n'a que le travail salarié comme horizon »

« Du travail pour tous »

a) La bataille pour l'emploi

L'activité de la classe capitaliste, dans les bouleversements régulièrement nécessaires à la transformation de la plus-value en capital additionnel, n'est réellement contre-révolution qu'en ce qu'elle redéfinit la situation du prolétariat dans le mode de production capitaliste et son activité à l'intérieur de celui-ci. Une analyse fine des luttes de classes montrerait que ce n'est jamais la classe capitaliste des

propriétaires et gestionnaires des moyens de production qui intègre la classe ouvrière. Parce que la classe ouvrière est classe de ce mode de production, elle constitue en son sein une élite agissante, inventive, qui ne la détourne pas, mais qui, mieux que le personnel spécifiquement capitaliste, assure cette « intégration », lui donne forme. Cette élite fait partie de la classe capitaliste, en opposition féconde aux représentants « naturels » du capital. Mais il est totalement vain de faire porter le chapeau de cette intégration à cette élite, à la bureaucratie syndicale ou politique, même si elles en sont les sujets actifs.

On ne comprend rien aux syndicats, et au syndicalisme en général, si on se contente de les considérer comme manipulant de l'extérieur l'activité de la classe ouvrière ou comme une courroie de transmission de l'État à l'intérieur de la classe. Il faut une bonne fois pour toutes reconnaître que la classe ouvrière ou le prolétariat (ici, la différence, si elle existe, importe peu) est une classe du mode de production capitaliste, qu'elle est dans un rapport conflictuel d'implication réciproque avec le capital (même si elle peut être à même de dépasser ce rapport). Ce rapport, l'exploitation, est la dynamique même de la reproduction du mode de production, de l'accumulation du capital. Dans cette contradiction qu'est l'exploitation, le prolétariat produit le capital et se reproduit lui-même dans son rapport à lui. Les intérêts respectifs sont simultanément irréconciliables et le fondement même de la reproduction respective des termes. Dans ce procès, les termes ne sont cependant pas dans une situation de réflexivité égalitaire, c'est toujours le capital qui dans l'exploitation subsume sous lui le travail et à l'issue de chaque cycle apparaît comme concentrant toutes les conditions de la reproduction du rapport, c'est en cela qu'il se présuppose lui-même dans sa relation avec le prolétariat.

Le syndicalisme exprime ce procès, il exprime l'activité de la classe en ce qu'elle implique conflictuellement le capital et présuppose son rapport à lui. Mais, et c'est fondamental, c'est dans le capital que la reproduction de ce rapport trouve constamment les conditions de son renouvellement. C'est en cela que, fonction de l'implication réciproque, le syndicalisme se trouve nécessairement amené à envisager le renouvellement de ce rapport sur la base des nécessités du capital, il n'a pas le choix. Le conflit ne peut dépasser le carcan de la logique économique capitaliste, et les syndicats sont les garants qu'il s'y maintient.

De là découlent toutes les pratiques immédiates du syndicalisme : fonction de l'activité de la classe, dans son implication réciproque avec le capital, le syndicat ne peut alors que travailler à conforter et à reproduire cette implication. Les syndicats jouent leur partition mais ne peuvent la jouer et la faire plus ou moins entendre dans les luttes que parce qu'ils sont l'expression fonctionnelle d'une situation réelle de la classe. L'action syndicale, toujours critiquée, est cependant toujours présente dans son rôle de remise en ordre de l'implication réciproque entre les classes, et cela nécessairement au bénéfice structurel de la reproduction du mode de production, même si cela passe par une opposition immédiate à la classe dominante, se concevant elle-même unilatéralement comme pôle particulier du rapport.

Naturellement, dans la lutte des chômeurs et précaires, il s'agissait de rabattre cette lutte sur le travail salarié et la reproduction des rapports sociaux capitalistes. La pratique syndicaliste et politique consista alors en la mise en avant de la loi sur les trente-cinq heures qui devint son cheval de bataille. Mais, il ne s'agit pas seulement d'une aubaine tactique, la réduction du temps de travail s'inscrit dans la restructuration du capital et la définition d'un nouveau « compromis ». Elle n'est pas une réponse incongrue à la lutte des chômeurs en ce que cette réduction participe de la redéfinition des termes de l'exploitation du travail par le capital sur la base de la même contradiction entre les classes dont la lutte des chômeurs est partie prenante. Dépassant le stade antérieur de la subsomption réelle, le capital, à sa façon, renverse également, on l'a vu, la relation entre travail salarié et chômage. Réduction du temps de travail, flexibilisation, annualisation, précarisation donnent son contenu actuel à l'implication réciproque entre le prolétariat et le capital.

Ce fut donc une « bataille pour l'emploi » et pour « réussir à gauche ». Un tract du Parti communiste, distribué à la suite d'une manifestation du PC et de la CGT à Créteil, le 7 février, synthétise tous les thèmes qui, *contre la lutte des chômeurs*, en formalisent les limites (tant que, comme contradiction en procès, le capital trouve dans cette contradiction le principe de son accumulation) et la recadrent dans

la reproduction du rapport entre travail salarié et capital. Ce fut « une manifestation pour répondre à l'exigence des Français exprimée lors du vote de juin dernier [législatives ayant amené la "gauche plurielle" au pouvoir, *nda*] : gagner la bataille pour l'emploi, [...] pour que la loi sur les trente-cinq heures soit une véritable avancée pour les salariés, pour les demandeurs d'emploi et non un outil supplémentaire pour licencier et flexibiliser. Les manifestants sont ensuite repartis en cortège dans les rues de Créteil, un cortège animé et porteur d'exigences : sur les trente-cinq heures sans diminution de salaire et avec embauches, pour l'augmentation du pouvoir d'achat pour relancer la croissance et l'emploi, pour l'arrêt des licenciements, pour des droits nouveaux aux salariés dans l'entreprise. Une autre utilisation de l'argent : le doublement de l'impôt sur les grandes fortunes [...] ; l'utilisation des dépôts bancaires venant des salariés et de l'épargne populaire pour le crédit ; la taxation des revenus financiers. [...] Nicolas Marchand (secrétaire de la fédération du PCF du Val-de-Marne), à l'issue du défilé, s'est adressé aux manifestants : "La lutte, a-t-il précisé, fait avancer les choses. C'est une expérience utile et positive pour tous. Face au déchaînement du CNPF et de la droite, le gouvernement a et aura besoin pour ne pas céder à la pression, pour surmonter les obstacles et pour réussir, de la mobilisation sociale et citoyenne. [...] Ce qui est en cause, Robert Hue vient de le rappeler, c'est le capitalisme tel qu'il est aujourd'hui, sacrifiant tout, même les entreprises, à la finance. [...] Le 15 mars, utilisez le vote pour vous faire entendre à gauche" ». C'est un morceau d'anthologie qu'il ne faut surtout pas prendre sur le registre critique de la trahison. Le tract, malgré sa longueur, ne reprend aucun thème des collectifs de chômeurs (relèvement des minima sociaux, revenu garanti, nécessité du chômage dans le mode de production capitaliste, sans parler de la critique du travail...), il exprime l'apparternance de la classe ouvrière au mode de production capitaliste. Il s'agit pour le PC et la CGT de combattre tout ce qui peut menacer cette appartenance : aussi bien la remise en cause par le prolétariat de son existence et de sa définition dans le rapport d'exploitation que l'inessentialisation du travail immédiat que de façon inéluctable le capital porte dans son propre procès d'accumulation. Le point central est de *ramener le chômage et la précarité dans une perspective où ils ne remettent pas en cause le travail salarié*. Cela peut tout aussi bien revêtir une allure gestionnaire que combative. Sous son allure gestionnaire, l'expression de l'appartenance de la classe au mode de production capitaliste ne traite le chômage et la précarité que comme une insuffisante intégration de la reproduction de la classe dans la reproduction du capital. C'est l'augmentation du pouvoir d'achat pour relancer la croissance et l'emploi, ce sont les trente-cinq heures pour une utilisation intensive et extensive du travail disponible, c'est l'inénarrable conseil donné aux banques d'utiliser les dépôts des salariés pour faire des crédits aux entreprises. Le soutien au gouvernement de gauche et la mobilisation citoyenne viennent couronner l'édifice de ces propositions.

Le côté parfaitement incantatoire de ces « propositions » n'a pas une grande importance, elles ne sont plus avancées maintenant pour être mises en pratique, leur raison d'être est de donner forme à la classe ouvrière, de l'organiser dans son appartenance au capital. Si dans la phase actuelle du mode de production capitaliste (sortie de la restructuration) il ne peut plus y avoir de confirmation d'une identité ouvrière, cela n'est pas pour autant la disparition de cette appartenance et de l'implication entre le prolétariat et le capital. Cependant le travail social de mise en forme, d'expression de cette appartenance, de lutte contre tout ce qui dans le cours contradictoire de cette implication la remet en cause, est contraint de se référer aux thèmes de la période précédente qui n'ont plus qu'une fonction de reconnaissance idéologique. Ils désignent la reproduction de la classe dans le mode de production capitaliste, son expression comme classe de ce mode de production, et non des propositions gestionnaires.

Sous son allure combative, il ne s'agit plus de donner de bons conseils de gestion aux banques et aux entreprises, mais le contenu est le même : ramener le chômage et la précarité dans une perspective où ils ne sont pas, dans ce cycle de luttes, la remise en cause du travail salarié. Après les premières évacuations policières d'antennes Assedic dans la région marseillaise, le 10 janvier, le Comité CGT des chômeurs et précaires de l'étang de Berre/Fos (*Chômeurs rebelles*) écrit dans le tract appelant à la manifestation du 13 janvier à Marseille : « Maintenant, nous connaissons la réponse du gouvernement de gauche de M. Jospin à la question du chômage : envoyer la police. Mais qu'il le sache bien, toutes les polices du monde ne nous feront pas taire ! Durant ces mois de décembre et janvier, quelque chose a changé en France : des

chômeurs s'organisent et revendiquent. Des chômeurs crient qu'être au chômage, ce n'est pas une vie. Par milliers nous avons compris que le chômage, contrairement à ce que l'on dit partout, ce n'est pas de notre faute. Ce n'est pas parce que nous sommes trop ou pas assez qualifiés, ce n'est pas parce que nous sommes trop jeunes ou trop vieux qu'on ne nous embauche pas. C'est simplement parce que les employeurs, les patrons licencient pour gagner toujours plus d'argent. » On peut bien sûr, comme le fait la revue É*changes*, dans son numéro 86 de janvier-mars 1998, considérer un tel langage comme un utile « contre-feu » destiné à contrôler le mouvement et à le ramener dans le « sillage de la gauche gouvernementale ». Mais s'il s'agit là d'un « contre-feu » il faut dire où est le feu ; or, pour le rédacteur du texte d'Échanges, il n'y a pas eu de feu, il n'y a pas eu de lutte des chômeurs, mais seulement gesticulations de divers groupes militants allumant des contre-feux préventifs. On peut aussi considérer plus simplement que le « feu » pouvait encore tenir dans le cadre du syndicalisme, car la lutte contre le chômage peut encore être ramenée à une défense du travail salarié. « Au commencement, nous nous sommes battus pour la prime de Noël. [...] Mais bien plus que cette prime, maintenant nous voulons un revenu qui nous permette de vivre quelle que soit notre situation. *Tant que l'on nous donne pas de travail*,nous ne voulons pas crever de faim. [...] Si ceux qui nous mettent à la porte se rendent compte que nous ne nous laisserons plus faire, peut-être alors qu'*ils réfléchiront à deux fois avant de licencier*.Trop souvent aujourd'hui les salaires sont ridicules parce que nous sommes en concurrence *pour le peu de travail qu'il y a*» (*ibid.*, les mises en italique sont de l'auteur). La lutte des chômeurs n'est que très rarement passée de la lutte contre le chômage à la critique du travail salarié, par là le syndicalisme a pu facilement en exprimer les limites tout en demeurant le cadre de sa combativité. Tant que la définition du chômage et de la précarité demeurent pratiquement, dans le cours de la lutte, des moments de la reproduction du rapport du travail salarié au capital, le syndicalisme (qu'il soit proprement syndical ou associatif) est l'organe d'expression adéquat de la lutte des chômeurs et des précaires.

Nous avons vu que ramener la lutte des chômeurs et des précaires dans la perspective « indépassable » du travail salarié n'est pas à analyser sur le registre critique de la trahison ou de la manipulation (thèmes qui de toute façon n'expliquent jamais rien), mais sur la base de l'évidente définition du prolétariat dans son rapport d'implication réciproque avec le capital. Même si maintenant les idéologies faisant le travail social de formalisation de cette appartenance ne fonctionnent plus que comme des signes. Nous avons vu ensuite que la combativité de cette lutte pouvait trouver encore dans le cadre syndical son expres-sion. Cependant cela n'est pas suffisant pour rabattre cette lutte sur le travail salarié, nous n'aurions en fait là que l'expression des limites de cette lutte. Pour qu'il y ait pleinement « rabattage », il faut encore l'action spécifique des « rabatteurs », il faut qu'ils fassent de ces limites une promotion du travail salarié et de la restructuration du rapport entre travail et chômage. C'est là que rabattre la lutte sur le travail salarié ne consiste plus seulement à exprimer les limites de la lutte, mais devient réellement activité de la classe capitaliste, c'est-à-dire construction des conditions nouvelles de la transformation de la plus-value en capital additionnel et des conditions nouvelles de l'échange entre le travail et le capital. Telle est la vérité de « Du travail pour tous ». Nous rencontrons ici deux thèmes et deux pratiques : la promotion d'un vrai gouvernement de gauche et la défense de la loi sur les trente-cinq heures.

b) Réussir à gauche

Pour le premier point nous suivrons essentiellement la politique de la Ligue communiste révolutionnaire (LCR) dont le rôle et l'importance dans AC! ne sont un secret pour personne. Quand une politique se fixe pour but l'influence sur le représentant actuel de l'intérêt général de la classe capitaliste (l'État), il n'y a aucune exagération à l'analyser comme activité de la classe capitaliste. Ramener actuellement le chômage et la précarité dans une perspective où ils ne sont pas la remise en cause du travail

salarié implique de considérer que les lois d'accumulation du capital sont un enjeu entre la classe ouvrière et la classe capitaliste, qu'on peut les faire fléchir dans un sens ou dans l'autre, l'artisan de cet infléchissement étant bien entendu l'État. L'introduction de la lutte des chômeurs dans le jeu politique au niveau de l'influence sur les choix gouvernementaux non seulement réactive les vieilles lunes sociales-démocrates, invite le prolétariat à appuyer le gouvernement socialiste, mais encore, plus spécifiquement en ce qui concerne cette lutte, désactive ce qui en elle pouvait être remise en cause du travail salarié. Il s'agit de faire des chômeurs des « acteurs sociaux » dans le grand débat démocratique. Les chômeurs prennent un strapontin, ils sont représentés en tant que tels, ils deviennent des acteurs parmi d'autres (et de second ordre) ; ce qui pouvait être le caractère globalisant de leur lutte disparaît, sans gagner quoi que ce soit sur la base de leurs intérêts maintenant établis comme spécifiques.

« La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler » (Déclaration des droits de l'homme de 1793), telle est la citation que *Rouge* place en exergue du supplément daté du 8 janvier 1998 destiné aux manifestations des collectifs de chômeurs. Tout est dit dans cette référence : le point de vue de l'individu et non des classes ; le droit au travail comme droit de l'homme ; le caractère ahistorique de la société ; la revendication contre la bourgeoisie de ses propres principes ; mais surtout le refus de toute remise en cause du travail, ce que le reste du texte-manifeste développe. Ce qui effraie la LCR et AC!, c'est que « près de la moitié du salariat est aspirée dans le trou noir de l'insécurité sociale, du chômage, de la pauvreté » (*ibid.*). Mais dans le trou noir, pour la LCR, le pire, c'est la supernova qui en général accompagne sa formation. Il est donc urgent de restaurer le salariat des Trente Glorieuses, et de ne pas faire fond sur cette caducité du travail salarié qui devient, dans la lutte des chômeurs, pratique de classe. Il ne s'agit pas, dans la critique de cela, de cynisme ni de « politique du pire », tout le monde sait que l'on ne reviendra pas au plein emploi des années soixante (une autre forme de « plein emploi », style États-Unis actuellement, n'est pas absolument inenvisageable). L'ouverture politique de la lutte des chômeurs a pour contenu, *dans les formes actuelles de la lutte de classes*, de poser les chômeurs comme une catégorie particulière dans le rapport restructuré du travail au capital ; il s'agit de construire politiquement la figure du chômeur, c'est-à-dire d'en faire un terme de la reproduction sociale au niveau du fétichisme des éléments sociaux de l'autoprésupposition du capital aujourd'hui.

Il est simpliste de voir dans ce type d'activité, qui n'est pas propre à la LCR, une tentative de dévoiement des luttes de classes au profit du soutien au gouvernement de la gauche. S'il est vrai que cela existe, ce n'est que comme un moyen terme. « Les partis de gauche, le PS, le PCF, les Verts, la LCR, LO, le MDC, peuvent amplifier ce mouvement en lui donnant toute sa dynamique de changement social. Le gouvernement doit s'engager à écouter sa base populaire... » (*ibid.*). Quand la LCR écrit cela, elle ne demande pas au Parti socialiste d'être révolutionnaire, mais d'accomplir ce qui est en son pouvoir : l'institutionnalisation des chômeurs dans la reproduction du capital. « Tout être humain qui en raison de son âge, de son état physique ou mental, de la situation économique, se trouve dans l'incapacité de travailler a le droit d'obtenir de la collectivité des moyens convenables d'existence. » (Préambule de la Constitution, cité en encadré de bas de page, *ibid.*). C'est le « droit de participer à la vie sociale » qui est revendiqué ici. Mais les chômeurs « participent (déjà) à la vie sociale », la période récente nous l'a montré. Mais la vie sociale dont il est question ici, c'est la vie politique, c'est devenir un élément constitutif de la société civile, c'est-à-dire de la société telle qu'elle est en rapport avec l'État. La référence à la Consti-tution n'est pas un effet de manches, une concession à un prétendu réalisme, elle est inscrite dans la démarche consistant à rabattre la lutte des chômeurs sur le travail salarié, ce qui doit passer par la *constitution du chômeur en personnage de la société civile et donc de l'État*. « Rien de tout cela [une réorientation de l'utilisation de l'argent public, une réforme fiscale etc., *nda*]n'est possible sans briser le carcan du traité d'Amsterdam et du Pacte de stabilité budgétaire. [...] La décision du Conseil constitutionnel, en forçant à une révision de la loi fondamentale pour permettre la signature de ces textes, crée un rendez-vous incontournable pour l'ensemble des composantes du mouvement social. [...] Avec les luttes aujourd'hui engagées, voilà aussi une échéance capitale pour le proche avenir » (*Rouge*, 8 janvier 1998).

Dans le même numéro de *Rouge*, François Desanti (secrétaire national du comité CGT des « privés d'emploi ») justifie ainsi l'appellation de « privés d'emploi » : « La démarche politique de l'expression "privés d'emploi" pointe l'aspect privation, au regard de la Constitution qui prévoit le droit au travail, dont 5 à 7 millions de personnes sont privées. En outre, nous considérons que les chômeurs sont partie intégrante du salariat. Les chômeurs bénéficient d'un salaire différé, produit des cotisations sociales, au même titre que ceux qui sont en arrêt maladie ou en retraite. » Il faut s'arrêter sur cette justification. Tout d'abord, bien sûr, il s'agit de nier la remise en cause du rapport fondamental du capital, le rapport d'exploitation, de solidifier par là même la limite de la lutte des chômeurs qui résulte simplement de l'implication réciproque entre travail et capital. Ensuite, tout comme la LCR, il s'agit de constituer et de formaliser la figure du chômeur comme personnage de la société civile. Enfin, il faut affirmer que les chômeurs sont partie intégrante du salariat. On est là au cœur de l'enjeu de cette lutte, les chômeurs sont bien partie intégrante du salariat, c'est cela qui fait que la lutte des chômeurs cristallise comme pratique sociale la crise et la remise en cause du rapport salarial. Pour la CGT, ce qui est revendiqué dans cette affirmation, c'est la perpétuation de ce rapport. Le chômeur ne serait pas différent de celui qui est en arrêt maladie ou en retraite. Le plus important n'est pas que cela soit théoriquement faux au vu des lois d'accumulation du capital et de la loi de population qui en résulte, le plus important c'est la définition, que la CGT dans la lutte *met en pratique*, des chômeurs comme une simple fonction interne du travail salarié qui ne témoigne pas des contradictions de l'accumulation. En effet, des lois peuvent résorber le chômage : loi sur les trente-cinq heures, loi sur l'exclusion. Le chômeur est l'objet de bonnes ou de mauvaises lois.

La lutte des chômeurs devient une réhabilitation de l'action politique : « L'apparition d'un pôle de rassemblement de toutes les forces de gauche pour donner au mouvement sa dimension politique pourrait avoir une audience très large, dans la majorité plurielle elle-même, y compris le PS. [...] La LCR mettra tout en œuvre dans les jours qui viennent pour que la puissance du mouvement social trouve enfin un relais d'expression politique dans la gauche elle-même » (Rouge, 15 janvier 1998). Dans le premier chapitre de ce livre, nous avons analysé comment s'inscrivaient actuellement dans le rapport d'exploitation la réduction du temps de travail et la loi sur les trente-cinq heures. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est plus de montrer que, loin d'avoir pour fonction de résorber le chômage, cette loi participe de l'extension de la précarité et de la revivification de l'extraction absolue de plus-value. Ce n'est pas le contenu de la loi qui nous importe maintenant, mais le fait même que la lutte devienne lutte politique, qu'elle ait pour enjeu une action sur l'État (quel que soit ici le contenu de la loi). Une telle action ne se contente pas de changer le « but », ce sont les acteurs, on l'a vu, qui sont socialement redéfinis comme éléments de la société civile. En cela, non seulement la loi dans son contenu même (les trente-cinq heures, le « partage du travail ») participe de cette activité de la classe capitaliste que nous avons désignée comme redéfinition du chômage en fonction interne du travail salarié, mais encore c'est en tant que loi même, en tant que forme, que la loi est redéfinition du chômage et de la précarité dans le travail salarié.

Le fétichisme spécifique du capital (différent de celui de la marchandise) sur lequel est fondé le fonctionnement de la société civile ne connaît que trois couples par lesquels les individus isolés se recomposent en catégories sociales, et non en tant que classes (la différence relève de la médiation : soit on part de la totalité, soit on part de l'isolement). Capital-profit (ou intérêt) ; terre-rente foncière ; travail-salaire. Le fétichisme spécifique du capital, qui est celui de l'autonomisation et de la personnification des éléments du procès de production (la terre, le travail, les moyens de production), consiste à rattacher chacun de ces éléments de façon naturelle et autonome à chacun des trois types de revenus dont la somme constitue la valeur produite (rente + salaire + profit ou intérêt). Les déterminations de la restructuration actuelle ne confirment plus des identités médiatrices exprimant *collectivement* les éléments autonomisés. C'est l'individu isolé de l'échange marchand qui *revient* comme le support du fétichisme spécifique du capital. L'individu isolé est directement investi par le capital, et sommé de se faire valoir, dans son individualité, en tant que représentant social des éléments fétichisés du capital.

Faire de la lutte des chômeurs une lutte « légale », c'est par nature rabattre la caducité de

l'exploitation à l'intérieur de la perpétuation du rapport travail-salaire. Dans l'activité « légale » de la classe capitaliste, la communauté des citoyens dans l'État devient la forme concrète, participative, de leur communauté d'individus isolés. Dans les formes actuelles du mode de production capitaliste, cela prend une signification nouvelle. Le capital ne confirme plus dans sa propre reproduction l'identité des classes, *ce qui signifie nullement que celles-ci ont disparu*, mais que dans son autoprésupposition le capital ne reconnait plus cette médiation et laisse, à ce niveau, l'individu isolé face à la communauté. Les rapports entre prolétariat et capital, qui se nouent dans le procès de production, sont amenés par là à se faire valoir socialement, de façon directe, au niveau de la société civile, comme rapports non entre des classes mais entre des individus. Le rapport d'exploitation comporte de façon constante cette ambiguïté, en ce que c'est toujours en tant qu'individu que le prolétaire vend sa force de travail. En effet, le rapport capitaliste dépasse et conserve le rapport marchand, il n'en est pas la simple extension à une marchandise nouvelle et particulière qu'est la force de travail. On retrouve ici une idée essentielle selon laquelle on ne peut jamais critiquer réellement l'activité de la classe capitaliste en termes de manipulation, dévoiement, mystification, mais qu'il faut toujours se référer à ce qu'est le prolétariat dans son rapport au capital comme particularisation de la même totalité qu'est le rapport d'exploitation.

Comme résultat dernier du procès de production et de reproduction apparaît la somme des individus comme société. Tout ce qui tel le produit avait une forme solide n'apparaît que comme un moment transitoire qui s'évanouit. Dans le fétichisme de l'autoprésupposition, seuls apparaissent comme solides les individus isolés et les rapports qu'en tant que tels ils définissent entre eux. La reproduction des éléments du procès de production dans leur connexion interne devient leur activité propre, le mouvement de leur volonté et des « contrats » qu'ils définissent entre eux.

La société en tant que résultat dernier du procès de production est maintenant cette somme d'individus se mouvant « à l'aise »dans les formes réifiées du capital, et au travers de l'activité desquels doit passer la reproduction des rapports de production comme rapports de classes à l'intérieur du mode de production capitaliste, et cela même parce qu'ils sont des rapports de classes. La reproduction de la société, devenant, avec le grand effondrement des médiations collectives (partis, syndicats...), activités, participations individuelles, se donne comme régénérescence de la démocratie, comme faire-valoir social de l'individu isolé. Tel il est engagé dans les rapports de production, tel il est acteur de la société civile. Ce ne sont pas les classes qui s'élèvent au niveau de l'État, mais l'individu tel qu'il est dans l'État, en tant que membre de la société civile, qui donne sa substance et la forme de son activité à l'individu engagé dans des rapports de production de classes.

Ces individus isolés peuvent donc se regrouper selon les forces de polarisation les plus diverses : de l'association de chômeurs à n'importe quel lobby, mais toujours ils retrouveront entre eux une substance commune, celle du citoyen. Peuvent être de la même manière investis, dans la société, tous les nouveaux lieux de dangerosité. La classe ouvrière, redéfinie dans son éclatement comme « classe dangereuse » dans certaines de ses fractions (les chômeurs, les précaires, les jeunes des banlieues...), se trouve « organisée » en associations de défense qui, en tant que telles, la confirment dans ce statut de « classe dangereuse », négociant sa représentation, son contrôle et son statut. La société ainsi redéfinie a droit à la parole et à l'action, la reproduction des rapports de production capitalistes apparaît comme la résultante des actions et « compromis » effectués. Ainsi, dans la reproduction sociale, pèsent de la même façon tous les individus, mis à égalité, qu'ils soient patrons du textile demandant des subventions ou chômeurs intermittents. Ce qu'il faut alors, c'est peser sur la décision, faire valoir sa citoyenneté.

Ce n'est qu'avec ces quelques « digressions théoriques » que l'on peut savourer dans toutes ses caudalies cet « Appel de responsables politiques » que publie Rougedans son numéro du 15 janvier 1998 : « Le changement se joue aujourd'hui, en grande partie, sur la question de la réduction du temps de travail afin de créer des emplois. Lorsque le futur président du CNPF annonce son intention de *déstabiliser*, voire même de *faire chuter* Lionel Jospin sur les trente-cinq heures, il menace de sabotage l'un des principaux engagements de la campagne des législatives. Une contre-mobilisation citoyenne s'impose ! Celle-ci doit

pouvoir prendre appui sur un projet de loi mobilisateur, bien en phase avec l'espoir né le 10 octobre de l'annonce, par le Premier ministre, d'une législation programmant la baisse de la durée légale du travail pour le premier janvier 2000. » Dans cette perspective de constitution légale des chômeurs comme groupe socialement reconnu dans la société civile et dans l'État, Claire Villiers, porte parole d'AC!, peut se réjouir des avancées gouvernementales après la création des cellules d'urgence au niveau des préfectures, la mise en place de la mission Joint-Lambert et surtout la reconnaissance semi-officielle des associations reçues par le Premier ministre le 8 janvier : « ... il faut tout remettre à plat et reconstruire un système. Sur ces deux points, il y a eu quelques petites avancées côté gouvernemental, avec la création des cellules d'urgence, appelées maintenant "fonds d'urgence sociale", et avec la mission Joint-Lambert, qui doit faire fonctionner ces cellules et effectuer cette mise à plat du système d'indemnisation. [...] Troisième point sur lequel nous étions déterminés : des droits pour les chômeurs, c'est-à-dire des droits démocratiques comme le droit d'affichage, etc. Sur cette question, Jospin a dit que les associations seraient reconnues et que des comités locaux d'usagers seraient créés dans l'ANPE et l'AFPA. Ce n'est pas seulement un gain institutionnel, car ce sont des lieux où pourront s'exercer une meilleure défense des droits des chômeurs, une organisation collective, une surveillance du contenu des offres d'emploi, etc. » (*Rouge*, 22 janvier 1998). Pour Richard Dethyre (Apeis), « le mouvement des chômeurs aide le gouvernement à appliquer une politique pour laquelle il a été élu. [...] On veut que le gouvernement réussisse. » Pour Hubert Constancias (MNCP), « si le gouvernement annonçait un relèvement, on pourrait dire on a gagné, on a du grain à moudre ». Pour toutes les associations, comme le souligne François Desanti, « au bout du compte c'est l'emploi qui est décisif ». Dans un appel unitaire lancé à la suite de la manifestation du 17 janvier, les quatre associations expliquent ce qu'elles entendent par la formule « c'est l'emploi qui est décisif » : « Il faut un emploi pour chacun, une place pour chacun. Nous appelons avec nos associations et syndicats à tenir partout des assemblées pour abolir le chômage et la misère, pour répondre à l'urgence et pour les trente-cinq heures pour tous, tout de suite. [...] Nous recenserons les entreprises, les grosses en priorité, pour faire appliquer les trente-cinq heures avec création d'embauche correspondante. Avec l'ANPE, la DDTE, les CODEF et les préfets, nous attacherons une attention particulière aux entreprises qui ont empoché l'aide de l'État » (*Rouge*,*ibid.*). L'*emploi décisif*, c'est un processus inscrit dans la lutte des chômeurs, plus qu'un objectif à réaliser : c'est la construction institutionnelle de la catégorie des chômeurs comme élément représenté dans la catégorie générale des travailleurs salariés, ce n'est pas l'impossible suppression du chômage.

Redisons-le : il ne s'agit pas de critiquer la LCR pour elle-même, de critiquer le « gauchisme » qui n'existe plus, mais de comprendre, à partir des luttes et de la contradiction entre le prolétariat et le capital, pourquoi la LCR anime AC! ou Ras l'Front. Ce n'est pas la LCR l'objet de la critique, mais ce qui fait que, dans leur mouvement, des luttes se formalisent en partie dans les positions que la LCR ne fait qu'exprimer. Replacer la lutte des chômeurs dans une problématique de gestion et de pérennisation du mode de production capitaliste, lui donner une perspective institutionnelle et politique, ce n'est pas trahir ou mystifier, c'est mettre en forme et faire en sorte que se reproduise le face-à-face du travail et du capital, ce qui est toujours une activité de la classe capitaliste. Peu importe que les propositions calculées, chiffrées, responsables de toutes ces organisations n'aient absolument aucune chance d'être retenues, l'important est que, dans la conflictualité dans laquelle se reproduit le mode de production capitaliste, celui-ci soit considéré comme un horizon indépassable. àce moment-là, le conflit se déplace sur deux axes : la critique d'une politique économique du capitalisme à laquelle on en oppose une autre ; le fonctionnement démocratique de l'État. Pour le premier point, il s'agit bien sûr de la critique de la « spirale infernale des monnaies fortes et des taux d'intérêt élevés qui étouffent croissance économique et sociale » (*Rouge*, 29 janvier 1998). Pour le second, « l'exigence démocratique c'est le respect du mandat, c'est la mise en œuvre du programme et des idées qu'a défendus la gauche plurielle pendant la campagne électorale » (*ibid.*). En route, évidemment, ce sont les revendications spécifiques de la lutte des chômeurs qui passent à la trappe. Dans son contenu et dans sa forme comme contenu (en tant que loi), la loi sur les trente-cinq heures recadre le mouvement dans la problématique du travail salarié, ce n'est pas une voie de garage, c'est une activité capitaliste dans la lutte de classes. Et c'est avec raison que les associations et la CGT peuvent

proclamer que la réduction du temps de travail est un enjeu central. Emploi, conditions de travail, salaires, la réduction du temps de travail synthétise les nécessités actuelles de la valorisation du capital, les nouvelles modalités de l'exploitation, elle n'est pas un leurre agité devant les chômeurs, elle est leur redéfinition bien réelle dans le cadre du rapport d'exploitation restructuré. C'est qu'il s'agit de prendre en compte un fait incontournable : « les frontières entre chômage et salariat s'estompent », comme le déclare Claire Villiers au forum des « états généraux du mouvement social » le 24 janvier. La question, on l'a dit, est de savoir dans quel sens se fait la synthèse.

Comparant le mouvement des chômeurs avec la grève de décembre 1995, Claire Villiers voit dans ce mouvement, le « rebond en positif » du mouvement de 1995, qui avait été incapable « de faire des propositions alternatives ». Les chômeurs et précaires, devenus dans le vocabulaire d'AC! « usagers de l'ANPE », apprécient certainement leur « positivation ». Il est cependant exact de considérer que, deux ans après, la lutte des chômeurs a résolu l'« ambiguïté » de la grève de 1995. La positivité alternative qui, autour de la grève de 1995, s'était développée comme un discours ornemental sans prise sur le mouvement devient dans la lutte des chômeurs purement et simplement politique d'institutionnalisation, de représentation ; inversement, le ras-le-bol de 1995 trouve sa forme adéquate dans la remise en cause de la classe par elle-même dans sa lutte contre le capital. Qu'à la grève de 1995 succède la lutte des chômeurs développe à l'évidence qu'il n'y a plus de développement positif construit sur la lutte salariale de la classe ouvrière, celle-ci ne peut plus rien promouvoir positivement à partir d'elle-même, comme on va maintenant le voir avec le thème du « revenu garanti ». Il peut très bien y avoir un enchaînement revendicatif qui s'enclenche à partir de la revendication de l'augmentation des minima sociaux, puis des bas salaires, contre un double SMIC, et même pour la création d'emplois, mais ce que cet enchaînement ne peut plus porter, c'est un projet social ouvrier. Le développement positif de la lutte des salariés, c'est la crise du rapport social qu'est le travail salarié.

Le revenu garanti

a) Le salaire : prix du travail

Le fondement de la revendication du « revenu garanti » ou de l'« allocation universelle », c'est le travail, devenu travail social, valorisant le capital. Dans le deuxième chapitre nous avons montré que cette qualité de travail social n'était pas un attribut que le travail pouvait posséder en lui-même face au capital comme une caractéristique de la valeur d'échange de la force de travail, mais une qualité que le travail acquiert dans sa mise en mouvement dans le procès de production. C'est une qualité de sa valeur d'usage, c'est-à-dire une qualité inhérente au travail au moment où celui-ci n'appartient plus à l'ouvrier. Les forces sociales du travail n'existent que dans le procès de leur objectivation comme forces propres du capital.

L'important n'est pas de critiquer cette revendication comme une idéologie ou une erreur théorique. L'important de cette revendication n'est pas ce qu'elle dit, mais ce qu'elle fait comme travail d'organisation de la lutte des chômeurs, comme définition des catégories sociales que la lutte de classes polarise. Elle retourne la lutte des chômeurs autour de l'axe du travail. La revendication du revenu garanti renforce en voulant la subvertir la forme salaire comme prix de la force de travail. Le salaire, c'est le prix du travail, dans le salaire la différence, dans la journée de travail, entre travail nécessaire et surtravail a disparu. Le rapport monétaire dissimule le travail gratuit du salarié pour son capitaliste. « On comprend maintenant l'immense importance que possède dans la pratique ce changement de forme qui fait apparaître la rétribution de la force de travail comme salaire du travail, *le prix de la force comme prix de la fonction*. [...] La valeur d'usage que l'ouvrier fournit au capitaliste, ce n'est pas en réalité sa force de travail,

mais l'usage de cette force, sa fonction, le travail… » (Marx, *le Capital,* Livre I, t. 2, p. 211). Le fondement de la mystification réside dans la valeur d'usage que l'ouvrier cède au capitaliste : l'usage de la force de travail, c'est le travail.

En réclamant le paiement par le capital des forces sociales du travail, on réclame que le salaire soit en accord avec sa propre mystification de la valeur de la force de travail, c'est-à-dire qu'il paie non pas la valeur d'échange de la force de travail, mais sa valeur d'usage pour le capital. On considère également que les forces sociales du travail sont siennes et non pas qu'elles n'ont d'existence qu'objectivées contre lui dans le capital. La classe capitaliste ne peut que reprendre cette revendication, c'est-à-dire mettre en accord la forme salariale avec le caractère social de l'exploitation d'une force de travail qu'elle socialise dans son exploitation, mais qui n'est jamais sociale tant qu'elle demeure purement subjective dans le travailleur. Pour parler clair, cette mise en accord, c'est l'articulation d'un revenu garanti et d'un salaire direct minable.

Que la lutte pour le salaire reste toujours dans le cadre du capital n'est pas une critique, loin de là ; la critique porte ici sur la mise en avant de la forme mystifiée du salaire, comme salaire garanti venant formaliser les revendications immédiates de revenus plus importants. Dans la reproduction du capital, les forces du travail social objectivées apparaissent comme une qualité inhérente au capital en tant qu'objet. Nous avons vu (chapitre 2) que le troisième moment de l'exploitation pose, en nouant la contradiction entre prolétariat et capital au niveau de la caducité du travail vivant immédiat valorisant le capital, tout aussi nécessairement que cette qualité inhérente, l'isolement de l'ouvrier face à cette puissance sociale concrétisée dans le capital. Sur la base de cet isolement, pour l'ouvrier, le seul avenir est alors de devenir, dans le capital, force de travail sociale, et de revendiquer cette socialisation comme une qualité qui lui soit propre, puisqu'il est, en tant que travail vivant, lui-même, activité de transposition de ses forces sociales dans le capital. La contradiction au niveau de la reproduction devient volonté d'adéquation du travail salarié avec ses modalités d'exploitation en tant que force de travail sociale. La formalisation idéologique de cette revendication consistera alors à ne plus considérer le caractère social du travail, ni comme une objectivation face à lui mais comme une qualité du travail en lui-même, ni comme une tendance contradictoire de l'accumulation mais comme une tendance réalisée ou en voie de l'être par l'action de la classe. Le capital ouvrirait alors la voie à une « nouvelle société » se développant positivement à l'intérieur de lui-même. La revendication du revenu garanti part bien du caractère social du travail objectivé dans le capital, mais, au lieu d'y voir la base de l'abolition de la valeur et du travail salarié, elle y voit le combat pour la mise en adéquation du salaire avec le niveau atteint par l'exploitation. « Ce que vous considérez comme juste et équitable n'entre pas en ligne de compte. La question qui se pose est la suivante : qu'est-ce qui est nécessaire et inévitable au sein d'un système de production donné ? » (Marx, *Salaire, prix et profit*, Éd. sociales, p. 46).

Et nécessairement, ce qui se passe au sein de ce système de production, c'est que la revendication du salaire ou du revenu garanti se scinde en une revendication « classique » sur la valeur de la force de travail et un projet social. Les deux sont liés en ce que la revendication sur la valeur d'échange de la force de travail fait référence à sa valeur d'usage comme travail vivant et non seulement à son coût de reproduction. En retour, le projet social vient donner sa forme et sa légitimité à la revendication « classique » sur la valeur d'échange de la force de travail. Enfin, posant comme réalisable la réappropriation par le travail salarié de ses forces sociales et de la richesse accumulée comme capital, ce projet social de « réappropriation » ne peut que se renverser en politique capitaliste d'appropriation, sous un mode global, de l'ensemble de la force de travail. Là, il retrouve sa véritable base d'existence, ce qui était à son origine : la mise en forme de la situation actuelle de la force de travail face au capital.

b) Le revenu garanti : une lutte sur la valeur d'échange de la force de travail

La revendication du revenu garanti, qu'elle prenne l'allure d'un important relèvement des minima sociaux ou de l'exigence d'un « salaire social », est avant tout une revendication sur la valeur d'échange de la force de travail. Elle pose le chômage et la précarité, dans les rapports actuels entre le travail et le capital, non comme un extérieur de ces rapports (une attente), mais comme l'existence d'une masse de force de travail dont la caractéristique principale de sa valeur d'usage est la disponibilité. Celle-ci, comme toute valeur d'usage de la force de travail, n'a pas de valeur et n'est pas payée, cependant l'ouvrier doit reproduire cette force de travail qui a cette valeur d'usage pour le capital.

« En revendiquant un revenu minimum garanti égal au SMIC pour l'ensemble des chômeurs, une telle stratégie se fonde sur une autre mutation essentielle du procès de travail : la dissociation croissante entre le revenu d'un individu et son activité productrice [la première était l'expulsion hors de l'entreprise d'une fraction énorme de travailleurs, *nda*]. La richesse produite aujourd'hui par la société ne résulte pas d'une somme de travail individuel mais bien d'une organisation sociale et technologique complexe au sein de laquelle le travail direct est minoritaire. L'automation, l'informatisation ont définitivement détruit le vieux mythe ouvrier du "producteur" payé en fonction de sa productivité. Le "produit national brut" des économistes ne cesse de croître pour un nombre d'heures de travail de plus en plus faible.

« Le précaire concrétise cette évolution puisqu'il représente une force de travail indispensable à la production dont le revenu dépend non pas de son travail concret (quelques heures dans une semaine, quelques mois dans une année), mais bien de sa disponibilité face aux besoins des employeurs. D'où la prolifération des institutions versant aux précaires un revenu social complémentaire des maigres salaires qu'ils touchent à l'occasion de leur mission dans les entreprises.

« On retrouve là encore l'hétérogénéité qui caractérisait les mécanismes de régulation du bassin d'emploi. La complexité du système vise ici à masquer son rôle de distributeur d'un salaire social par le biais d'une assurance aux pauvres. Car l'ampleur de ces mutations de la gestion de la force de travail n'a d'égal que celle de la pression idéologique qui l'accompagne. Il n'y a pas de travailleurs précaires mais seulement un stock de "chômeurs" dont les médias diffusent quasi chaque semaine les plus infimes variations statistiques.

« Il n'y a pas de jeunes prolétaires aux revenus insuffisants, mais de "nouveaux pauvres" donnant lieu aux coups médiatiques les plus émouvants. Ce ne sont plus les institutions nationales vouées aux transferts sociaux, mais ATD quart-monde, le Secours catholique et autres institutions caritatives qui se voient confier la distribution d'une part croissante des revenus sociaux ainsi travestis en "allocations aux plus démunis".

« C'est cet intense pillonage idéologique de la pauvreté qui a gangréné les premiers syndicats de précaires – transformés à coups de subventions en centres d'assistance aux marginaux de la société – et qui exclut quasi automatiquement tout mouvement centré sur les précaires-chômeurs du rapport capital-travail classique.

« La stratégie centrée sur le revenu vise donc à remettre à jour le véritable terrain du salaire social susceptible d'une part de mobiliser l'ensemble des précaires comme force de travail spécifique et d'autre part d'intégrer leurs revendications dans celles de la classe ouvrière traditionnelle » (*Cash, journal des chômeurs et des précaires*, décembre 1987).

La lutte sur les minima sociaux, sur le « revenu garanti », sur le « salaire social » (la terminologie a peu d'importance) centre la lutte des chômeurs et précaires à l'intérieur du rapport entre capital et travail, à l'intérieur, malgré les apparences, de la vente de la force de travail. àce moment-là, c'est évident, le « revenu garanti » devient comme salaire un mode d'engagement de la force de travail dans la valorisation du capital et peut même, comme on va le voir, permettre les formes les plus sauvages d'exploitation. On

est là dans le cadre « classique » de la lutte sur le salaire, et la revendication du « revenu garanti » ne peut être critiquée sur cette base. Quand un article du *Monde libertaire* (16 avril 1998), intitulé « Du revenu garanti comme autorégulation du capital et gestion des contradictions de classe », critique cette revendication en y opposant la « réquisition de richesses », le squat, etc., la critique passe totalement à côté de la plaque. Pourquoi ne pas demander à tous les salariés, au lieu d'aller se vendre, d'aller « réquisitionner les richesses », pourquoi ne pas demander au prolétariat de faire la révolution ? Bien sûr que « loin d'abolir le salariat le revenu garanti le renforce » (contrairement à ce qu'écrivaient les opéraïstes au début des années soixante-dix), de la même façon la lutte pour un meilleur salaire n'a jamais aboli le salariat. Doit-on pour autant ne pas lutter pour un meilleur salaire, même si par là même on reconnaît le salariat et notre dépendance vis-à-vis du capital ? Montrer toutes les limites de la lutte salariale, que ce soit sous sa forme « classique » ou sous celle du « revenu garanti », montrer que le contenu et l'aboutissement de la lutte de classe du prolétariat ne peut être que l'abolition du capital et donc du salariat, qui en est le rapport social fondamental, ne condamne pas pour autant la lutte pour le salaire comme activité contre-révolutionnaire.

« Je pense avoir montré que ses luttes [de la classe ouvrière, *nda*]pour des salaires normaux sont des incidents inséparables du système du salariat dans son ensemble, que dans 99 cas sur 100 ses efforts pour relever les salaires ne sont que des tentatives pour maintenir la valeur donnée du travail, et que la nécessité d'en disputer le prix avec le capitaliste est en connexion avec la condition qui l'oblige à se vendre elle-même comme une marchandise. [...] En même temps, et tout à fait en dehors de l'asservissement général qu'implique le régime du salariat, les ouvriers ne doivent pas s'exagérer le résultat final de cette lutte quotidienne. Ils ne doivent pas oublier qu'ils luttent contre les effets et non contre les causes de ces effets, qu'ils ne peuvent que retenir le mouvement descendant, mais non en changer la direction » (Marx, *Salaire, prix et profit*, p. 73). La critique du « revenu garanti » ne doit pas être hypnotisée par son objet particulier, mais être menée comme critique du rapport salarial, en en précisant évidemment les formes spécifiques induites par le « revenu garanti ».

Il ne faut pas confondre la lutte sur le relèvement des minima sociaux en combattant le cas par cas (ce qui est une forme de lutte salariale, cf.les conventions collectives), en combattant toutes ses formes d'« aides aux plus défavorisés », avec la promotion de cette « réforme » comme résolvant le problème du chômage ou de la précarité alors qu'elle ne fait que les réguler, les étendre et permettre un renforcement de l'exploitation. C'est une lutte sur les « effets » et non sur les « causes », prise, qui plus est, dans des modalités de renforcement de l'exploitation. Mais tant que la classe ouvrière est contrainte de se vendre elle-même, c'est-à-dire tant qu'elle est classe ouvrière, elle ne peut que lutter et négocier, avec le capitaliste ou l'État, sur la valeur de sa force de travail. Même si, comme nous le verrons plus loin, il y eut dans la lutte des chômeurs quelques tentatives, quelques amorces montrant la nécessité de sortir de ce dilemme, il est vain de les opposer comme une stratégie alternative à la lutte sur les minima sociaux ou le niveau du « revenu garanti ».

c) Le revenu garanti : un projet de société

Le nœud du problème de la revendication du « revenu garanti » réside dans le fait que la revendication à propos de la valeur d'échange de la force de travail est amenée à mettre en avant sa valeur d'usage pour le capital. En effet, la revendication sur la base de la valeur d'échange est prise dans la contradiction suivante : je dois me reproduire chaque jour, chaque semaine ; je ne suis pas mis en activité par le capital chaque jour, chaque semaine. Le salaire apparaît donc comme composé en majorité d'une « réappropriation de la richesse accumulée comme capital » et, en contrepartie, l'activité de la force de travail individuelle apparaît comme activité d'un « travail socialisé ». D'où le fait que la revendication du

« revenu garanti » est amenée à dépasser le niveau d'une revendication sur la valeur d'échange de la force de travail ; elle devient nécessairement une idéologie, dont nous avons vu les fondements dans la forme salariale elle-même au début de cette partie sur le « revenu garanti ». Par idéologie nous entendons les formes immédiates de la réification, dans lesquelles les acteurs de la société capitaliste « se sentent à l'aise ».

Le chômeur-précaire n'est pas celui qui ne travaille pas, il est un travailleur doté d'une nouvelle qualification, la qualification de la mobilité. C'est la reproduction de cette qualification qui entre dans la valeur de la force de travail (un peu comme le travail complexe par rapport au travail simple), mais comme pour n'importe quel salaire c'est la valeur d'usage de cette force de travail qui apparaît comme payée, c'est la base de toute l'idéologie du salariat qui prend dans le cas de cette valeur d'usage spécifique un contenu particulier.

Ce contenu particulier, c'est le revenu garanti comme paiement d'une force de travail sociale. « De par son caractère de plus en plus social, le travail s'identifie de moins en moins à l'emploi, à l'évaluation entrepreneuriale du travail individuel direct. Travailler c'est aussi et avant tout produire du lien social, de la coopération, en s'informant, en communiquant, en échangeant avec d'autres, en circulant continûment au-dedans comme au-dehors de l'entreprise, en mobilisant savoirs et connaissances personnelles, acquises par soi-même ou avec d'autres [...]. Cette nouvelle nature du travail est incompatible avec les normes d'évaluation et la contrainte au travail imposées par le salariat. Car ce travail-là porte avec lui de nouvelles formes sociales de mobilité et d'engagement. Il nous amène à considérer la circulation et la coopération dans le travail comme des conditions de la production et à faire reconnaître les dimensions intellectuelles, culturelles, langagières... qui fondent la "personnalité vivante" (Marx) des individus comme autant de "forces sociales productives". C'est pourquoi, érigé sur les décombres du fordisme, décembre 1995-décembre 1997 peut se comprendre comme la montée en puissance d'une double exigence sociale : comme expression politique d'une nouvelle centralité du travail fondée sur la coopération et l'autonomie des individus dans le travail ; comme droit légitime pour tout un chacun d'être payé de sa "puissance créatrice", de son "individualité sociale", comme le résultat d'un travail immédiatement social. En cela, le "mouvement des chômeurs" est une Première. Ouvertement, il dessine les contours d'une émancipation progressive de la force de travail de la dynamique du capital. La revendication d'un revenu garanti à toute personne en âge de travailler illustre pour partie ce phénomène » (Patrick Dieuaide, « Vers une force de travail sociale » *in Occupation*, supplément encarté dans *Les Inrockuptibles,* janvier 1998). En affirmant le caractère immédiatement social du travail comme une réalité dans le travail lui-même face au capital et qui plus est comme la capacité pour la force de travail de s'émanciper de la « domination capitaliste », le « revenu garanti », comme idéologie dans laquelle se meut la lutte revendicative, se présente comme l'abolition de l'exploitation *dans le salaire*, dans la vente de la force de travail.

L'idéologie du revenu garanti n'est pas seulement « fausse » dans sa conception de l'immédiateté sociale du travail. « Fausse » en ce sens que les forces sociales du travail, qu'elle pose comme des catégories inhérentes au travail en lui-même, n'existent que dans le procès de production, quand le travail a cessé d'appartenir au travailleur, c'est-à-dire qu'elles n'existent qu'objectivées dans le capital. L'erreur est surtout l'expression de l'action dans un monde renversé, celui où le « lien social », la coopération, l'information, la communication, les échanges *réapparaissent* comme le fait du travail dans la mesure même où ses forces sociales sont objectivées dans le capital. « Tous les progrès de la civilisation, c'est-à-dire toute augmentation des forces productives sociales ou, si l'on veut, des forces productives du travail lui-même, n'enrichissent pas l'ouvrier, mais le capitaliste, et ce au même titre que les résultats de la science, des découvertes, de la division et de la combinaison du travail, de l'aménagement des moyens de communication, de l'action du marché mondial ou de l'emploi des machines. Tout cela augmente uniquement la force productive du capital, et puisque le capital se trouve en opposition avec l'ouvrier, tout cela ne fait qu'accroître sa domination matérielle sur le travail. La conversion du travail (activité vivante et efficiente) en capital résulte directement de l'échange entre le capitaliste et le travail qui confère au capitaliste le droit de propriété sur le produit du travail (le commandement sur le travail). Mais cette

conversion se réalise seulement dans le procès de production.

« Il est donc absurde de se demander si le capital est productif ou ne l'est pas. Le travail lui-même n'est productif que s'il est recueilli au sein du capital qui constitue la base de la production dont le capitaliste est le commandant. La productivité du travail devient force productive du capital [...]. Le travail n'est pas productif s'il existe pour le travailleur lui-même en opposition au capital, s'il a une existence immédiate extérieure au capital. Il n'est pas productif comme activité directe du travailleur parce qu'il n'aboutit alors qu'à la circulation simple où les transformations ont un caractère purement formel. Certains prétendent que la force productive attribuée au capital est une simple transposition de la force productive du travail ; mais ils oublient que le capital est précisément cette transposition, et que le travail salarié implique le capital de sorte qu'il est, lui aussi, transsubstantiation, c'est-à-dire une activité qui semble étrangère à l'ouvrier » (Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, t. 1, pp. 255-256). Quand nous disons que ces forces sociales réapparaissentcomme le fait du travail, comme lui appartenant, c'est que la transposition dont parle Marx va de soi à partir du moment où, dans le premier moment de l'échange, les travailleurs ont cédé au capitaliste l'usage de leur force de travail et donc d'eux-mêmes ; en tant qu'ils coopèrent, ils ne sont qu'un mode particulier d'existence du capital. Par ce premier moment de l'échange, le travail vivant (la valeur d'usage de la force de travail achetée par le capital) est devenu activité du capital ; cette transposition se donne comme l'activité même du travailleur collectif devenu mode d'existence du capital. Elle disparaît au fur et à mesure qu'elle s'accomplit. C'est bien alors dans ce monde renversé, où le capital comme rapport social ne se laisse plus voir que comme activité du travail, que nous évoluons.

Ce qui fait du capital une contradiction en procès apparaît comme une contradiction opposant d'une part un travail de plus en plus social *en lui-même* face au capital et d'autre part le capital réduit à l'« évaluation entrepreneuriale du travail direct ». En fait, on a alors supprimé l'exploitation comme contenu du rapport entre travail et capital, et cela d'un double point de vue. Tout d'abord, ce que le capital paie, ce n'est plus la valeur d'échange de la force de travail mais sa valeur d'usage (l'idéologie du revenu garanti considère l'immédiateté sociale du travail comme une caractéristique du travail que le capital devrait payer) ; ensuite, les forces sociales du travail n'existeraient plus seulement dans leur procès d'objectivation, comme transposition (et le travail comme dépossession), mais seraient une qualité inhérente au travail se faisant ainsi valoir vis-à-vis du capital. On aurait ainsi évacué l'exploitation du premier et du deuxième moment de l'échange entre le travail et le capital et donc toute contradiction. On tiendrait là une revendication qui réconcilierait le travail et le capital à travers « une émancipation progressive de la force de travail de la dynamique du capital » (P. Dieuaide, *ibid.*), une sorte de glissement inéluctable dans lequel le capital se dépasserait lui-même. Avec l'idéologie du revenu garanti, ce qui porte l'abolition du salariat devient la base d'un marchandage *dans le salariat*... La mise en œuvre par le capital d'un travail de plus en plus immédiatement social n'est pas un processus graduel conférant progressivement l'hégémonie sociale au travail sur le capital, c'est bien plutôt la force qui peut faire exploser le capital comme rapport social, *parce qu'il est rapport d'exploitation*. Cette mise en œuvre exacerbe l'exploitation, la porte à son paroxysme, au point où le prolétariat contre le capital, loin de se faire valoir comme concentrant en lui l'ensemble de la « créativité sociale », s'abolit lui-même. Alors, il n'est plus question de revenu, garanti ou pas, plus question de « se prémunir contre les aléas de la conjoncture du capital » (*ibid.*).

Prosaïquement, comme pratique d'organisation sociale, l'idéologie du « revenu garanti » rabat ce qui dans la lutte des chômeurs porte l'abolition du salariat sur une nouvelle forme du salariat. Le salaire en tant que forme mystifiée de la valeur de la force de travail se présente toujours comme paiement du travail. Le revenu garanti, lui qui se veut prix de la *valeur d'usage* du travail, se coule sans peine dans cette mystification inhérente à la forme salaire du paiement de la force de travail. Lorsque cette idéologie est poussée au bout, elle abandonne rapidement ses grands airs « révolutionnaires » et ne se présente plus que comme « un progrès de la protection sociale » (Yann Moulier Boutang, « Un nouveau New Deal est en marche », *in Occupation*, *ibid.*). Les foules peuvent être satisfaites, les chômeurs et les précaires rassurés, ainsi que toute la classe ouvrière, Yann Moulier nous l'annonce : « Le libéralisme des années quatre-vingt

a été touché à mort dans son dernier sanctuaire : la fausse évidence qu'il n'y avait rien à attendre de la politique, d'un progrès ultérieur de la protection sociale et que l'on était réduit à négocier dans les dix prochaines années le rognement continuel des niveaux de bien-être social. [...] Ce que nous entendons souligner ici c'est que la revendication d'un revenu universel de citoyenneté devient désormais le terrain central autour duquel devront désormais tourner tant la reconstruction d'un système de protection sociale dans une économie du travail intermittent, d'un travail omniprésent mais poreux et largement invisible à travers les lunettes du vieux salariat, que la redéfinition constitutionnelle de l'activité humaine, des sources réelles de la productivité, de l'invention, de la création de richesse sociale, du temps de travail et du statut légal de l'emploi » (*ibid.*).

Ce « nouveau New Deal », comme son illustre prédécesseur, se veut relance de l'accumulation par la consommation. L'emploi, dans ce monde de l'apparence qui est celui du keynésianisme, dépend de la demande effective et non de la capacité du capital à extraire le maximum de surtravail de la force de travail employée. Or la demande effective dépend des salaires, et les salaires de l'emploi.

De l'emploi « il n'y en a plus », donc le keynésianisme tourne en rond, tel est le diagnostic de Yann Moulier. Pour sortir de ce cercle vicieux, il effectue cette avancée théorique fondamentale : « La demande effective ne dépend pas des salaires, mais des revenus. C'est pourquoi seul le revenu garanti est un facteur de création d'emplois normaux » (*ibid.*). N'étant plus lié à un emploi particulier, le « revenu garanti » ne peut plus être considéré comme un salaire, sa déconnexion de l'emploi permet de sortir du cercle vicieux, de relancer la demande effective et donc l'emploi. « Il s'agit là d'une révolution tranquille », conclut l'auteur, qui propose pour financer ce revenu universel un emprunt gagé sur l'euro. Nous voilà vraiment tranquilles. L'importance de la vision keynésienne de la relation entre salaires et accumulation réside dans le fait qu'elle est la théorie (susceptible d'être reconnue par les deux parties) de la pratique quotidienne de la fixation conflictuelle de la valeur de la force de travail. Elle justifie, dans le cadre de la reproduction des rapports sociaux capitalistes et *pour ces rapports sociaux*, les résultats du conflit entre la classe ouvrière et la classe capitaliste par lequel s'établit la valeur de la force de travail. Pour les acteurs de ce conflit, ouvriers et capitalistes, elle est la justification *commune* de leur action et la propre compréhension qu'ils en ont. Le « revenu garanti », en entrant dans ce cadre de relations entre salaires et accumulation du capital, nécessite la formation de nouveaux organismes de représentation ouvrière dans la reproduction du capital. Les « associations de chômeurs », principalement AC!, fortes et fières de leur reconnaissance officielle, sont en passe de devenir ces organismes de représentation et de négociation de la valeur de la force de travail associant salaire direct et des formes diverses de « revenu garanti ». La forme association n'est pas neutre, elle rompt la relation étroite entre emploi et salaire à laquelle est liée le syndicat qui, même de branche, demeure professionnel.

L'idéologie keynésienne qui accompagne le revenu minimum, même en se proclamant la reconnaissance du caractère social, collectif, de la création de richesses, reconnaît en fait que l'essentiel de cette revendication tient à la valeur d'échange de la force de travail. Toutes les formes idéologiques de cette revendication sont liées à la nature même de cette valeur d'échange, aux modalités de sa fixation comme reproduction d'une force de travail intermittente, donc s'opposant à elle-même non comme son propre renouvellement dans son usure, mais comme appropriation de « richesse sociale » créée en dehors d'elle.

d) Le revenu garanti : abolition du mode de production capitaliste

Le travailleur social contre le capital

Il existe une version idéologique « hard » du revenu minimum cherchant à dépasser ce dilemme

(sortir du paiement de la force de travail), version dans laquelle cette revendication contiendrait à terme l'abolition du mode de production capitaliste. « Le salaire social garanti, c'est le début d'une juste redistribution de nos richesses » (*Cash*, *ibid.*), cependant cette vision de la rétribution de la reproduction de la force de travail précaire est toujours induite par les caractéristiques mêmes de cette valeur d'échange et suppose que l'abolition du capital est déjà donnée dans le capital comme l'existence dès aujourd'hui d'un travail immédiatement social. Un tract de la CNT (union départementale du Val-de-Marne) distribué pour la manifestation du 7 mars 1998 fait écho à cette déclaration de 1987 : « Pour la CNT, la réduction du temps de travail s'entend comme élément de la répartition des richesses éhontément accumulées par le capital. [...] Le capital, avec la complicité des États, tente de spolier définitivement le monde du travail. » Déjà, en 1973, dans une brochure intitulée les *Ouvriers contre l'État, refus du travail*(publiée par *Matériaux pour l'intervention*), Negri faisait la différence entre la lutte pourle salaire et la lutte surle salaire, la seconde coupait court à tout réformisme en ce qu'elle était « une lutte pour l'appropriation de la richesse sociale » (p. 93). Les forces productives et l'accumulation de « richesses » attribuées au capital sont ici une simple transposition de la force productive du travail. Toute l'idéologie du « revenu garanti » consiste à revendiquer que le capital se reconnaisse comme tel, comme cette transposition déjà le capital est, la plupart du temps, réduit à la finance et aux « tondeurs de coupons ». Le capital n'est précisément cette transposition, cette inversion, que dans sa relation avec le travail salarié, qui est *lui aussi* transsubstantiation, c'est-à-dire une activité étrangère à l'ouvrier, ce que ne peuvent reconnaître ceux qui voudraient que le « monde du travail » se réapproprie son monde. Le capital ne peut être reconnu dans sa spécificité propre, comme un rapport de production réfléchi en lui-même, il n'est vu que dans sa substance matérielle comme accumulation de « richesses » etcorollairement comme contrainte extérieure face au travail salarié. L'idéologie du « revenu garanti » reconnaît, dans le capital, le capitaliste « accapareur » comme une personne mais non comme le capital existant pour soi, du fait même qu'il est ce procès de transposition du travail, lui-même activité étrangèreà l'ouvrier.

En fait, dans cette problématique, il suffit de mettre le revenu ou le salaire en accord avec ce qu'est déjà le travail. « Dans un cycle de développement capitaliste, où il apparaît de plus en plus clairement que si le salaire doit à tout prix être lié à la productivité, celle-ci tend à être comprise comme productivité moyenne nationale, et non comme celle de chaque travail en soi ; à partir de ce niveau d'acceptation capitaliste du travail comme travail social, s'ouvre et s'est ouvert pour la classe ouvrière un énorme espace politique d'intervention, pour la recomposition et la massification d'objectifs qui se retournent contre le plan du développement : augmentations égales pour tous, tous les objectifs sur les salaires et les horaires résumés par le salaire politique, c'est-à-dire, en fin de compte, la possibilité de renverser le travail abstrait contre le développement du capital, dans un salaire dégagé de la productivité » (Negri, brochure citée, p. 75). Cependant, la perspective du salaire politique semble aller plus loin que la simple mise en adéquation du salaire avec le travail devenu travail social. Il s'agit de renverser le salaire social comme fonctionnement de la classe dans la reproduction du capital, dont la conflictualité ouvrière fait partie (ce que Negri appelle le « plan »), en salaire politique comme initiative ouvrière contre le plan. Le salaire politique ne serait alors, en tant qu'initiative ouvrière, ni un programme contre la pauvreté, ni un minimum pour les chômeurs, c'est un revenu pour tous, pour ceux qui travaillent comme pour ceux qui ne travaillent pas. « Cela signifie récupérer concrètement l'autonomie, et ainsi ouvrir une lutte sans trêve contre le plan, d'une manière qui ne peut plus être programmée par le capital ; cela signifie donc utiliser le coût du développement entièrement contre le développement. Salaire politique non pas pour abandonner l'usine, mais pour ouvrir des luttes nouvelles, afin de se garantir de toutes les possibilités de chantage, salaire politique contre l'usage de la division chômeurs-travailleurs, salaire politique contre l'usage capitaliste du sous-développement, salaire politique comme coût ouvrier à imposer au développement, coût d'autant plus élevé que la force dont on dispose est grande ; coût monétaire et coût politique de la recomposition de classe. Salaire détaché de la productivité, droit au revenu, mais dans un projet qui ne s'arrête pas aux portes de l'usine, qui parcourt tout le tissu social : de la maison aux transports, jusqu'à l'ensemble de la richesse sociale. Mais ici s'arrête l'usage du salaire politique comme arme. Il s'arrête à la crise, au blocage du plan, à la fin du développement. [...] Le mot d'ordre de salaire politique ne nous amène pas plus loin que

dans l'antichambre de la destruction du salaire, et à partir de là, tout reste à faire. » Ce dernier point est essentiel dans la revendication du salaire politique au début des années soixante-dix, point qui a été le plus souvent laissé de côté par les épigones des théoriciens de l'autonomie ouvrière. Le salaire politique n'est pas en lui-même chez Negri l'immédiateté sociale du travail et la transformation de la richesse en richesse sociale, il est une sorte de programme minimum par lequel l'autonomie ouvrière est posée comme contenu de la lutte contre le capital ; à partir de là peut alors être entreprise l'abolition du salariat.

Cependant Negri échoue à articuler l'abolition du salariat à partir du salaire politique, échoue ou y réussit trop bien. Il échoue dans la formalisation de l'étape suivant le salaire politique, étape définie comme celle de l'organisation, c'est-à-dire de la capacité que se donnerait la classe ouvrière de récolter les fruits de la lutte sur le salaire politique. L'étape suivante n'est en fin de compte que le salaire politique organisé, que son achèvement. Negri se rend compte du problème qu'il y a à poser le salaire politique comme abolition du salariat, s'il ne peut le dépasser, c'est qu'il reste dans une problématique de l'ancien cycle de luttes. Une problématique pour laquelle la révolution demeure affirmation de ce qu'est déjà la classe dans le mode de production capitaliste. Le salaire politique comme « voie révolutionnaire » est d'emblée inscrit dans cette problématique de l'affirmation de la classe. En effet son point de départ, c'est toujours ce que serait en elle-même devenue l'activité de la classe comme activité sociale, positivité révolutionnaire donnée en soi face au capital, et non contradictoirement, positivité à faire-valoir dans ce mode de production pour le faire éclater. Et Negri nous donne la marche à suivre pour la classe ouvrière afin de mener à bien ce faire valoir social dans le capital. C'est ce que dans *Marx au-delà de Marx*, il appelle l'« autovalorisation ouvrière ». Si nous nous attardons sur la problématique opéraïste du salaire politique, c'est que nous avons là, « malgré son âge », la forme théoriquement la plus élaborée du revenu garanti, celle qui nous permet le mieux d'en saisir tous les tenants et aboutissants en tant que théorie « révolutionnaire » *et comme* « nouveau New Deal » ; la filiation de la « théorie révolutionnaire » au « nouveau New Deal » n'est pas le fruit du hasard ou de la dérive de certains théoriciens vieillissants comme Yann Moulier ou Negri lui-même.

Le salaire : appropriation de la richesse sociale

Tout part, si l'on s'en tient à l'analyse du discours théorique (en fait il faut toujours avoir en tête la reconstruction de ce discours théorique dans les pratiques de la fin de l'ancien cycle de luttes, dans ses impasses comme révolution partant de l'affirmation de la classe), de la conception « subjectiviste » de la valeur du travail nécessaire. Le salaire : « cette masse de travail nécessaire dont le capital doit fixer la valeur à tout prix, – et qui est au contraire mobile, variable, qui n'est pas une détermination finale de l'échange, mais une résultante de la lutte de classe, quand elle ne réussit pas à être dictature de la classe ouvrière et prolétaire » (Negri, *op. cit.*, L'Harmattan, p. 233). Negri s'autorise ici plusieurs « facilités théoriques ». Premièrement, sur la valeur variable : si la valeur du travail nécessaire correspondant à la fraction du capital qui s'échange contre la force de travail peut être qualifiée de capital variable, ce n'est pas du fait de la valeur d'échange de la force de travail, c'est du fait de sa valeur d'usage, c'est-à-dire le travail vivant entrant dans le procès de production. Par là, elle reproduit son propre équivalent et de plus un excédent, il s'ensuit que c'est cette partie du capital qui se transforme sans cesse de grandeur constante en grandeur variable, et non pas la valeur de la force de travail pour l'ouvrier. Deuxièmement, Negri rappelle quelques lignes auparavant que « le marché du travail est régi par d'autres lois que celles du marché des denrées par exemple » (Marx, *Fondements*, t. 2, p. 11), mais il ne mentionne pas cette spécificité : « La population relative – et non absolue – représente ici l'essentiel » (*ibid.*). Or nous savons qu'en ce qui concerne sa loi de population le capital agit des deux côtés : l'offre et la demande (augmentation de la composition organique : le capital crée et abolit sans cesse le travail nécessaire), c'est là la spécificité en question, et elle laisse peu de place à l'« autovalorisation ouvrière ». Troisièmement, cette masse de travail nécessaire est

une résultante de la lutte de classe. Cela est tout d'abord exact : la valeur de la force de travail n'est pas une grandeur fixe si l'on compare divers pays et diverses époques ; la question se résout en celle du rapport de forces entre le capital et le travail. Cela n'empêche que ce rapport de forces agit, comme n'importe quel rapport de forces sur le marché, dans les limites de la valeur de la marchandise, ce que Marx rappelle fortement aux syndicalistes dans *Salaire, prix et profit*.

Il faut s'arrêter un moment sur la fixation de la valeur de la force de travail et donc du salaire, afin qu'il soit clair que, quel que soit le rapport de forces, le salaire ne peut en aucune façon être le vecteur pour le prolétariat de la « réappropriation de la richesse sociale », le vecteur de l'abolition du rapport d'exploitation. Le salaire ne peut être sa propre abolition. Ce point essentiel est à la base de toute critique des idéologies du « revenu garanti » et ce, sous leurs formes les plus radicales.

« La résistance périodiquement exercée de la part de l'ouvrier contre la réduction des salaires et *les efforts qu'il entreprend périodiquement pour obtenir des augmentations de salaires sont inséparablement liés au système du salariat* et sont provoqués par le fait même que le travail est assimilé aux marchandises et soumis par conséquent aux lois qui règlent le mouvement général des prix. [...] Il s'agit de savoir jusqu'à quel point, au cours de la lutte continuelle entre le capital et le travail, celui-ci a une chance de l'emporter. Je pourrais répondre de façon générale et vous dire que le prix du marché du travail, de même que celui de toutes les autres marchandises, s'adaptera à la longue à sa valeur ; que, par conséquent, en dépit de toute hausse et de toute baisse, et quoi que fasse l'ouvrier, il ne recevra finalement en moyenne que la valeur de son travail, qui se résout dans la valeur de sa force de travail... » (Marx, *op. cit.*, p. 67). Après avoir posé cette loi générale, Marx passe à l'étape suivante de son raisonnement : nous sommes bien capables de fixer les salaires minimaux, mais pas les salaires maximaux, ce qui à première vue semble anihiler la démonstration précédente. En effet, il déclare alors : « La chose se réduit à la question du rapport de forces des combattants ».

Mais nous sommes *dans* le système du salariat et le rapport de forces joue dans un cadre prédéterminé qui est celui des lois d'accumulation du capital. Marx délimite alors le rapport de forces : « Quant aux limites de la valeur du travail, leur fixation dépend toujours en fait de l'offre et de la demande, j'entends par là la demande de travail de la part des capitalistes et l'offre de travail faite par les ouvriers » (*ibid.*, p. 70). Nous savons par ailleurs qu'une fois la surpopulation relative devenue le pivot sur lequel tourne la loi de l'offre et de la demande de travail, ces deux fonctions « cessent d'être des mouvements partant de deux côtés opposés, celui du capital et celui de la force de travail. Le capital agit des deux côtés à la fois. Si son accumulation augmente la demande de bras, elle en augmente aussi l'offre en fabriquant des surnuméraires. Ses dés sont pipés. Dans ces conditions, la loi de l'offre et de la demande de travail consacre le despotisme du capital. » (Marx, *le Capital,* Livre I, t. 3, p. 83) L'alliance des ouvriers entre occupés et non-occupés ne peut que marginalement contrecarrer cette loi, comme historiquement l'expérience ouvrière l'a montré, en sens inverse également, l'organisation légale de la surabondance de main-d'œuvre n'a que des effets à court terme (loi sur la colonisation aux États-Unis).

Dans les pays de « vieille civilisation », là où le capital domine entièrement le processus de la production, l'accumulation du capital et la surpopulation relative – devenue le pivot de l'offre et de la demande de force de travail –, règlent le rapport entre les deux. « Prenons, par exemple, la hausse des salaires des ouvriers agricoles en Angleterre de 1849 à 1859. Quelle en fut la conséquence ? Les cultivateurs n'ont pas pu élever la valeur du blé, pas même son prix sur le marché. Il leur fallut, au contraire, en accepter la baisse. Mais pendant ces onze années, ils introduisirent des machines de toutes sortes, appliquèrent des méthodes scientifiques nouvelles, convertirent une partie des terres arables en pâturages, augmentèrent l'étendue des fermes et, du même coup, le volume de la production ; par ces moyens et par d'autres encore, ayant diminué la demande du travail par l'augmentation de sa force productive, ils créèrent de nouveau un excédent relatif de la population des ouvriers agricoles. Telle est la méthode générale suivant laquelle s'accomplissent plus ou moins rapidement dans les vieux pays aux assises solides les réactions du capital contre les augmentations de salaires » (Marx, *Salaire, prix et profit*, p. 71). Le

salaire ne va jamais au-delà du salaire, il n'est pas, quelle que soit la combativité ouvrière, réappropriation de la richesse sociale. Que le salaire soit bon ou mauvais, le système du travail salarié est un système d'esclavage qui ne permet pour l'ouvrier d'autre échappatoire que son abolition. Fonder une dynamique de libération sociale sur le salaire, c'est fonder la liberté sur l'esclavage.

Le salaire, valeur de la force de travail, ne peut se muer en réappropriation de la richesse sociale, car on évolue alors sur une double définition du salaire : valeur de la force de travail revendiquant l'« intégralité du produit du travail ». La mystification de la forme salaire (prix du travail) est posée comme la réalité tout en réclamant la reproduction de la force de travail. Il est vrai qu'à partir du salaire ou du revenu on ne peut envisager que la *réappropriation* de la richesse sociale (flou merveilleux de cette expression). On ne considère les rapports de production capitalistes que comme des rapports de distribution, l'exploitation comme un partage injuste des richesses, les classes sociales comme le rapport entre riches et pauvres (nous analyserons par ailleurs plus longuement ce thème de la « réappropriation »). On est en pleine fantasmagorie. Mais fantasmagorie, on ne le redira jamais assez, dans laquelle nous évoluons quotidiennement.

Quatrièmement, Negri nous présente la prise du pouvoir par le prolétariat comme aboutissement possible de cette conception de la lutte salariale, de la lutte sur le revenu. Là, c'est chez un autre opéraïste qu'il faut aller chercher quelques éclaircissements. Dans *Ouvriers et Capital* (Éd. Christian Bourgois), Mario Tronti livre un exemple historique de cette « dictature prolétarienne » : les luttes ouvrières aux États-Unis à la fin des années trente et au début de la guerre. « On arrive à la guerre avec un rapport de forces penchant violemment en faveur des ouvriers. Cela ne s'était jamais produit, mais cette fois-ci c'était devenu possible : la résolution de la crise avait donné le pouvoir aux ouvriers, elle l'avait enlevé aux capitalistes. Le mouvement suivant, les revendications qui s'imposaient sont alors eux aussi logiques et cohérents. Non plus l'antique mot d'ordre socialiste de la lutte contre la guerre, mais la revendication de classe la plus moderne et la plus subversive que l'on ait pu concevoir alors : la participation ouvrière aux profits de guerre ! [...] C'est là l'épisode emblématique d'une histoire encore actuelle ; il montre qu'il n'est pas vrai qu'une classe domine toujours l'autre, que l'autre soit toujours dominée ; tour à tour, selon le rapport de forces mutuel, la puissance de l'une l'emporte sur la puissance de l'autre, et ce, indépendamment des formes de pouvoir institutionnelles et du signe et du nom sous lesquels la structure formelle de la société se présente extérieurement, qu'elle s'appelle capitaliste ou socialiste selon l'antique langage qui resurgit depuis les origines de notre science » (*op. cit.*, pp. 354-355). On peut rester bouche bée devant de telles affirmations, mais Negri dans *Marx au-delà de Marx* nous construit théoriquement cette possibilité que Tronti repère historiquement.

Les illusions de la distribution

L'essentiel n'est pas dans l'aberration que représentent de telles considérations, mais dans le fait qu'elles sont les expressions idéologiques, qu'elles formalisent des tendances et des pratiques réelles de la lutte de classe. Nous avons là la redistribution ou le partage des richesses, l'appropriation de la richesse sociale, le revenu garanti dans leur extrême aboutissement. Les formes de la distribution sont autonomisées comme objet de la lutte de classe, au point que la possibilité d'action sur elles apparaît comme totalement libre et que leur bouleversement entraînerait, de par la liberté de cette action même, celui des rapports de production. On pense alors avoir brisé, dans la lutte sur le salaire ou le revenu, la « sujétion économique ». Un tel point de vue est naturel dans la société capitaliste et se trouve en outre conforté par les formes socialisées du salaire. « Aux yeux de l'individu, la distribution apparaît tout naturellement comme une loi sociale qui fixe sa position au sein de la production, c'est-à-dire le cadre dans lequel il produit : elle précède donc la production. L'individu n'a ni capital ni propriété foncière de par sa naissance : en venant au monde, il est voué au travail salarié par la division sociale. En réalité cela tient à ce que le capital et la rente foncière sont des facteurs indépendants au sein de la production » (Marx,

Fondements..., t. 1, pp. 24-25). Dans les formes socialisées du salariat et plus encore quand dans une lutte l'enjeu consiste à définir le travail salarié par rapport au chômage, c'est pour l'ensemble de la société qu'il peut apparaître que la distribution précède la production. « En fait, les rapports et modes de distribution sont tout bonnement l'envers des agents de la production : l'individu qui contribue à la production par son travail salarié participe sous le mode du salaire à la distribution des produits créés dans la production. La structure de la distribution est entièrement déterminée par celle de la production » (*ibid.*). On ne peut autonomiser les formes de la distribution, agir sur elles comme si elles n'avaient pour loi propre que le rapport de forces, comme si, en cela, elles étaient le lieu de la liberté par rapport à l'« économie ». Il ne s'agirait que de modifier ce rapport de forces par et dans une activité libre, subjective, débarrassée des lois de l'économie. En fait, quand on veut faire l'ange on fait toujours la bête, on ne fait qu'accepter ces lois en totalité, les confirmer. En érigeant la distribution en pôle absolu de la société, c'est-à-dire celui qui en détermine toutes les divisions et les luttes, on se condamne à en accepter toutes les lois, car on n'a pris que l'« envers de la production » pour l'ensemble des rapports sociaux capitalistes. On en demeurera alors à la « richesse » sous sa forme matérielle, que l'on jugera selon sa plus ou moins grande « utilité » ; cette « richesse » en tant que rapport social, marchandise-capital, s'est évanouie. Tous les rapports de production ont été acceptés. On est resté en fait dans le cadre de cette société et l'on a agi pour une répartition plus équitable, plus juste, « mais ce qui vous semble juste n'entre pas ici en ligne de compte... ».

Si en prenant la distribution comme le domaine des rapports de forces, c'est-à-dire de la liberté, de la lutte de classes comme affrontement de subjectivités, on en reste aux lois de l'économie dans leur objectivité non critiquée et même on les entérine, c'est que la distribution est double. « Dans l'acception la plus banale, la distribution est répartition des produits ; définie de la sorte, elle est la plus éloignée de la production et en est pour ainsi dire indépendante. Mais, avant d'être distribution des produits, elle est : 1° distribution des instruments de la production, et 2°, ce qui est le prolongement du rapport précédent, distribution des membres de la société entre les diverses branches de production, autrement dit soumission des individus à des rapports de production déterminés. La distribution des produits résulte évidemment de la distribution existant au sein du procès de production lui-même et déterminant la structure de la production. Si l'on ne tenait pas compte de cette dernière distribution, on ferait de la production une abstraction creuse. La distribution des produits est donc donnée directement par cette distribution qui, de par son origine, est un élément de la production » (Marx, *ibid.*). Quand on ne s'attaque qu'à la distribution dans son acception la plus banale, on fait par là même de la production une abstraction creuse, c'est-à-dire une vérité éternelle, l'histoire et les classes sociales ne relevant que de la plus ou moins grande quantité de produits que des catégories d'individus retirent de la distribution. C'est la division de la société en classes qui a disparu.

Agir sur la distribution pour modifier et abolir les rapports de production existant jouit au premier abord d'une force d'évidence redoutable. Faire en sorte que l'ouvrier reçoive une part du revenu qui n'ait plus de rapport avec la valeur de la force de travail, n'est-ce pas abolir les rapports sociaux capitalistes ? Faisons abstraction d'une première difficulté qui surgit ici : on suppose les classes sociales déjà abolies ou une véritable situation de guerre civile, dans laquelle l'essentiel ne serait pas de récupérer plus de revenu. Prenons le problème pour lui-même, c'est-à-dire dans le cadre de ce mode de production. Là également nous tombons sur une aberration. La production dans sa forme la plus matérielle, en tant que valeur d'usage, est prédéterminée par la distribution au sens de l'affectation du travail social à diverses branches d'activités. Nous avons déjà vu dans le chapitre 2 que l'on peut considérer comme équivalent à un moment donné de la société capitaliste le rapport entre le travail nécessaire et le surtravail, d'un côté, et le rapport entre la section I des biens de production et la section II des biens de consommation destinés à la reproduction de la classe ouvrière, de l'autre. On peut donc considérer que cette première distribution, qui fait partie de la production, détermine la quantité de biens « accaparables » par la classe ouvrière. Bien sûr, nous pouvons envisager la réquisition de la production de luxe, mais nous n'aurons en aucun cas agi sur les rapports de production même si nous réduisons la classe capitaliste à mettre en pratique son idéal protestant.

L'idéologie de la répartition sent bien qu'il y a là un problème, mais elle ne le voit qu'à son niveau, c'est-à-dire que dans sa vision de l'individu isolé, non pas même l'individu de la distribution mais celui de l'échange. La distribution détermine la proportion selon laquelle l'individu participe aux produits de la production, l'échange, quant à lui, fournit à cet individu les produits qu'il veut obtenir contre la quote-part touchée dans la distribution. La question va alors être ramenée à celle du choix dans la masse des marchandises allouée à chacun du fait de sa place dans la distribution (envers de la production). La question de la prédétermination quant à leur valeur d'usage de la masse des produits devient aux yeux de cet individu isolé celle de la plus ou moins grande utilité pour lui de telle ou telle marchandise. En fait, cette redistribution se ramène à une répartition plus juste, à l'idéologie du produit intégral du travail, à la mystification de la forme du salaire, à des jugements moraux sur l'utilité des marchandises, mais ne peut remettre en cause le rapport entre surtravail et travail nécessaire de façon qualitative, c'est-à-dire toucher leur connexion, les abolir l'un et l'autre. Elle ne peut toucher à la forme valeur des produits dans la mesure même où, dans le mode de production capitaliste, la loi de la valeur joue spécifiquement comme répartition du temps de travail social et que, comme appropriation des richesses, la redistribution en accepte dans leur forme matérielle la concrétisation de la division du travail de la société en travail nécessaire et surtravail. Cette critique de l'appropriation des richesses, qui rabat l'abolition du prolétariat, comme revendication du prolétariat lui-même dans le rapport d'exploitation (chapitre 2), sur une idéologie du salaire ou du revenu et qui, par là même, ne sort pas du système du salariat (ce qui nous fait traiter cette question dans ce chapitre), n'épuise pas la question. Nous reviendrons plus loin sur cette revendication en essayant cette fois-ci de montrer que, comme activité du prolétariat *dans la reproduction du capital*, gît en elle une critique réelle du rapport d'exploitation dépassant la simple revendication salariale. Cela, parce que en elle est ressenti le problème qui constitue toute sa limite : quand elle pose la question de la destination et de l'utilité du travail, c'est là simultanément l'aboutissement extrême de cette idéologie de l'appropriation (l'individu de l'échange) mais aussi le moment où, *sans sortir d'elle-même*, elle touche ses contradictions internes (bien sûr, à ce moment-là, il y a toujours des imbéciles pour proposer des communautés alternatives de travail – mais là nous entrons dans le domaine du pathologique).

La dynamique des besoins

Si nous avons critiqué l'« appropriation des richesses » comme but, nous devons maintenant la critiquer comme « tactique » de la lutte de classe, c'est-à-dire comme conception du cours du rapport contradictoire entre le prolétariat et le capital. Pour cela nous suivrons à nouveau notre meilleur guide en la matière, Negri. « Plus le travail s'abstrait et se socialise [...] plus la sphère des besoins s'élargit. Le travail crée ses propres besoins et impose au capital de les satisfaire. [...] Le salaire se forme sur ses besoins » (Negri, *op. cit.*, p. 235). Pour s'approprier la richesse sociale, il faut d'abord en avoir besoin, ensuite cette appropriation trouvera son domaine d'action dans la petite circulation. C'est sur cette base que « le sujet ouvrier développe sa propre logique indépendante » (*ibid.*, p. 236). Voilà le cheminement que nous allons reprendre.

Nous retrouvons le travail social comme tendance se réalisant en tant que caractéristique interne au travail, mais aussi à partir de là une théorie des besoins qui fait que le travail nécessaire possède « une variabilité irrésistible vers le haut », dans la mesure où il impose au capital de satisfaire ces besoins. Les périodes récentes de l'histoire du mode de production capitaliste n'ont pas vraiment confirmé la variabilité irrésistible du travail nécessaire vers le haut, mais cela pourrait n'être que conjoncture passagère ; ce qui est fondamentalement en cause pour notre sujet, c'est cette théorie des besoins liée au travail social et corollairement l'indépendance prolétaire. La relation entre le besoin et la production est saisie de façon unilatérale. Dans un premier temps, il est vrai que l'on peut considérer que le besoin pose idéalement l'objet de la production, il crée les objets de la production sous une forme encore subjective. Plus

l'individu est socialement développé, c'est-à-dire plus il entre dans des rapports complexes, indépendants et diversifiés, plus les besoins seront larges et diversifiés, plus sera constamment créé le besoin d'une production nouvelle. En rester là, c'est considérer le besoin comme pure subjectivité, c'est là où en reste Negri, c'est là où on en reste en général si l'on considère le travail social comme une caractéristique interne au travail lui-même face au capital. Le « travailleur social » se trouve investi sui generisd'une capacité créatrice de besoins qui excède par définition tout ce que la société capitaliste peut offrir, elle qui demeure confinée dans la rationalité de la valeur.

Mais le besoin ne détermine pas unilatéralement la production. La production fournit une matière au besoin et elle lui donne son caractère spécifique : « La faim est la faim ; mais si elle est apaisée avec de la viande préparée et mangée à l'aide d'une fourchette et d'un couteau, elle est différente de celle qui est calmée en avalant de la chair crue, déchirée avec les mains, les ongles et les dents » (Marx, *Fondements*..., t. 1, p. 21). La production ne fournit pas seulement une matière au besoin et la définition spécifique du besoin, elle fournit aussi un besoin à la matière. Marx prend ici l'exemple de l'objet d'art créant un public sensible à l'art, nous pourrions plus prosaïquement parler du réfrigérateur et du public sensible au réfrigérateur. La production produit donc le besoin en lui fournissant sa matière, en déterminant ses modalités historiques spécifiques, en suscitant le besoin de produits qu'elle a d'abord créés matériellement. Si l'on sort de la fantasmagorie du travailleur social en lui-même pour le replacer dans le procès de l'objectivation de ses forces sociales dans la subsomption du travail sous le capital, si simultanément on considère le rapport entre besoin et production dans sa dualité, ce n'est plus à la toute-puissance des besoins du « travailleur social » que l'on a affaire, mais à des normes de consommation définies par la production capitaliste quand celle-ci intègre la reproduction de la force de travail. Ainsi, on ne peut pas partir des « besoins ouvriers » face à la production capitaliste comme on partirait d'un pôle d'une contradiction indépendant de son adversaire. Si nous avions dit que le prolétariat ne peut imposer ses besoins au capital parce que de toute façon la part du revenu qui lui échoit est fixée par la valeur de sa force de travail, nous n'aurions pas répondu à la proposition de Negri, nous en aurions affirmé une autre en face ; c'est en prenant la problématique même de Negri sur les besoins, en reposant la dialectique entre besoin et production, que nous retrouvons finalement le salaire comme valeur de la force de travail. Dans une dynamique des besoins, le prolétariat ne trouve pas plus la capacité d'imposer au capital de les satisfaire que la possibilité de les satisfaire lui-même directement. Sur ce point-là également nous reviendrons dans le chapitre suivant, car là aussi, sous une forme limitée, c'est l'exploitation elle-même qui est en cause. En effet, dans la « réappropriation de la richesse sociale », le sujet de cette réappropriation est l'individu qui a des besoins « humains », mais alors on a placé l'individu du communisme à la place de l'individu actuel, c'est toujours un tel tour de passe-passe qui se cache sous les « besoins humains » et l'utilisation théorique de l'« humain » en général. Pour l'instant nous en demeurons à l'étude de cette revendication dans la mesure où elle demeure dans les catégories du capital et les confirme contre la capacité du prolétariat de se remettre en cause.

Le temps libre sur la base du surtravail : un dépérissement de l'exploitation

En ce que la revendication du revenu garanti demeure dans les catégories du mode de production capitaliste, le lieu où le prolétariat pourrait faire valoir son droit au salaire de telle sorte qu'il déborde le capital, par la part du revenu qu'il s'approprierait, c'est la petite circulation. « Au sein du procès d'ensemble de la circulation, nous pouvons distinguer la grande et la petite circulation. La première embrasse toute la période depuis le moment où le capital sort du procès de production jusqu'au moment où il y retourne. La seconde est continue et se déroule en même temps que le procès de production : elle porte sur la partie payée en salaire et échangée contre la force de travail » (Marx, *Fondements*..., t. 2, p. 188). Que la portion de capital transformée en salaire accompagne le procès de production signifie pour

Negri que « l'exploitation n'affecte en rien l'indépendance du sujet prolétaire » (*op. cit.*, p. 237). Le dualisme des formes de la circulation serait même la caractéristique essentielle de l'émergence du « sujet prolétaire » comme sujet irréductible. Par le travail nécessaire qui se rattache à la valeur d'usage des marchandises (destinées à la consommation ouvrière), le prolétariat s'érige en opposition au capital et serait à même de faire de sa conservation et reproduction une résistance irréductible, et destinée à être victorieuse, contre la valorisation. Le revenu ouvrier nie alors toute complémentarité par rapport au capital. Et en conclusion : « La petite circulation est l'espace dans lequel la sphère des besoins qui tient au travail nécessaire se déploie » (*op. cit.*, p. 239). Les commentaires de Marx sur la petite circulation sont beaucoup moins « optimistes ». « Dans cette circulation, le capital rejette du travail matérialisé pour s'assimiler la force de travail vivante, son oxygène. La consommation de l'ouvrier reproduit celui-ci en tant que force de travail vivante. étant donné que la reproduction de l'ouvrier est une condition pour le capital, la consommation de l'ouvrier apparaît comme reproduction, non pas directement du capital, mais des rapports qui seuls le mettent en état d'être du capital. La force de travail vivante fait partie des conditions d'existence du capital au même titre que la matière première et l'instrument. Le capital se reproduit donc sous une forme double, la sienne propre, et celle de la consommation de l'ouvrier, mais seulement pour autant qu'elle reproduit sa force de travail vivante » (Marx, op. Cit., p. 191). La dernière réserve n'ouvre pas la voie à l'« indépendance prolétaire », elle signifie qu'il s'agit d'une consommation productive, non en ce qu'elle reproduit l'individu mais parce qu'elle reproduit sa force de travail, et l'on sait ce qu'il advient de la reproduction de l'individu dès l'instant où sa force de travail cesse d'être utile au capital.

Encore une fois, il ne s'agit pas d'entreprendre la vaine démarche consistant à opposer la « vérité » à l'« erreur ». C'est du salaire dont il s'agit, et la stratégie de Negri n'est pas « délirante ». Bien au contraire, elle exprime, comme nous allons essayer de le montrer, un réformisme radical solidement ancré dans le stade actuel de l'accumulation et des contradictions entre les classes : une modalité de montée en puissance de la classe ouvrière et de la subversion du capital. La transformation du salaire en « revenu ouvrier », dans une opposition irréductible à la valorisation du capital et se déployant dans le cadre de la petite circulation, renvoie au capital comme contradiction en procès. On retrouve ce réformisme radical de la revendication salariale et du revenu chaque fois que l'on considère cette contradiction en procès comme une situation acquise ou un processus graduel de passage à une organisation supérieure de la société ; et non justement comme une contradiction entre le prolétariat et le capital dont le contenu est pour le prolétariat sa propre remise en cause contre le capital et son abolition. Cette contradiction en procès ne sort pas de l'exploitation, elle en est le mouvement, on a vu avec la lutte des chômeurs qu'elle pouvait même devenir pratique du prolétariat.

C'est tout à fait réellement que, comme contradiction en procès, le capital fonde cette démarche radicale de la lutte sur le salaire. En effet, quand le capital d'une part pousse à la réduction du temps de travail à un minimum et d'autre part pose le temps de travail comme la seule source et la seule mesure de la richesse, il n'est pas seulement sa propre caducité en acte, ni seulement le mouvement de l'exploitation définissant le prolétariat comme classe ayant la capacité de l'abolir (répétons que cette contradiction en procès n'est pas un processus économique objectif mais le cours de l'exploitation, et se construit comme contradiction entre le prolétariat et le capital). Il est aussi la production de la possibilité du communisme, le capital définit le contenu de son dépassement dans ses contradictions actuelles. C'est un aspect du capital comme contradiction en procès que pour l'instant nous avions laissé de côté : la création du temps disponible, temps libre sur la base contradictoire du surtravail. Aspect dont nous allons voir toute l'importance en ce qui concerne le dépassement du capital compris comme appropriation de la richesse ou lutte sur le revenu.

« Quoi qu'il en soit, le capital crée une grande quantité de temps disponible, en dehors du temps de travail nécessaire à la société en général et à chacun de ses membres en particulier, autrement dit, une marge d'espace pour le développement de toutes les forces productives de chaque individu, et donc aussi de la société. Cette création de temps de non-travail apparaît, pour le capital et les systèmes antérieurs, comme un simple temps de non-travail, du temps libre pour quelques-uns. Mais en ce qui concerne le

capital, celui-ci augmente le temps de surtravail de la masse par tous les moyens de la science et de l'art, parce que sa richesse est directement fonction de l'appropriation du temps de surtravail, son but étant directement la valeur, et non la valeur d'usage. Il est ainsi, malgré lui, l'instrument qui crée les moyens du temps social disponible, qui réduit sans cesse à un minimum le temps de travail pour toute la société et libère donc le temps de tous en vue du développement propre de chacun.

« Cependant, il tend toujours lui-même à créer du temps disponible d'un côté, pour le transformer en surtravail de l'autre. S'il réussit trop bien à créer du temps disponible, il souffrira de surproduction, et le travail nécessaire sera interrompu, parce que le capital ne peut plus mettre en valeur aucun surtravail. Plus cette contradiction se développe, plus il se révèle que la croissance des forces productives ne saurait être freinée davantage par l'appropriation du surtravail d'autrui.

« Les masses ouvrières doivent donc s'approprier elles-mêmes leur surtravail. De ce fait le temps disponible cesse d'avoir une existence contradictoire. Le temps de travail nécessaire se mesure dès lors aux besoins de l'individu social, et le développement de la force productive sociale croît avec une rapidité si grande que, même si la production est calculée en fonction de la richesse de tous, le temps disponible croît pour tous. La richesse véritable signifie, en effet, le développement de la force productive de tous les individus. Dès lors, ce n'est plus le temps de travail, mais le temps disponible qui mesure la richesse.

« Si le temps de travail est la mesure de la richesse, c'est que la richesse est fondée sur la pauvreté, et que le temps libre résulte de la base contradictoire du surtravail ; en d'autres termes, cela suppose que tout le temps de l'ouvrier soit posé comme du temps de travail, et que lui-même soit ravalé au rang de simple travailleur et subordonné au travail » (Marx, *Fondements*..., t. 2, pp. 225-226).

Cette contradiction en procès qu'est la création de temps libre sur la base du surtravail peut apparaître comme la possibilité d'une évolution, conflictuelle certes, mais tout de même graduelle, de la prise de possession du surtravail par les ouvriers. On aurait affaire de façon conflictuelle à une sorte de dépérissement de la loi de la valeur et de l'exploitation. L'action sur la distribution et la répartition du revenu se trouve fondée par là même par les contradictions du procès de l'accumulation. Le rapport entre travail nécessaire et surtravail est alors déplacé en un affrontement entre la classe ouvrière et la classe capitaliste pour savoir laquelle des deux est capable de gérer ce procès de dépérissement. Ainsi posée la question appelle d'elle-même sa réponse. Ce qui est impossible pour le capital qui vit de l'exploitation serait non seulement possible, mais encore souhaitable pour le prolétariat dont, dans cette caducité de la valeur et de l'exploitation, la puissance devient immense, dans la mesure même où le procès de production développe l'inessentialisation du travail immédiat. La classe capitaliste, quant à elle, serait contrainte d'imposer la loi de la valeur et le salaire comme paiement de l'emploi, celui-ci devenant simple coercition sur le travail devenu social : « ... cette loi de la valeur qui s'est vidée, qui s'est réduite à n'être qu'une forme vide du commandement capitaliste. Vide et efficace. Efficace et irrationnelle. Irrationnelle et cruelle » (Negri, *op. cit.*, p. 259). Ce que l'on oublie, c'est que la loi de la valeur et l'exploitation du travail vivant, le surtravail comme base contradictoire du temps libre ne cessent de se manifester avec violence jusqu'à l'abolition du capitalisme. Le temps libre en tant que principe de la production dans le communisme est un dépassement du capitalisme – c'est son abolition sur la base de son propre développement contradictoire – et de la socialisation de l'individu qu'il a lui-même posé de façon contradictoire (c'est même sa signification historique). Mais tout cela ne peut résulter d'un dépassement graduel à l'intérieur du capitalisme, à partir du mouvement de ses catégories.

Cependant, le capital fonde lui-même la lutte sur le salaire à se poser comme le procès de son dépassement. « Quand le salaire en se développant devient autovalorisation et réappropriation du surtravail, c'est la fin de toute règle profitable du développement. Il n'y a plus de profit parce que la productivité du travail ne se traduit plus en capital » (*ibid.*, p. 262). Il s'agirait de rendre « vraie » la forme salariale ; on la connaît comme mystification, mais, en se fondant sur cette mystification même, la caducité du capital, posée comme acquise ou en voie de l'être à l'intérieur du capital, permet de retourner cette mystification contre elle-même, de la rendre vraie. « Le capitaliste n'échange pas directement du

capital contre du travail ou du temps de travail ; il échange bien plutôt du temps de travail matérialisé dans les marchandises contre du temps de travail matérialisé dans la force vivante du travail. Mais le temps de travail vivant échangé n'est pas une valeur d'échange, c'est la valeur d'usage de la force de travail » (Marx, *Fondements*..., t. 2, p. 188). Dans sa lutte sur le salaire, dans le cadre de la caducité du capital, le prolétariat imposerait au capital de rendre vraie la forme salariale ; la réappropriation du surtravail dans le salaire par le travail nécessaire n'est rien d'autre que l'échange d'un temps de travail matérialisé dans les marchandises contre le temps de travail équivalent qu'est capable de fournir le travail vivant, le travail vivant ferait payer sa valeur d'usage. La force de cette revendication est de ne pas prendre au pied de la lettre la forme salariale, comme dans les versions « douces » du « revenu garanti », mais d'en faire l'objet d'un conflit fondé sur la caducité du capital (considérée comme acquise, et le capital comme simple commandement). Dans un cas comme dans l'autre, c'est le salaire qui devrait être son propre dépassement. L'idéologie encore une fois se révèle être une formidable force sociale, et non une mauvaise compréhension du réel, une erreur. Dans l'idéologie, c'est l'immédiateté du capital et la pratique de cette immédiateté qui se donnent elles-mêmes comme leur propre intelligibilité. La réappropriation du surtravail par le travail nécessaire, quand elle a pour fondement le procès de caducité même du capital, ramène dans le cadre du salariat la capacité du prolétariat à se remettre en cause dans sa contradiction avec le capital. Elle est la limite de cette remise en cause, elle la rabat dans le cadre du salariat, mais elle en exprime simultanément la nécessité.

Version « douce » ou version « dure » du « revenu garanti » nous ramènent toujours au salaire. En cela elles sont, qu'on le veuille ou non, luttes pour la valeur d'échange de la force de travail, et c'est là qu'elles s'affrontent au capital, c'est là que se situe l'enjeu et que la classe capitaliste place le conflit sur le « revenu garanti ».

Division 2 : Le revenu garanti – la classe capitaliste lutte sur le salaire

Pour le capital, dans le cadre de l'exploitation de la force de travail telle qu'elle a été remodelée par la crise et la restructuration avec la fin des séparations entre travail, chômage, formation, mission d'intérim, etc., le revenu garanti devient une composante de la valeur d'échange de la force de travail, une composante de la reproduction du travailleur en tant que porteur de cette force de travail disponible et flexible, c'est le coût de la précarité. Cependant ce coût de la précarité ne vient pas s'ajouter à la valeur de la force de travail telle qu'elle était auparavant, comme si le capitaliste devait payer au travailleur le même salaire qu'auparavant lorsqu'il travaille, plus le coût de la précarité, le coût de sa disponibilité. La classe capitaliste dans la lutte sur le salaire fait tout pour le ramener à la valeur minimum de la reproduction de la force de travail. Pour la classe capitaliste, on ne paye pas deux fois la reproduction de la force de travail : une fois quand elle est occupée, une seconde fois quand elle est inoccupée, en état de disponibilité, cela reviendrait à payer la reproduction de la force de travail plus le travail. Dans le cadre du salariat, et, nous l'avons montré, le revenu garanti ne peut exister dans un autre cadre, ce dernier a une tendance nécessaire à être une machine destinée à faire baisser le salaire direct. Pour la classe ouvrière, la lutte sur le revenu garanti se ramène sous des formes spécifiques à la « vieille lutte » sur le salaire. Nous avons vu dans les analyses précédentes quelles étaient ces formes spécifiques de lutte pour la classe ouvrière quant au revenu garanti. Rappelons ici que, vu la particularité de la reproduction de cette force de travail (en tant que disponible), la lutte sur le revenu garanti apparaît et se développe pour la classe ouvrière comme une lutte sur l'appropriation d'une part du revenu correspondant à la valeur d'usage du travail vivant. Quoi qu'il en soit, la lutte entre les deux classes ne peut, à la longue, qu'être une adaptation du prix de marché de la reproduction de la force de travail à sa valeur.

Malgré la vision « sacrée » de la « réappropriation des richesses », cette lutte sur le revenu garanti

impose toujours son contenu « profane » de combat sur la valeur d'échange de la force de travail. Les groupes de chômeurs et précaires qui animaient à la fin des années quatre-vingt la revue *Cash* ne s'y trompaient pas. « Pour la droite, c'est le moyen de concentrer toutes les allocations en une seule permettant ainsi de faire des économies. Elle ne serait donnée bien sûr qu'aux plus pauvres et les allocations classiques seraient retirées à ceux qui arrivent à survivre. Stoléru va beaucoup plus loin puisqu'il préconise un revenu minimum familial et la suppression du SMIC. Ce qui veut dire que l'on pourra suspendre les indemnités de chômage d'une personne si son conjoint travaille. On pourra également diminuer le salaire des femmes (par exemple) si leur mari perçoit un revenu "correct", les encourageant, pourquoi pas, à revenir au foyer » (*Cash*, *op. cit.*, p. 17). C'est une tendance constante du capital de ramener le salaire à son minimum de *reproduction* de la force de travail, c'est-à-dire d'en faire un revenu familial.

Pour la classe capitaliste, le revenu minimum garanti est une arme de « paix sociale » et un mécanisme de déréglementation de la législation du travail, il s'inscrit par là totalement dans le cadre de la restructuration du rapport entre le travail et le capital décrit au premier chapitre. Il ne s'agit pas d'un « risque », mais de la réalité du combat sur le revenu minimum garanti, en ce que la classe capitaliste le situe comme redéfinition de la la valeur d'échange de la force de travail. Valeur d'échange de la force de travail, valeur d'usage du travail vivant, objectivation dans le capital du travailleur collectif et des forces sociales du travail, c'est-à-dire les composantes du rapport salarial, posent nécessairement l'enjeu de la lutte sur le revenu garanti au niveau de la valeur d'échange de la force de travail et, qui plus est, en font un élément essentiel de sa redéfinition intégrant la flexibilité, la précarisation, le chômage, etc., cela quelles que soient les formes sous lesquelles cette lutte se présente. La lutte sur le revenu garanti a été imposée au prolétariat par la restructuration en même temps que les formes idéologiques qu'elle revêt. Il est maintenant partie prenante du « compromis » présenté dans le premier chapitre. Ce n'est que contrainte que la classe capitaliste concède des formes garanties de revenu (ce fut déjà le cas du RMI en son temps), c'est toujours dans le conflit entre les intérêts divergents du travail et du capital que se mettent en place les formes concrètes de la restructuration.

Les premières formes de revenu garanti apparaissent en Angleterre à la fin du xviiiesiècle. Il faut avoir le culot de Yann Moulier pour écrire : « Dans l'histoire pluriséculaire des luttes des Pauvres et des lois de l'État providence, il se pourrait bien que ce mouvement social si particulier marque les débuts d'une lame de fond. Tout à la fois l'aube d'une nouvelle législation du "droit à la vie" comme Speenhamland dans l'Angleterre de 1795 et l'apparition à l'horizon de ce nouveau New Deal sans lequel nous savons tous que les recettes keynésiennes de retour au plein emploi sont seulement des incantations fatiguées » (Yann Moulier, *op. cit.*). Que se passa-t-il à Speenhamland (cela n'est pas sans importance pour notre sujet) ?

Version Yann Moulier : « En 1795, les juges anglais décident de l'attribution d'un revenu minimum pour les pauvres des campagnes. Ces derniers rebaptiserons cette loi le "droit à la vie" » (*ibid.*). Quels bons juges ! On imagine les pauvres faisant monter vers eux leurs bénédictions en enlevant leur chapeau. Quelle belle image, et surtout quelle belle inspiration pour Lionel Jospin, que celle de l'État marchant au côté des Pauvres (majuscule) vers l'horizon multiséculaire du New Deal !

Version Marx : « Du temps de la guerre contre les jacobins [...] les honnêtes fermiers anglais que nous traitions si tendrement dans un chapitre précédent abaissèrent les salaires des ouvriers agricoles même au-dessous du minimum purement physique et firent ajouter par le bureau de bienfaisance ce qui était nécessaire à la conservation physique de la race. C'était une manière glorieuse de transformer l'ouvrier salarié en esclave et le paysan libre et fier de Shakespeare en un indigent assisté » (*Salaire, prix et profit*, p. 69). Il fallait vraiment avoir mauvais esprit pour ne pas reconnaître là les balbutiements de la providence d'État.

À notre époque, les premiers à avoir repris l'« esprit de Speenhamland », ce furent Milton Friedman et Richard Nixon, deux grands amis des Pauvres, et de l'État. Après un été de révolte aux États-

Unis en 1968, Nixon déposa un projet de loi qui garantissait à tout citoyen le versement d'un revenu minimum, sa vie durant. Au-delà de l'anecdote, ce sont les positions de Milton Friedman, inspirateur du projet, qui sont intéressantes. Pour Friedman, le but d'un minimum garanti était de contraindre les « pauvres aptes au travail » à accepter les emplois marginaux, saisonniers, irréguliers et faiblement rémunérés pour lesquels il n'existait pas assez de candidats. Nous étions encore à une époque où le chômage, la précarité, la flexibilité ne structuraient pas le travail salarié, le revenu garanti n'était alors qu'une proposition marginale. C'est cette marginalité qu'il a aujourd'hui perdue pour la classe capitaliste ; sous des formes diverses, et conflictuellement fixées sur la base des rapports de forces relatifs à la valeur d'échange de la force de travail, il est devenu un enjeu central de la fixation des salaires. Le minimum garanti permet d'employer des salariés en rémunérant leur travail au-dessous même du minimum de subsistance : l'esprit de Speenhamland. C'est un esprit qui, aujourd'hui, à l'époque du passage du welfareau workfare souffle très fort ; surtout en remplissant les prisons. Dans son livre sur la protection sociale (Le Livre de poche), Béatrice Majnoni d'Intignano explique : « L'activité économique et l'emploi se trouvent bridés aujourd'hui par les multiples entraves imposées au marché du travail, dont le SMIC et les règles de licenciement, qui ouvrent le piège de la pauvreté. En dissociant les revenus de subsistance des revenus d'activité, on permettrait aux entreprises de rémunérer les travailleurs selon leur valeur d'échange et selon leur productivité, d'embaucher et de débaucher librement. àchacun de décider alors s'il souhaite travailler ou non pour ce salaire ou s'il souhaite se qualifier pour prétendre à mieux. Le chômage involontaire disparaîtrait donc » (cité par *Alternatives économiques*, janvier 1998). Il ne s'agit pas seulement de projets ou de modèles de futur Prix Nobel d'économie, c'est quotidiennement que de l'Angleterre aux États-Unis en passant par les Pays-Bas, l'Allemagne des emplois municipaux et la France des allocations « en sifflet », on voit se mettre en place ces systèmes de revenu minimum garanti.

Si l'on considère les nouvelles modalités du rapport d'achat-vente de la force de travail, ces systèmes constituent un point central de ce rapport. Les modalités actuelles d'exploitation de la force de travail ne conservent qu'un noyau réduit de salariés permanents autour duquel gravite une masse de travailleurs intermittents, cela à tous les niveaux de qualification. Aux États-Unis, selon des chiffres fournis par AC! dans le second volume de sa publication *Données et arguments* (p. 164), ces travailleurs « contingents » représenteraient 35 % de la main-d'œuvre et seront la majorité des travailleurs au début du siècle en cours. Le revenu de base (pour reprendre la terminologie anglo-saxonne) a pour fonction d'être une indemnité de chômage et une incitation à travailler de façon intermittente, tout en subventionnant les bas salaires.

Bien sûr, le revenu garanti tel qu'il est imposé par la classe capitaliste n'est pas le bon pour ses défenseurs. Mais, dans la mesure où il ne peut qu'être une forme de la valeur d'échange de la force de travail, toutes les belles intentions s'effondrent devant les rapports de forces qui fixent cette valeur dans un mode de production donné. Que ce revenu maintienne le travailleur, même ayant un salaire, en dessous du minimum physiologique relativement à une évolution sociale donnée, ou qu'il permette de le dépasser, cela dépend des rapports de forces entre capital et travail dans la fixation du salaire. Que ce revenu ouvre sur une société du temps libre permettant de négocier librement de temps à autre son exploitation par le capital afin de demeurer un citoyen socialement reconnu dans un travail acquérant les caractéristiques de l'universalité (la valeur, je suppose), ce sont non seulement des conneries de social-démocrate cacochyme (Gorz), mais encore la vaseline autour du revenu minimum réellement existant. Cette position est théoriquement inconséquente : on ne peut avoir le salariat et la liberté d'être salarié ou non. Le seul exemple historique en fut la colonisation américaine où les « salariés » fuyaient vers l'Ouest ; l'État mit bon ordre à cela en augmentant le prix des terres (et puis, il n'y a plus de Far West). On ne peut également avoir le capital et avoir le surtravail cédé au travailleur, ce n'est pas une question de générosité mais de rapport social de production : que le surtravail se retrouve face au travailleur, c'est la condition même du renouvellement de son acte de vente de la force de travail.

Ces positions évoluent sans cesse entre la volonté de présenter une « utopie » où « le capitalisme n'est pas notre seul avenir possible » et la reconnaissance de son caractère incontournable. L'utopie ne

serait rien d'autre que le développement des activités de temps libre, rendu possible par la réduction du temps de travail et l'attribution d'un revenu social (sans liaison avec le travail), mais cependant lié à l'obligation d'effectuer un certain temps de travail dans le secteur « efficace », c'est-à-dire capitaliste (Gorz). Il y a plus radical dans le même genre. « Je pense que c'est en s'attaquant à la sphère centrale, celle des rapports capitalistes, que les activités de temps libre, le travail pour soi pourront vraiment se développer et devenir épanouissants. [...] Il n'y a, au fond, aucune raison de désespérer de l'autogestion et du plan, que le problème est bien plutôt de les repenser autrement, dans leur articulation avec un certain nombre de rapports marchands » (Tony Andréani, *op. cit.*, p. 185). Ce qui est central dans ce type de discours, c'est la tentative de penser la résolution du capital comme contradiction en procès à l'intérieur du capital. C'est-à-dire en abstrayant le temps libre de la base contradictoire du surtravail. Le surtravail serait extrait plus ou moins démocratiquement et de façon consensuelle d'un côté de la société et s'accumulerait de l'autre comme temps libre. Ce qui fait du capital une contradiction en procès est scindé en deux domaines sociaux connexes, mais ayant des logiques indépendantes l'une de l'autre, la contradiction a disparu. Par là ces idéologies rabattent toute lutte ayant pour contenu la caducité du travail salarié sur le travail salarié, mais dans un discours qui est bien celui de la caducité du travail salarié. Cependant celle-ci a disparu comme procès contradictoire, comme lutte de classes, car, encore une fois, tout n'est alors qu'un problème de distribution et dans ce cas précis de transmutation du surtravail en temps libre. Ces idéologies ne sont pas appelées à un grand avenir « populaire », les négliger serait cependant une erreur, dans la mesure où elles expriment spécifiquement la caducité du travail salarié, dans le travail salarié. Elles sont, sous des formes variables, l'idéologie qui donne à la fois leur respectabilité aux associations maintenant quasiment représentatives des chômeurs face à l'État et à la classe capitaliste, et la représentativité de ces mêmes associations face aux chômeurs et aux précaires, en ce qu'elles sont, dans leur « incohérence », structurées par la caducité du salariat. Elles sont l'idéologie de la *représentation* du chômage et de la précarité, elles sont la compréhension en elle-même de cette représentation.

Ces idéologies sont bien des idéologies de notre époque, leur inconséquence même est leur cohérence, car leur cohérence leur est extérieure. Conneries et vaseline oui, mais spécifiques à notre période de la lutte de classes. Elles n'expriment rien d'autre que le mode de production capitaliste issu de la restructuration, dans ses contradictions propres. Que le capital soit contradiction en procès n'est pas nouveau ; qu'à l'issue de la restructuration, dans le rapport contradictoire entre les classes tel qu'il est maintenant structuré au niveau de sa reproduction, le contenu de cette contradiction en procès puisse devenir la pratique du prolétariat comme sa propre remise en cause, c'est cela qui est nouveau et c'est de cela que la représentation se doit de rendre compte pour être de son époque.

Avec le « revenu garanti », redéfinir le chômage dans le travail salarié, ce qui est l'activité particulière de la classe capitaliste dans cet épisode de la lutte de classes, consiste à redéfinir, même conflictuellement, les conditions de la lutte sur le salaire. Le conflit sur le « revenu garanti », tel qu'il se situe directement comme conflit sur la valeur d'échange de la force de travail, exige, pour le capital, que chômeurs et précaires apparaissent, face à la classe capitaliste et à l'État, comme une catégorie sociale différenciée du travail salarié. Redéfinir le chômage et la précarité dans le travail salarié, à partir de lui, c'est redéfinir un rapport entre le capital et le travail incluant, comme une *distorsion* et non comme son centre, le chômage et la précarité.

Section 2
Les limites de la lutte des chômeurs et des précaires

Division 1 : Chômeurs et précaires – une identité sociale spécifique

La construction de l'identité

Nous ne sommes plus là dans l'activité particulière de la classe capitaliste, mais toujours dans la redéfinition du chômage dans le travail salarié, cela à partir du moment où la lutte des chômeurs et des précaires est prise, dans le rapport entre capital et travail, comme la construction d'une identité sociale spécifique. C'est la constitution même de cette identité qui est ambivalente, nous retrouvons ici l'enjeu central de la lutte des chômeurs. Soit elle parvient dans son développement à se définir comme étant la définition même du rapport du travail au capital, en s'approfondissant comme critique de l'échange salarial lui-même. Elle devient critique du rapport d'extériorisation des forces sociales du travail en tant qu'exploitation et non comme rapport entre pauvreté individuelle et richesse sociale accumulée. La critique du travail salarié est alors menée sur la base de sa contradiction avec le capital et non comme un dégagement ou une réappropriation. Soit cette spécificité se replie sur elle-même, définissant une catégorie sociale particulière dans le travail salarié dont elle n'exprime plus alors qu'une distorsion. Cela, dans la mesure où le mouvement ne pouvait pas massivement s'approfondir.

La caducité du rapport salarial est un procès. Dans ce cycle de luttes, la contradiction entre prolétariat et capital se situe au niveau de la reproduction du rapport entre les classes, cette caducité peut devenir le contenu, la pratique et la structure de la lutte du prolétariat contre le capital. Cela ne signifie pas *ipso facto* qu'elle n'est plus la signification historique du capital, la dynamique même de son accumulation. Il faudra la crise de cette phase d'accumulation du capital, crise de ce rapport entre les classes, pour que s'ouvre le champ de la massification et de l'approfondissement de ce cycle de luttes, c'est-à-dire pour que s'ouvre son propre dépassement comme activité de classe se supprimant en tant que telle, comme abolition du capital, communisation de la société. Dans ce début de cycle, la catégorie des chômeurs et des précaires s'est constituée en une identité sociale spécifique, elle s'est repliée sur elle-même.

Cette identité, dont il faut toujours conserver en tête l'ambivalence, s'est constituée par l'occupation et l'attaque directe de « tout ce qui s'acharne contre nous » (éditorial de *Cette semaine*, no 72, février-mars 1998) et dans les mouvements d'occupation de tous les lieux symbolisant cette attaque. Le 28 janvier 1998, des membres de l'AG de Jussieu diffusent un tract intitulé « Halte au contrôle social et à la précarisation ». Le texte explicite le processus dans lequel cette identité, qui n'est pas parvenue à se dépasser en tant que telle, s'est constituée : « La direction départementale du travail et de l'emploi (DDTE) que nous occupons aujourd'hui fait partie intégrante de ce contrôle d'État [...], on flique chaque chômeur pour vérifier s'il est bien en recherche active d'emploi. C'est ici que l'on gère les emplois précaires stupides et humiliants. » La suite du texte exprime, dans des termes que nous critiquerons, ce dépassement qui n'a pas eu lieu : « Le travail dans sa part aliénante est un formidable outil de contrôle [...], on a autre chose à faire de notre vie que de travailler ».

On pourrait suivre pas à pas le mouvement depuis la mi-décembre 1997 pour voir se développer comme identité ce qui est revendiqué comme « principe d'autodéfense sociale ». Tout démarre à Marseille avec la prime de Noël. Mais ce qui était depuis déjà quelques années une gesticulation militante de la CGT, dans un ballet à la chorégraphie réglée avec les autorités locales, dérape, car l'Unedic ne distribue plus directement les fonds d'urgence et surtout parce que s'impose la question du chômage et de la précarité dans le travail salarié. àpartir de là, une simple chronologie du mouvement évoquerait encore mieux que toute analyse, par le simple spectacle de la diffusion du mouvement des occupations, son côté étranger à toute *représentation*. Occupations partout en France de bureaux des Assedic, d'agences EDF, de mairies, d'offices de HLM, d'agences d'intérim, de centres communaux d'action sociale, de bureaux d'aide sociale, de chambres de commerce et d'industrie, de caisses primaires d'assurance maladie, « réquisitions » dans les supermarchés. Ni les mesures d'aides immédiates, ni l'intervention de Lionel Jospin le 26 décembre, ni les aides au « cas par cas » proposées par Martine Aubry, ni la volonté de responsabilité des associations ne parviennent à encadrer la diffusion du mouvement. Les actions se multiplient avec

toujours comme revendication première le relèvement des minima sociaux. Face à cela, dès le 31 décembre, la CGT organise une manifestation devant le siège du CNPF (ramener le mouvement dans le cadre d'une discussion salariale et des trente-cinq heures), les pouvoirs publics organisent des « tables rondes », on discute d'aides exceptionnelles, le PC approuve les premières mesures prises par le gouvernement qui « vont dans le bon sens », les Verts « saluent la lutte des chômeurs et les premières réponses apportées par le gouvernement ».

Mais l'essentiel pour l'instant, tant que le mouvement gonfle, est ailleurs : « On sort tous les jours, on fait des actions, ça réchauffe » *(le Monde,* 2 janvier 1998) ; à l'antenne Assedic Bougainville, dans le xvearrondissement de Mar-seille, l'association algérienne prépare les repas, et les femmes sont très présentes dans la lutte ; partout, « l'horreur, c'est de rester isolé ». Tout le monde sait qu'« il n'y aura plus de boulot comme avant », on ne veut pas « être de futurs esclaves », on refuse « les discussions moralistes sur l'utilisation des aides », on « ne veut plus appartenir à cette société », on « devient méchant ». L'action de classe est alors sa propre légitimité et sa propre représentation : « Je me suis mis en colère quand le préfet m'a demandé si j'étais élu. Je lui ai répondu que, si il ne bougeait pas pour les jeunes, j'allais habiter chez lui avec mes copains. J'ai plein de copains qui sont à la rue. Le préfet m'a répondu "vous avez toujours le droit d'essayer" » (reportage à l'antenne Assedic d'Arras, ainsi que les autres citations, *le Monde*, 14 janvier 1998). Même son de cloche à l'agence EDF de Barbès : « Nous on n'a pas de projet de société, c'est normal, on n'a pas de projet d'avenir, notre seul projet c'est d'exister. [...] Si on pouvait vivre dans cet état tout le temps. [...] Je sais qu'il y a toujours un risque de voir des requins arriver à nos côtés pour nous récupérer. Mais les socialistes ne peuvent pas refaire le coup d'Harlem Désir. [...] Tiens il y aurait la guerre civile, moi je rentrerais dedans. Tout de suite. Pour leur montrer à ces grosses têtes » (*ibid.*, 18 janvier 1998). Au même moment CGT et PCF appellent à faire l'unité contre le CNPF pour les trente-cinq heures. On ne peut opposer à la « récupération » une radicalité abstraite, la remise en cause du prolétariat par lui-même n'est jamais dans le mode de production capitaliste quelque chose que l'on pourrait positivement délimiter, montrer, en tant qu'actions ou revendications particulières ; c'est toujours en tant que classe de ce mode de production que lutte le prolétariat, c'est toujours contre le capital et donc dans son rapport contradictoire à lui que le prolétariat se remet en cause.

Quand chômeurs et précaires définissent dans la lutte leur existence contre ce qui les définit en tant que tels, ce qui importe c'est la capacité à poser le rapport salarial dans son intégralité comme « n'ayant pas d'avenir », et cela dans leur existence même. C'est dans leur lutte, le mouvement même où ils se définissent par rapport à tout ce qui est comme étant *contre eux*, leur existence sociale, qui est la remise en cause, dans leur existence en lutte (dans leur activité d'occupants), du rapport salarial et du mode de production capitaliste. Par le lieu de leur lutte, contre ce qui les définit en tant que tels, chômeurs et précaires, en se définissant eux-mêmes dans et contre leur existence immédiate, se placent au cœur du rapport d'exploitation comme sa remise en cause, comme la remise en cause d'eux-mêmes et du travail salarié en général.

Le relèvement des minima sociaux : enjeu et limite

La confrontation s'est alors cristallisée sur le relèvement des minima sociaux dont aucune organisation ou association n'avait fait auparavant son cheval de bataille (voir plus loin). La revendication du relèvement des minima sociaux, telle qu'elle est alors la pratique du mouvement d'occupations, gangrène le rapport salarial. Il ne peut être confondu, comme on l'a vu précédemment, avec l'idéologie du « revenu garanti ». Revendiquer le relèvement des minima sociaux, ce n'est pas proposer une autre organisation sociale du salariat, c'est demeurer chômeurs ou précaires tout en revendiquant la reproduction de sa force de travail, là est la contradiction, là est la gangrène. La revendication du

relèvement des minima fait apparaître le chômage comme la forme ultime du salariat. Bien sûr, le « revenu garanti » n'est pas loin et il n'est pas, on le sait, une invention venant se plaquer sur le mouvement ; cependant le relèvement des minima ne se veut pas allocation universelle, nouveau New Deal, ou possibilité de résorber le chômage par la libéralisation absolue du marché du travail.

Cette revendication exprime la limite de la lutte des chômeurs et précaires de l'hiver 1997, elle gangrène le rapport salarial en déconnectant la reproduction de la force de travail de sa valeur d'usage pour le capital, tout en restant, en tant qu'activité de lutte, au cœur du rapport salarial. Mais elle demeure, ce qui est sa force et sa faiblesse, *dans* ce rapport salarial, en cela elle devient volonté de réorganisation du salariat sur la base du « revenu universel garanti » ou, inversement, stratégie de réappropriation de la richesse existante. « Au départ le mouvement des chômeurs-précaires est parti sur des bases plutôt offensives (contrairement à celui des salariés fin 1995). En effet, au lieu de seulement réclamer du travail, à Arras comme dans les Bouches-du-Rhône, c'est de l'argent qui a été demandé à l'État : prime exceptionnelle de fin d'année de 3 000 francs, augmentation des minima sociaux de 1 500 francs. D'autres revendications du même type ont ensuite pu allonger la liste [...]. Bien sûr, la perspective d'obtenir un emploi (parfois un "vrai" emploi) reste en perspective, ce qui a notamment permis à la CGT d'embrayer sur les trente-cinq heures et la réduction du temps de travail. Toutefois ces idées de revenu décent axées sur les difficultés de la vie quotidienne ont au moins le mérite d'amorcer une déconnexion de l'équation vivre = salariat. àl'intérieur d'AC!, la tendance "revenuiste" (opposée aux "travaillistes", majoritaires, souvent syndicalistes SUD ou CFDT en lutte) en a fait ses choux gras. [...] Pour notre part, s'il semble indispensable de critiquer le travail salarié, ce n'est pas pour se réfugier dans une alternative qui serait un revenu universel (inconditionnel). Ce type de solution réformiste ne constitue en effet qu'un aménagement interne du capitalisme qui fait l'impasse sur les rapports sociaux liés au travail, sur le fait que d'autres continueraient à travailler pour produire la plus-value redistribuée aux individus sous forme de revenu universel. [...] àParis, la critique du travail (contenu et conditions) a rapidement été perçue comme un dépassement possible du mouvement, les uns proposant la solution du type revenu, les autres de type réquisition de richesses » (« Le drame du chômage c'est qu'il n'est pas encore généralisé », texte vraisemblablement issu de l'AG de Jussieu, *in Cette semaine*, *op. cit.*).

On peut critiquer la revendication du relèvement des minima en disant qu'elle débouche sur la réorganisation capitaliste du salariat sous la forme du « revenu garanti », on peut lui opposer la réquisition des « richesses », mais cela n'avance pas à grand-chose. D'abord, la revendication du relèvement des minima n'est pas le « revenu garanti », les confondre c'est confondre une revendication et son inévitable retournement dans lequel elle devient limite, inévitable parce qu'elle est revendication de classe et que la contradiction entre les classes est la vie même du capital. Il n'y a pas de revendication de classe qui soit « revendication de rupture » : le dépassement du capital n'est pas une activité revendicative. Ensuite, et c'est le plus important, on n'explique pas ce qui a été, mais que l'on y oppose ce qui devrait être. La revendication du relèvement des minima a été, dans cette lutte, la forme revendicative prise par la constitution de l'identité des chômeurs et précaires se plaçant au centre du rapport salarial contre le capital et posant sa caducité. C'était, au stade présent de ce cycle de luttes, comme lutte de classes, le procès abstrait que nous avons exposé au chapitre 2. On peut opposer des formes plus « radicales » de cette caducité en actes, mais ce n'est pas ce qui a eu lieu, même si, et c'est tout l'intérêt de la revendication, elle a ouvert de façon pratique, dans la lutte de classe, la question de la caducité du travail salarié. Parce que la porte n'était qu'entrouverte, les avancées qui furent faites sur ce thème n'ont pu dépasser les catégories du capital : individu, distribution, travail concret (nous y reviendrons). La mise sous le boisseau de cette revendication au profit des trente-cinq heures, des droits des chômeurs en tant que citoyens et du revenu garanti, la peur officielle du « statut de chômeur », la proclamation que la société doit être une « société du travail » en disent long sur l'enjeu du relèvement des minima sociaux, sur sa signification dans le cours de la lutte.

Si on lit les deux tomes du livre-manifeste publié en 1995 par AC!, sous le titre *Données et arguments*, en 359 pages il n'est pas une seule fois question du relèvement des minima sociaux, toute la

problématique tourne autour des trente-cinq ou trente-deux heures et du revenu garanti (ce qui n'est pas la même chose) qui ne doivent pas, bien au contraire, affecter la compétitivité de l'industrie française et sa capacité d'investissement. *A posteriori*, dans un texte paru dans *le Monde diplomatique* de février 1998, Catherine Lévy et Christophe Aguiton (leaders d'AC!) cherchent lamentablement à rattraper le coup. Ce qui apparaît comme évident dans l'historique tenté par cet article, c'est que le mouvement de l'hiver 1997-1998 rompt avec les actions antérieures. C'est une rupture et non un accomplissement supérieur.

La période antérieure est celle des « marches », comme celle de mai 1994 où AC! organise une « convergence » de la province vers Paris. En elle-même « la marche » n'est pas une activité revendicative mais, dans sa forme même, un appel à la reconnaissance publique, et elle s'achève dans la mise en avant des notions de « droits civiques, politiques et sociaux » (*op. cit.*). Tel qu'il est alors, le mouvement ne déborde pas le cadre de l'institutionnalisation d'une catégorie de la population, tout fonctionne encore sur le binôme exclusion-intégration (droits) qui ne renvoie qu'à un « mauvais fonctionnement » du mode de production capitaliste. Et Aguiton présente comme point culminant de cette activité la « réquisition d'emplois ». Informés par les syndicats de la situation de sous-effectif dans certaines entreprises, les chômeurs s'y rendaient, les occupaient et exigeaient la création d'emplois. Outre son côté grotesque et inutile (le chômage serait un mauvais choix des capitalistes), c'est l'exact inverse du relèvement des minima sociaux qui gangrène le rapport salarial. En mai 1997, c'est l'occupation de la Banque de France (un rêve : ce que n'avait pas fait la Commune), qui là aussi n'a pour perspective que le règlement institutionnel de points particuliers posés comme des dysfonctionnements de la société : droits financiers des chômeurs, surendettement. Enfin, « le 15 décembre 1997 [alors que les occupations d'Assedic ont déjà commencé, *nda*], les militants des associations de lutte contre l'exclusion [importance du terme, *nda*]et la précarité lancent avec des syndicalistes [ramener l'"exclusion" dans le cadre d'un mauvais fonctionnement du salariat, *nda*]la semaine d'action "Urgence sociale" [ne voir dans le chômage que la misère, *nda*], qui débutera avec l'occupation de la pyramide du Louvre [lieu très fréquenté par les chômeurs qui, ayant du temps, pourraient y faire la queue contre petite rétribution pour le compte des militants des associations, ce qui leur permettrait de se consacrer entièrement aux chômeurs ; plus sérieusement, c'est là aussi l'exact inverse de la logique des occupations à ce moment-là, *nda*]et l'organisation de débats dans la salle du Carrousel. Cette semaine s'achèvera avec l'"appel du Louvre" [ça, c'est bien trouvé ! *nda*], signé par de nombreuses organisations, demandant, entre autres [noyons la question, *nda*], la revalorisation des minima sociaux et la prime de Noël pour les chômeurs » (*ibid.*).

Pourquoi « entre autres » ? la suite du texte nous l'explique. « Le mouvement des chômeurs s'inscrit cependant dans une problématique plus large que la seule revalorisation des minima sociaux. Dénonçant les inégalités, il est également porteur de revendications sur une utilisation plus démocratique de l'outil fiscal... » (*ibid.*). Il s'agit bien sûr dans cette démocratisation de l'outil fiscal de taxer les revenus financiers, l'autre terme de l'élargissement est naturellement la critique de la construction européenne et la nécessité de sa réorientation sociale. En fait, le mouvement plus vaste dans lequel s'inscrirait le mouvement des chômeurs est celui d'une réorganisation du salariat en faveur des salariés, une réorganisation du mode de production capitaliste qui ne serait plus « dominé » par le capital, mais par le travail : « mettre au cœur de la construction européenne une nouvelle relation au travail salarié » (*ibid.*).

Au travers des « marches » et des diverses actions des associations avant l'hiver 1997-1998, et même *dans le mouvement lui-même*, la « visibilité » que les associations veulent donner aux « problèmes sociaux actuels » n'est pas celle des contradictions du mode de production capitaliste, c'est-à-dire *la mise en relation* du chômage, de la précarité et du travail salarié. Il ne s'agit pas de rendre visible le chômage et la précarité comme la vérité, la critique interne et la remise en cause du travail salarié, mais comme manque du travail salarié, le posant par là comme pôle absolu de l'activité humaine, comme incritiquable essentiellement, et par là même légitimant en fait le chômage. Ce qu'il s'agit de rendre « visible », c'est le chômeur comme ayant droit à sa place en tant que nouvel acteur incontournable pour le bon fonctionnement de la société capitaliste, ce qu'en toute franchise, sous la pyramide du Louvre, déclare Annick Coupé (secrétaire générale de SUD-PTT) : « Nous avons fait l'essentiel, les caméras sont venues

nous filmer » *(le Monde,* 19 décembre 1997). L'important, c'est d'en être : « Nous voulons aussi que Martine Aubry nous associe à la préparation de sa loi sur les trente-cinq heures » (*ibid.*). La démarche de la « visibilité » est d'une extrême cohérence ; s'il s'agit de participer, c'est que la société n'est plus le dernier résultat d'un mode de production définissant des rapports entre des classes, mais la résultante de la somme d'intérêts catégoriels particuliers, elle apparaît comme un vaste organisme de distribution de la richesse, elle est le résultat d'un compromis constamment négocié entre ces intérêts et ne connaît que des « inégalités ». Les rapports de production n'existent pas, ou plutôt sont neutres (production en général), la richesse est richesse en général et non marchandise-capital, l'État est neutre, il n'y a plus qu'un constant compromis à négocier, et pour cela il faut être « visible », c'est-à-dire représenté, il faut en être. L'appel du Louvre nous dit : « Les associations s'engagent à faire la lumière sur les inégalités et demandent au gouvernement la tenue d'une conférence pour la lutte contre le chômage, la précarité et les exclusions » (*ibid.*, 23 décembre 1997).

La « marche européenne » qui s'était achevée à Amsterdam le 14 juin 1997 provoquait ce commentaire de Christophe Aguiton : « On retrouve trois grands mondes côte à côte. Le monde des courants politiques "radicaux" : extrême gauche, Verts, une frange de la social-démocratie, déjà présents à Bruxelles en mai 1997 pour soutenir l'appel pour le plein emploi du travailliste britannique Ken Coates. [...] Le monde des chômeurs et exclus mobilisé au travers de l'ENU (European Network of Unemployed) qui fédère de nombreuses associations européennes de chômeurs. [...] Le monde du syndicalisme dissident : SUD, CFDT en lutte, la CGT espagnole, Alternative syndicale italienne, le groupe des Dix. [...] Si l'on veut vraiment que l'Europe se construise, il faut aider à la construction de mouvements sociaux européens, à l'émergence d'une opinion publique européenne... » *(le Monde,* 17 juin 1997). Le 13, le même indiquait en quoi ces mouvements sociaux sont importants : « Quelque chose est en train de bouger dans cette Europe qui compte près de 20 millions de sans-emploi : les changements de gouvernements récents en Grande-Bretagne, en France et en Irlande, d'une part, et la prise de conscience que l'on peut construire une Europe sociale à condition de faire entendre notre voix... » (*ibid.*, 14 juin 1997).

On a beau hésiter entre l'idiotie et la malhonnêteté, il faut tout de même analyser les choses. Comme on l'a vu au début de ce chapitre (Réussir à gauche), les associations et leurs activités s'inscrivent dans la nécessité actuelle de construire politiquement la figure du chômeur, d'en faire un terme de la reproduction sociale au travers de la problématique des droits, faire du chômeur un personnage *représenté* de la société civile et de l'État. Formellement, cela implique plus une mobilisation des associations qu'une mobilisation des chômeurs. Lors de l'occupation de l'ANPE de Rouen (fin janvier, début février 1997), le « cahier des charges » rédigé par AC! ne se préoccupe que de la représentation des chômeurs ou de l'amélioration (transparence) du marché du travail : droit d'affichage et de se réunir dans l'ANPE, gratuité des recherches d'emploi (courrier, fax, Minitel), la transparence dans les offres d'emploi sur les panneaux (noms des employeurs et types de contrats), transports en commun gratuit, reconnaissance des droits des chômeurs. Tout cela est bel et bon, mais ne fait que confirmer le chômeur dans sa situation, poser l'ANPE comme le lieu de son affirmation sociale et non comme le lieu le définissant immédiatement dans sa contradiction avec le capital, cela revient à se poser en aiguillon du service public. Le contenu et le but des associations et de leurs activités ne sont pas la critique du chômage et la lutte contre celui-ci et encore moins la critique du travail salarié, elles ne font que poser ce dernier comme la référence absolue et le chômage comme quelque chose à organiser par rapport à cette référence. Leur idéologie en tant que pratique n'est pas un « dévoiement » de la lutte des chômeurs, mais une organisation, une définition de celle-ci à l'intérieur du travail salarié, ce que confirme pour les chômeurs eux-mêmes la reproduction du capitalisme, et par là assure la représentativité des organisations et l'inefficacité auto-entretenue de leur lutte contre le chômage.

La revendication du relèvement des minima sociaux constituait l'épine dorsale de la construction de l'identité sociale des chômeurs et précaires, c'est autour d'elle que la construction de cette identité pouvait mettre pratiquement au centre de la lutte de classe le renversement historique du rapport entre chômage et travail salarié et allait plus loin ; ou qu'elle pouvait devenir la constitution d'un groupe de

pression dans le grand compromis démocratique de la redistribution et des inégalités. On vient de voir que le travail idéologique des organisations est ancré dans la réalité du capital, mais la construction de cette identité comportait en elle sa propre scission.

Chômeurs et précaires : une identité ambivalente

Nous nous occuperons surtout ici du côté formel de la scission, survenue dans le cours de la lutte, dans ce processus d'identification des chômeurs et précaires que nous venons d'exposer. Nous verrons plus loin les formes théoriques revêtues, à ce stade du cycle de luttes, par la volonté d'approfondir la construction de cette identité comme pratique du renversement du rapport entre travail salarié et chômage.

Nous avons, d'un côté, la volonté de maintenir la spécificité de la construction de cette identité comme renversement du rapport entre travail salarié et chômage et par là même comme remise en cause du travail salarié, cela dans un processus d'ouverture et de socialisation qui remet le chômage et la précarité au centre du rapport entre travail et capital ; cette pratique rencontre rapidement ses limites dans sa propre formalisation. De l'autre côté, nous avons ce que nous commençons à bien connaître, la redéfinition de cette identité à l'intérieur du travail salarié.

a) La remise en cause du salariat et sa limite : les chômeurs comme catégorie sociale

Il s'agit d'une scission à l'intérieur d'une totalité unique : la construction de l'identité sociale des chômeurs et précaires. Si *a posteriori* les termes de la scission apparaissent nettement dans une analyse théorique, souvent les choses ne furent pas aussi claires dans le cours de l'action. Les termes de la scission existent bien, mais sans cesse s'appellent l'un l'autre. Le cours immédiat de l'ambivalence de la construction de cette identité et de l'inachèvement de la scission est parfaitement rendu dans le J*ournal de bord d'un chômeur en lutte* (Toulouse) publié dans la revue *Infosuds* de mars 1998 et que nous résumons ici.

Fin décembre 1997, le groupe CGT des « privés d'emploi » toulousains lance, comme chaque année depuis trois ans, sa campagne pour la prime de Noël. Le 13 janvier a lieu un grand rassemblement devant la préfecture dont l'objet est la remise des dossiers d'aides. « àcette occasion se posait le problème de la représentativité, puisque pas mal de chômeurs présents voulaient être représentés dans la délégation, ce que ne voulaient pas les organisations syndicales. Après un débat houleux, deux personnes étaient rapidement mandatées pour nous représenter ("nous", les non-syndiqués) ». Le 15, nouveau conflit de représentativité, les organisations (CGT, AC!, etc.) refusent que l'AG vote la délégation d'inorganisés et proposent deux « mandatés » pour les représenter ; le conflit sur la représentation se double de celui sur les modalités de remise des dossiers : collective ou au « cas par cas », rien n'est réglé, « on frise l'émeute devant la porte de la préfecture ». Le 16, les AG, où le thème de l'impossibilité du retour au « plein emploi » est de plus en plus présent, se déroulent sur les lieux des occu-pations. Durant la manifestation du 17 où ce thème est très présent, « cela a un peu chauffé avec la CGT et AC! qui ont du mal à reconnaître la souveraineté des AG. » Le 19, « décision prise d'aller au vote du budget du conseil général à quinze heures, après un passage à la CAF à 14 heures 30 où se tenait un conseil d'administration à propos de la prime. [...] Au conseil général, vive altercation dans la salle avec les élus. [...] Tension perceptible avec la CGT et AC! qui avaient négocié notre venue dans le calme... » Toujours le 19, après l'épisode du conseil général : « La CGT annonce qu'elle se retire et part. Les gens d'AC! et le mec de la LCR (un assistant

social) refusent les mandats de l'AG. » Le 20 : « Hier la CGT s'est retirée des AG, ce soir elle semble rappeler aux initiatives de l'AG de demain. Ce qui est sûr, c'est que le mouvement autonome des chômeurs et précaires se construit. » Le 26 : « On s'est retrouvé en AG lundi à l'ANPE de Bellefontaine (Le Mirail) à une cinquantaine. AC! nous a annoncé son intention de se retirer des AG en tant qu'AC!, restant individuellement. » La veille la « gauche plurielle » s'était entendue nationalement pour ses listes d'union PS, PC, Verts. Toujours ce lundi 26 : « La direction d'EDF n'a pas voulu recevoir les délégués de l'AG, juste AC! et la CGT. » Mardi 27, grande manifestation (8 000 personnes), « beaucoup de jeunes (en particulier des quartiers), de chômeurs... et bien sûr la CGT et ses trente-cinq heures. [...] Comme d'habitude la CGT a pris la tête, refusant le cortège de l'AG. [...] Pendant l'AG qui suit, critiques très dures à l'encontre des dirigeants d'AC! sur le respect de la démocratie interne, l'amertume est forte face aux magouilles des orgas sur la manif (trente-cinq heures et mise au rencart de nos revendications...). » Le mercredi 28 : « Gros débat sur les magouilles des associations, sur la nécessaire unité à la base (jeunes, lycéens, étudiants, salariés, retraités...), sur la nécessité de faire remonter comme bataille centrale celle pour les revenus, face aux magouilles visant à enfermer le mouvement dans un appui à Jospin et à ses trente-cinq heures. Le revenu garanti c'est palpable, les trente-cinq heures c'est du vent ! On a besoin de concret ! Pour cela nous pensons qu'il faut se coordonner entre AG. [...] Il faut lier la bataille pour nos conditions quotidiennes de vie (énergie, loyer, revenu garanti, bouffe...) à une bataille pour le fond, pour une redistribution des richesses et un changement de logique dans le traitement du chômage et de la précarité. [...] Il faut continuer dans cette voie, et gagner le droit d'être représentés partout où se décide notre sort ! Jusqu'à quand ce seront des permanents syndicaux payés qui vont représenter le chômeurs ? » Le 29 janvier : « Ce matin, nous avons investi les divers lieux du chômage et de la précarité (ANPE, CCAS, quartiers) en allant tracter et afficher par petits groupes et en allant à la rencontre des gens. [...] Nous pensons que la bataille centrale à mener aujourd'hui est celle pour les revenus, les chômeurs ne veulent pas se laisser enfermer dans une bataille stérile pour les trente-cinq heures à la Jospin. » Dimanche 8 février : coordination régionale à Toulouse. Jeudi 19 et vendredi 20 : coordination nationale à Nantes.

Nous avons dans ce récit tous les grands thèmes et la problématique de cette scission. Tout d'abord, l'ambivalence de la construction de l'identité sociale des chômeurs et précaires à l'intérieur de la contradiction entre le prolétariat et le capital : soit se revendiquer en tant que tels et ouverture – recomposition – à partir de là (investissement des divers lieux du chômage, représentation autonome...), c'est-à-dire faire devenir pratique de classe le renversement historique du rapport entre travail salarié et chômage ; soit encadrement par les associations et syndicats et définition immédiate dans le cadre du travail salarié comme « dysfonctionnement » de celui-ci (représentation syndicale ou associative, aides au cas par cas, institutionnalisation...). Ensuite, l'opposition, liée à la précédente, sur la revendication centrale : le revenu ou les trente-cinq heures ; opposition recoupant la première car renvoyant à l'autodéfinition du mouvement en tant qu'exprimant un chômage et une précarité structurels ou une situation réformable. Enfin, les limites de la construction de cette identité autonome : le glissement sur le « revenu garanti » et la redistribution ou partage des richesses, le repliement sur soi dans les coordinations régionales ou nationales qui se solderont par des échecs inéluctables.

Au risque de lasser le lecteur, nous allons prendre une autre situation locale, celle de Guingamp (*Courant alternatif*, avril 1998). Un comité de chômeurs se forme le 7 janvier et occupe la mairie (socialiste) pendant un mois. « Pour faire nos tracts, recevoir des messages, la CGT nous prêtait son local et son matériel, la solidarité fonctionnait. àl'occasion de la journée nationale d'action sur les trente-cinq heures, le comité de chômeurs a refusé de signer un texte commun avec les syndicats et a défilé sous la banderole : "Les trente-cinq heures, c'est un leurre." La CGT reprend alors la clé de son local le soir même. Après une action du comité chez un huissier à la suite de laquelle nous serons accusés d'un vol de 1 200 francs, elle reprend les accusations de la police et de l'huissier et dénonce les dérives du comité de chômeurs, disant qu'il se trompe de cible et que notre seul ennemi c'est le patronat. Mi-février, la CGT annonce la création d'un comité de chômeurs CGT (un fantôme !). » Là aussi, le mouvement s'achève dans la constitution d'une petite coordination régionale. On pourrait multiplier les exemples de ce type : à Pau, à Nantes, à Arras, à Lyon, à Alès, etc. On pourrait montrer cette scission s'effectuer dans le cours même des

manifestations, comme le 13 janvier à Paris avec l'invasion de la Bourse de commerce, immédiatement dénoncée par la CGT et les associations. On pourrait conclure avec la grande découverte d'Alain Deleu (CFTC) : « Ce mouvement est entré dans un engrenage d'affrontement et de rupture sociale » *(le Monde,* 17 janvier 1998), malheureusement ce ne fut pas le cas, même s'il entrouvrit la capacité de définir pratiquement comme lutte de classes ce que peut être maintenant la « rupture sociale ».

L'essentiel, dans le processus de cette scission à l'intérieur de la construction de l'identité sociale des chômeurs et précaires, c'est qu'elle est en actes le procès abstrait exposé au chapitre 2. Une abstraction n'est pas une redite sous une autre forme du déroulement immédiat de la lutte de classes, une transposition, elle est le « concret pensé ». C'est-à-dire une forme intellectuelle « à la limite » de ce déroulement immédiat qui ne lui est adéquat que dans la mesure où l'analyse qu'elle permet d'en effectuer ne le construit pas comme une forme pure (un reflet de l'Idée), dans la mesure où l'abstraction marque toujours sa distance d'avec ce dont elle est l'abstraction. Nous n'aurons jamais, même dans la révolution communiste, la forme pure de la remise en cause du prolétariat par lui-même contre le capital. Ici, l'abstraction nous permet de réaliser ce qui est en jeu dans les formes embrouillées de la lutte de classes, nous permet de comprendre que dans la construction d'une identité sociale indépendante des chômeurs et précaires rayonnant comme centre du rapport contradictoire entre travail et capital, dans la revendication qui en découle du relèvement des minima sociaux, dans la perspective corollaire entrouverte de la critique du travail salarié, on avait, dans sa contradiction avec le capital, dans l'exploitation, la remise en cause du prolétariat par lui-même. Sans l'abstraction, une telle perspective (quand on se la fixe) n'est au mieux qu'une position normative face au mouvement immédiat, une idée militante à réaliser. Avec la compréhension abstraite, dans ce cycle, du capital comme contradiction en procès en tant que cours de la lutte de classes, contenu de la pratique spécifique du prolétariat, on comprend cette remise en cause non comme une norme, un objectif à fixer au mouvement, mais comme le contenu de ce mouvement et la base de toutes les analyses immédiates que l'on peut en faire, et l'abstraction elle-même comme le « concret pensé », forme intellectuelle de ce cours immédiat. Ce n'est qu'ainsi, en s'immunisant contre la recherche d'une pureté des choses conforme à l'abstraction, que l'on peut reconnaître dans les formes immédiates de la lutte des classes, au cours de la lutte des chômeurs, le renversement historique du rapport entre chômage et travail salarié dans la construction de l'identité sociale des chômeurs et précaires, la recomposition du prolétariat autour du chômage et de la précarité, le capital comme contradiction en procès devenant le contenu de la pratique spécifique du prolétariat dans sa contradiction au capital, finalement que l'on peut reconnaître le prolétariat comme se remettant en cause dans son activité en tant que classe.

Ce n'est que de ce point de vue que l'on peut juger la contradiction de ce mouvement qui apparaît limité comme par essence.*Quand il s'agit pour une classe de se remettre en cause, toutes les formes que revêt sa lutte, toutes les « organisations », revendications qu'elle se donne deviennent autant d'entraves qui l'étouffent ; mais il n'existe pas de dynamique éthérée, et ce n'est que dans ces formes qu'existe le mouvement.*

À Lyon : « Tout commence réellement le vendredi 9 janvier lorsqu'une centaine de personnes investissent une ancienne agence ANPE, propriété du Crédit lyonnais, en plein centre-ville. La paternité de cette action revient essentiellement aux comités chômeurs de la CGT et à AC!. [...] Néanmoins l'occupation de l'ANPE va fournir le cadre à un début d'auto-organisation des chômeurs, dépassant très rapidement les limites et les directions qu'AC! et la CGT s'étaient attribuées, et aboutissant à la création d'un collectif d'action des chômeurs. [...] L'occupation jour et nuit de l'ANPE s'organise rapidement. Une ou deux assemblées générales, une le matin et l'autre le soir, rythment le quotidien. [...] L'AG du soir regroupe vite en permanence plus d'une centaine de personnes venues de divers horizons, chômeurs, précaires, salariés, étudiants, militants ou non. [...] Tous ceux qui ont alors rompu l'isolement du chômage découvrent la convergence des situations, des galères vécues au quotidien, mais aussi les intérêts communs et le poids de la force collective [...]. Durant plus d'une semaine, ce sont plusieurs centaines de personnes qui franchiront la porte, pour un moment, quelques heures, une nuit ou jusqu'à l'évacuation brutale par les forces de l'ordre de cette maison de la solidarité. [...] Après cette évacuation le mouvement

semble alors se chercher une nouvelle dynamique. La fatigue commence à se faire sentir ainsi que la nécessité d'inscrire la lutte dans le long terme et donc de définir des moyens adéquats d'organisation. Devant un certain vide, AC! et la CGT reprennent du poids dans la direction du mouvement et prônent l'idée de suspendre les occupations et de s'en tenir à des actions "coup de poing". La grogne est alors profonde chez de nombreux chômeurs. La manifestation du mercredi 21 janvier est un semi-échec. àpeine un millier de personnes, un parcours en périphérie digne d'un enterrement du mouvement qui peut susciter de nombreuses questions à l'égard des "associations représentatives" responsables d'un tel choix. [...] N'est-il pas question d'en finir avec le mouvement des chômeurs tout en lui donnant l'illusion d'un aboutissement avec la question des trente-cinq heures » (*le Monde libertaire*, 29 janvier - 4 février 1998).

Le maintien de la spécificité de l'identité sociale actuelle des chômeurs et précaires, en l'approfondissant dans un processus d'ouverture et de socialisation, est une dynamique qui bute sans cesse sur les formes, *les objectifs et les revendications qu'elle ne peut que se donner*, car son contenu est la remise en cause de la classe par elle-même. Elle ne peut trouver de formes adéquates et ne peut naturellement exister en dehors de ces formes qu'elle se donne. Tant que la lutte va de l'avant en ce qu'elle construit cette identité sociale et la place au centre du travail salarié, elle ne se fixe pas de formes organisationnelles particulières et à vrai dire se soucie peu de la question, la résolvant sans cesse dans ce qui est fait. Elle est sans cesse un procès de scission d'avec les organisations qui la représentent. Mais, dès que le mouvement cesse de progresser et de s'approfondir et que se pose la question de sa poursuite à partir des formes à se donner, des revendications à avancer, c'est là qu'inexorablement on tombe sur l'autre face de l'ambivalence de la construction de l'identité sociale des chômeurs et précaires, là où AC! et la CGT ne peuvent qu'être plus « efficaces » que tous les collectifs réunis qui sont appelés à disparaître. Chômeurs et précaires ne redeviennent qu'une fonction du travail salarié et doivent agir en tant que tels : à la multitude des initiatives locales s'opposent alors les manifestations centralisées et de plus en plus espacées dans le temps ; la question du chômage devient celle de sa représentation dans les instances administratives ; la caducité d'un rapport social, le travail salarié, se résout par le partage d'une activité physique, le travail en général, destinée à un effet productif. Il s'agit toujours de trouver des organisations, des perspectives, des solutions.

De ce point de vue, à Nantes le mouvement nous montre, comme à Lyon et ailleurs, la scission qui d'emblée s'effectue dans la construction de cette identité sociale que nous analysons, mais aussi que toute forme organisationnelle, toute revendication, toute perspective immédiate, fixée au mouvement, tend à se substituer à la dynamique qu'elle ne fait qu'exprimer et inévitablement renvoie à l'autre face de cette identité. « Il y a eu rapidement deux regroupements à Nantes. L'un centré autour de la "CGT privés d'emploi" avec CNT, SCALP. L'autre autour d'un collectif d'individus qui s'est appelé "Collectif chômeurs actifs et solidaires" (CCAS) suite à l'occupation du CCAS du centre de Nantes à partir du 2 janvier. Cette structuration ne s'est pas faite sans grincements de dents. AC! cherchant sa place au sein des deux collectifs » (*Courant alternatif*, février 1998). ànoter au passage que l'alliance CGT, AC!, CNT s'est également produite à Rennes. àpartir du 11 janvier, l'occupation du CCAS se déplace à l'ancienne Manufacture des tabacs. L'occupation devient en elle-même l'action principale de ce collectif, ce que l'on peut comprendre comme un enfermement, un repliement sur soi, mais qui est simultanément, il est vrai, l'existence d'un lieu de rencontres, de discussions, un lieu où se formalise l'existence des chômeurs et des précaires. àpartir de là se développent les actions correspondant à la construction de cette existence : occupations d'agences d'intérim, de l'office HLM de Nantes, de l'annexe de la Bourse de Paris, présentation collective de dossiers à la préfecture, déversement d'un tas de fumier devant le siège du PS après l'allocution de Jospin le 21 janvier.

Mais ce qui nous intéresse maintenant, c'est ce qui se passe après (c'est plus un « après » logique que chronologique) la scission entre « les tenants de l'emploi à tout prix » et ceux pour qui la construction, dans la lutte contre le capital, de l'identité sociale des chômeurs et précaires est critique du travail salarié. C'est là que toute formalisation organisationnelle, toute ouverture de perspectives revendicatives particulières, les plus radicales soient-elles, s'avère dérisoires, devenant même, sous une

forme groupusculaire, semblable aux activités des associations que l'on critiquait. Les occupants de la Manufacture des tabacs cherchent, comme à Lyon, à Toulouse ou à Guingamp, à créer des coordinations régionales puis nationales. Autant d'initiatives mort-nées qui n'ont d'intérêt qu'en ce qu'elles montrent ce qui n'est plus possible et le décalage qui se produit immédiatement entre ce que l'on voudrait formaliser, le procès de négation d'une classe, et toutes les formes et les revendications que l'on donne à ce mouvement ou même que ce mouvement se donne. « Cette coordination permettra peut-être de constituer un réseau de résistance sociale pour maintenir un rapport de forces entre les précaires et l'administration avec des moments forts » (*ibid.*). C'est très bien, mais ce n'est qu'essayer de faire pour de bon ce que AC! ou les autres associations prétendent faire, c'est se placer sur le même terrain sans se demander pourquoi, quand l'on est sur ce terrain, on est obligatoirement amené à agir comme AC! ou les autres organisations. D'autant plus que, comme lors de l'occupation de l'agence EDF du xviiiearrondissement à Paris du 18 au 26 janvier, AC!, DAL, Droits devant avec la CNT, SUD et même les Verts peuvent mener avec détermination des actions très concrètes contre les pressions quotidiennes que subissent les chômeurs, et créer des rapports de forces en leur faveur en s'ancrant directement sur le quartier (récit de cette occupation par une militante très critique d'AC! dans *Cette semaine*, *op. cit.*).

À vouloir être les vrais, les bons représentants des chômeurs, on quitte alors immédiatement le terrain même qui fait la spécificité de l'identité des chômeurs et précaires au cœur du travail salarié, c'est-à-dire d'être l'expression et l'existence pratique de sa caducité. Cela ne se négocie pas dans un rapport de forces à établir ni dans des temps forts entre deux stabilisations de ce rapport de forces. à travers cette démarche on sombre vite dans ce qui n'est plus qu'un réformisme radical, avec ses *perspectives politiques*: « Nous acculons le racisme et le fascisme à la défensive et ouvrons un espace pour l'élargissement des libertés démocratiques menacées par l'autoritarisme et l'opportunisme électoral de l'ensemble de la classe politique » (tract du collectif de la Manufacture des tabacs, 19 janvier) ; et ses *perspectives économiques*: la répartition des richesses, la lutte contre l'exclusion, la défense de l'État providence.

Il ne s'agit pas de critiquer ces positions pour leur en opposer d'autres, mais de montrer de quoi elles sont symptomatiques et ce qu'*a contrario* elles révèlent. Quand les mêmes participants du CCAS, dans un tract du 21 janvier, écrivent : « Quand Jospin parle de la sécurité et de la cohésion nationale, il nie l'action du mouvement des précaires qui justement resocialise les gens isolés dans la galère. Nous exprimons clairement l'intérêt des classes les plus pauvres. Ce mouvement va à l'encontre de la logique gestionnaire de la classe politicienne », ils isolent ce que sont les chômeurs et les précaires dans la phase actuelle du mode de production capitaliste pour en faire une catégorie sociale supplémentaire ayant à faire valoir ses droits. Même si cette défense vient s'ajouter à celle des jeunes, des retraités et de toutes les catégories de salariés (fin du tract), il n'empêche que ce qui est ici nié, c'est que *chômeurs et précaires, dans la construction spécifique de leur identité contre le capital, c'est-à-dire contre la situation même qui les définit, « recomposent », dans le rapport actuel entre chômage et travail salarié, l'activité de la classe dans son ensemble en donnant comme contenu à cette « recomposition » la caducité du rapport salarial*. Et c'est là qu'est tout le problème. En effet, nous avons là un procès qui par définition (une classe se remettant en cause) ne peut trouver de forme organisationnelle adéquate, ne peut trouver de revendications qui puissent être son but, ni même poser à partir de lui une réorganisation de la société. Chaque fois que ce mouvement s'organise, chaque fois qu'il se fixe un objectif particulier (ce qu'il ne peut pas ne pas faire), il se formalise comme catégorie et intérêt particuliers à l'intérieur de la société capitaliste et se perd lui-même comme caducité du salariat. Cette organisation, ces revendications deviennent des formes autonomisées de la lutte dans laquelle elles sont pourtant nées. Elles sont fixation de ce procès et autonomisation par rapport à lui dans la mesure même où la caducité du salariat, dans la construction contre le capital de l'identité des chômeurs et précaires, se présente sans cesse à elle-même, dans la reproduction du capital, comme lutte contre les inégalités et l'exclusion, lutte pour des « droits », lutte sur la répartition des richesses. *La recomposition de la classe telle qu'elle peut maintenant s'effectuer et telle qu'elle est en pratique le capital comme contradiction en procès se présente sans cesse comme intérêts d'une catégorie particulière et passant par la construction d'une identité particulière* (cela pouvant même aller, à l'intérieur des collectifs, jusqu'à des oppositions déclarées avec les travailleurs ayant un emploi).

Le procès de construction de cette identité, son approfondissement, c'est-à-dire son devenir comme renversement historique du rapport entre chômage et travail salarié, n'est pas différent de toutes ces fixations : organisations, revendications, solutions apportée à la « crise du travail », etc. Mais tout cela est chaque fois une limite et non un pas en avant, une accélération, une perspective enfin trouvée, – il est remarquable que les « promoteurs » eux-mêmes de ces « formes » le perçoivent, même si cela est souvent de façon anecdotique.

Les occupations qui sont l'activité centrale de ce procès de construction d'identité, avec sa signification de remise en cause de la classe par elle-même, se replient et surtout deviennent leur propre fin et leur propre justification. À Nantes : « Une communauté de vie s'est progressivement installée sur le lieu occupé. La gestion du quotidien (bouffe, ménage, règles collectives de fonctionnement, roulement des tâches) permet la pratique concrète de l'autogestion, qui, comme chacun(e) sait, n'est pas de la tarte. Pour les personnes isolées, cassées par le système ou sans domicile, la lutte en elle-même amenait un changement immédiat dans leur vie. [...] Cette évolution du collectif de lutte en communauté de vie pose néanmoins question à un nombre croissant de personnes qui étaient partie prenante de la lutte depuis le début » (*Courant alternatif*, mars 1998). Nous n'avons pas affaire ici à une simple dérive due aux contraintes de la vie en commun, on voit la remise en cause du travail salarié par lui-même contre le capital devenir, même de façon dérisoire, alternative, se formalisant comme communauté de vie, dans cette société. Comme nous le verrons plus longuement dans la section 3 de ce chapitre, l'alternative consiste toujours à considérer que dans une contradiction l'élément qui est dominé (subsumé) développe à partir de lui-même une forme d'existence positive face à l'élément dominant (subsumant), ramenant la contradiction à l'affrontement de deux systèmes coexistants, la contradiction à une domination, et la « révolution » à un basculement progressif de la dominante. En tant que telle l'alternative n'a aucun avenir ; soit elle demeure absolument insignifiante, soit elle acquiert un statut marginal comme « économie sociale » dans la reproduction de la force de travail. Dans ce cycle de luttes où la perspective du « grand soir » de la dictature du prolétariat a disparu, l'alternative n'est que le supplément d'âme apporté à l'absence de transcroissance, en subsomption réelle du travail sous le capital, entre les luttes immédiates et le communisme, elle est la consolation idéologique de cette impasse en transmutant, simplement dans le discours, les luttes immédiates en nouvelle organisation sociale (quand elle n'est pas que la pompeuse justification des petits arrangements quotidiens bien nécessaires).

Cependant les doutes ne sont pas longs à s'installer quant à l'« autogestion au quotidien » et à la « communauté de vie ». Revenant sur leur expérience, des occupants de la Manufacture des tabacs s'interrogent : « ... l'occupation nous a bouffés. On avait des trucs à gérer au quotidien qui nous pompaient la moitié de notre énergie, [...] les acteurs étaient des gens "destroy", déstabilisés, pour qui c'est une grosse difficulté de gérer leur merde quotidienne : pas de fric, pas d'appart, pas de bouffe. [...] à un moment il y a aussi des gens [syndics de propriétaires, mairie, *nda*]qui envoyaient toutes les personnes dans la merde à la Manu, pour nous amener à gérer des situations ingérables. à tel point qu'on peut se demander si la Mairie nous envoyait pas des gens dans des situations de détresse impossible pour nous noyer sous les difficultés et nous faire crever. » Peut-on faire une meilleure critique de l'alternative, c'est-à-dire de la confusion toujours présente en elle entre lutte contre le capital et création d'une nouvelle société ? L'ingérable de cette société a vite fait de remettre l'alternative au pas. On ne produit pas une nouvelle société sans abolir totalement l'ancienne.

Cet « ingérable » peut revêtir des formes beaucoup plus violentes qu'à Nantes. àLimoges, le collectif des chômeurs mené par AC! (à forte connotation libertaire, dixit *Courant alternatif*, avril 1998 – il faut dire que leur mot d'ordre est : « un véritable emploi ou à défaut un revenu décent pour tous » –) s'oppose aux « individuels » désirant « maintenir les occupations coûte que coûte sans se soucier du contenu » (*ibid.*). Ces derniers squattent le local commun et en interdisent physiquement l'accès aux autres composantes du mouvement, l'affaire se termine à coups de batte. « Il a fallu l'intervention du procureur pour que la police cesse de minimiser les faits et que les agresseurs soient mis en examen et placés en détention provisoire » (*Courant alternatif*, *ibid.*). L'autogestion, c'est vraiment pas de la tarte !

Toute formalisation organisationnelle, toute fixation d'objectifs ou de revendications sans lesquelles le mouvement n'aurait tout simplement pas existé apparaît comme une limite de ce mouvement, s'en autonomise et, chaque fois qu'elle veut en être l'accélération ou la perspective de sa poursuite, se retourne contre elle-même car elle apparaît comme une forme creuse. Les tentatives de coordinations régionales ou nationales en sont l'exemple le plus frappant. La question même de la constitution de coordinations n'apparaît dans la lutte que lorsque celle-ci commence à s'épuiser. De l'aveu même de leurs promoteurs, les coordinations sont une tentative de « sortir de l'impasse », mais jamais l'impasse n'est définie. Les coordinations n'arrivent pas trop tard comme le croient les militants des collectifs qui s'y retrouvent, elles sont précisément le produit de la retombée du mouvement et ne pouvaient donc qu'arriver « trop tard ». La deuxième rencontre de la coordination des collectifs autonomes a lieu à Strasbourg les 31 mars, 1er et 2 avril 1998. L'objectif est de donner du poids à ce réseau et d'envisager les suites du mouvement. L'identité des chômeurs et précaires, construite dans la lutte comme caducité du rapport salarial, devient une nouvelle catégorie sociale dont des représentants (les coordinations) devront défendre les intérêts. Il s'agit alors de créer des espaces d'expression et de « peser sur les rapports de forces politiques », ce sont là « les acquis de la lutte » (*Courant alternatif*, *ibid.*). Le positionnement de la coordination nationale est simple : faire la même chose qu'AC! mais sans trahir, être le bon représentant des chômeurs qui « refusent l'objectif intégrateur de devenir un partenaire social » ; la dénégation vaut l'aveu. Nous pouvons admirer le style parlementaire traduisant le vide absolu de la coordination nationale : « à Strasbourg, le fait de passer, depuis le 15 mars, des AG quotidiennes à trois AG par semaine a permis, certes, de laisser de l'espace temps (*sic*) à des commissions qui peuvent concrétiser des points d'appui pour des actions à venir… » (*ibid.*) On ne doute pas que « le manque de perspective claire se soit fait sentir ».

Dans le même moment, les actions minoritaires n'ont plus d'autre signification que de justifier les collectifs maintenus et les coordinations qui les impulsent : « Depuis la rencontre de Nantes [1rerencontre nationale, *nda*], les actions proposées par la coordination ont été suivies de faits : le 26 février, l'action "les vrais voleurs" a réuni une quarantaine de personnes déguisées en policiers et en voleurs devant un Cash Converter pour ensuite se diriger de manière carnavalesque vers un Crédit lyonnais ; le 10 mars, la journée "travail" a été organisée autour de l'occupation de l'Assedic, qui s'est suivie d'une occupation d'une boîte d'intérim Manpower, qui s'est suivie d'une invitation (un peu difficile) dans un resto chic… » (*ibid.*). Un nouveau groupuscule est né formant le flanc gauche d'AC!.

Déjà, quand à partir du 7 janvier, en plein cœur du mouvement, se produit le grand tournant de cette lutte avec la mise en avant de la revendication des trente-cinq heures et l'organisation massive de la lutte sur le thème de la réduction du temps de travail, donc la redéfinition du chômage dans le travail salarié comme fonction et dysfonctionnement de celui-ci, on voit des actions, dont le caractère minoritaire n'est en rien critiquable, acquérir une signification en fonction de ce recadrage du mouvement par les associations et la CGT. Tout commence à la manifestation du 13 janvier avec la brève occupation de la Bourse du commerce et les violents affrontements qui s'en suivirent, c'est également à la suite de cette manifestation que, à l'inverse, Richard Dethyre (Apeis) peut déclarer : « Maintenant on sait qu'on pèse sur les décisions gouvernementales. » Jean Pierre Chevènement attaque les éléments anarchisants ; à Marseille la manifestation du 13 janvier est centrée par la CGT et le charismatique Hoareau sur ce que l'on attend d'un « vrai gouvernement de gauche », celle du 17 est tout bonnement supprimée, partout les manifestations prennent l'allure de la « manif citoyenne » et, comme dit Ariane Chemin dans *le Monde*, « le mouvement social est au complet ». Durant cette semaine entre le 7 et le 13, les choses ont changé. La construction de l'identité des chômeurs et précaires a été recadrée à l'intérieur du travail salarié, tandis que brièvement s'était amorcé le mouvement inverse, cette détermination inhérente à la lutte des chômeurs se trouve marginalisée, elle perd l'initiative et son autonomie et évolue comme simple démarquage par rapport à la tendance qui a pris le dessus ; simultanément, la répression se met en marche. Les actions entreprises se veulent alors démonstration que la lutte continue, comme l'acharnement à occuper l'école normale supérieure. En même temps cette tendance est amenée, face au recadrage associatif et syndical, à proposer, elle aussi, des « solutions » *contre la société actuelle, cela dès maintenant* ; ce sera la critique des

travaux utiles ou inutiles voire nuisibles, la reprise en main dès maintenant de nos vies, les petits groupes productifs maîtrisant leur environnement, la réquisition des richesses et autres trouvailles alternatives. « En brisant l'isolement et l'atomisation propres aux chômeurs et précaires, nous avons remis en cause les règles du jeu, ici et maintenant. Ici en se réappropriant des richesses, en faisant de l'autoréduction, de l'autodéfense sociale au quotidien, nous avons montré qu'une autre voie était possible. [...] Nous avons haut et fort porté un autre choix de société où l'individu ne serait plus soumis à l'économie, mais où l'économie serait soumise à nos besoins » (*Infosuds*, *op. cit.*).

La formalisation et l'institutionnalisation de la catégorie sociale des chômeurs et précaires s'imposent à l'ensemble du mouvement car, dans le même temps où la construction de cette identité est comme pratique la caducité du salariat, elle se présente sans cesse à elle-même, dans la reproduction du capital, comme intérêts spécifiques d'une catégorie particulière. C'est là le fondement de l'ambivalence de la construction de cette identité, et la victoire de l'institutionnalisation est inéluctable à partir du moment où le capital n'a pas été aboli, car elle peut se fonder sur (et répondre à) ce qu'il y avait de plus radical dans la lutte. C'est ce renversement que nous allons voir maintenant à l'œuvre dans son cours immédiat.

b) La catégorie sociale des chômeurs : une fonction dans le travail salarié

Dans la partie intitulée « Réussir à gauche » et ailleurs, nous avons déjà analysé la nature des associations ainsi que celle de leur existence nécessaire dans le mouvement des chômeurs. Il s'agit de construire les chômeurs et précaires comme une catégorie particulière dans le rapport entre travail et capital tel qu'il est issu de la crise et de la restructuration, il s'agit de faire de cette figure un terme de la reproduction sociale, un élément existant dans l'autoprésupposition du capital. Le chômeur et le précaire doivent pour cela devenir des personnages de la société civile. Nous avons vu également comment cette constitution de la figure du chômeur et du précaire dans l'autoprésupposition du capital et dans la société civile était un « renversement » qui trouve sa possibilité et s'enracine dans ce qu'il peut y avoir de plus « radical » dans la construction de cette identité. C'est ce mouvement que nous allons maintenant suivre de façon quasi chronologique dans le cours de cette lutte. L'enchaînement des faits vaut bien toutes les analyses théoriques.

Fin décembre 1997, alors que le mouvement d'occupation est dans sa phase ascendante, la CGT demande la « convocation rapide de réunions dans toutes les préfectures » et entend « s'efforcer d'amplifier les initiatives convergentes entre chômeurs et salariés » *(le Monde,* 30 décembre 1997). Même si le contenu de cette convergence n'est pas encore clairement proclamé (les trente-cinq heures), nous savons ce qu'elle signifie pour les associations et la CGT : rétablir le rapport « correct » entre chômage et travail salarié, dont le renversement est à ce moment-là le contenu de la construction de l'identité des chômeurs et des précaires. Le rétablissement du rapport « correct » passe par les « tables rondes », les rendez-vous dans les préfectures, les demandes de rencontre avec l'Unedic, etc. Vendredi 2 janvier, une réunion se tient au siège de la CGT, à Montreuil, où sont présents les responsables des diverses associations pour préparer l*a manifestation du 7 janvier qui sera le grand tournant du mouvement...* La hausse des minima sociaux est encore présentée comme une revendication centrale du mouvement, mais dans une « révision générale de la gestion des fonds sociaux de l'Unedic » (*ibid.*, 3 janvier 1998), où domine le thème de l'aide d'urgence. Le même jour, Martine Aubry a avancé sa déclaration, qu'elle ne devait faire que le 6 janvier, sur les propositions gouvernementales ; il s'agit des fameux 500 millions (en fait déjà versés), de renforcer le volet d'insertion du RMI et de « répondre à des besoins justifiés ». Toujours ce vendredi 2 janvier, pour la première fois les associations sont reçues par un ministre, Gayssot en l'occurrence. Pour Robert Hue, les propositions de Martine Aubry vont dans le bon sens et, pour Claire Villiers (AC!), c'est « une petite marche sur un long escalier qu'il faut continuer de gravir ».

La manifestation du mercredi 7 janvier se fait à l'appel de la CGT, de la FSU, de SUD et des associations ; le même jour, Christophe Aguiton, d'AC!, a droit à un entretien dans l'Humanité. Dans une déclaration du 7, la direction du PCF indique qu'elle entend « amplifier son action pour que soit mises en place le plus vite possible les trente-cinq heures sans diminution de salaire ». Le soir, le cabinet du Premier ministre indique dans un communiqué les lignes de cadrage du mouvement : « Le gouvernement souhaite rechercher, pour ce qui relève de sa responsabilité et en lien avec tous les acteurs concernés, des améliorations concrètes et immédiates à ces situations d'urgence et, au-delà, les voies de réformes durables, notamment grâce à la législation en préparation destinée à lutter contre les exclusions » *(le Monde,* 9 janvier 1998). Le lendemain de la manifestation et de la déclaration du cabinet du premier ministre « plusieurs socialistes (gauche socialiste ou ex-poperénistes), des communistes (refondateurs), des militants de la gauche non gouvernementale (AREV, LCR) et la direction des Verts ont lancé, le 8 janvier, un appel en faveur d'une loi sur les trente-cinq heures *réellement créatrice d'emplois*, qui n'exclue *aucune catégorie de salariés*»... Le soir même les associations étaient reçues par Lionel Jospin qui leur déclare : « La représentation des associations de chômeurs est très controversée. Cela ne peut évoluer que si vous adoptez une démarche positive. » Dans sa conférence de presse du 9 janvier, il annonce la création d'un fonds d'urgence de 1 milliard, la pérénisation des cellules d'urgence dans les préfectures, la mission sur l'exclusion de Marie-Thérése Joint-Lambert. Le vendredi 9 janvier également, les associations donnent une conférence de presse bien couverte dans *l'Humanité* du lendemain : « Lors d'une conférence de presse commune, hier à Paris, AC!, les comités de chômeurs CGT, le MNCP et l'Apeis ont appelé à la poursuite du mouvement tout en diversifiant les actions [tout le monde sait ce qu'en novlangue cela signifie, *nda*]... Unanimement, les représentants apprécient les mesures annoncées par le Premier ministre comme *un premier pas franchi,une preuve que la lutte paie* et que *les chômeurs comptent désormais dans le paysage social... Nous nous inscrivons dans la durée*, déclare la représentante de l'Apeis. » Simultanément les évacuations de bureaux d'Assedic occupés s'intensifient, et s'imposent les nouveaux thèmes du mouvement : frapper les revenus financiers, les grandes fortunes, modifier le crédit, modifier la fiscalité pour consacrer l'argent à l'investissement et réussir les trente-cinq heures.

Enfin, toujours dans *l'Humanité* du 10 janvier : « Le secrétaire général de la CGT, Louis Viannet, a estimé qu'il y avait *beaucoup de positif dans l'intervention du premier ministre* Lionel Jospin et que la mise en place d'un fonds d'urgence sociale *dans les départements coordonné au plan national est une bonne chose*. L'intervention de Lionel Jospin *traduit la prise en compte de la détermination des chômeurs et apporte la preuve que l'action est efficace*, ajoute Louis Viannet dans un communiqué. [...] Il note *l'engagement du Premier ministre d'aller vers une articulation cohérente entre système d'indemnisation du chômage, de solidarité nationale, et les minima sociaux, qui devraient s'accompagner d'une augmentation des moyens financiers. Bien sûr nous aurions souhaité l'annonce d'une augmentation des minima sociaux au-delà de ce qui a été fait pour l'Allocation de solidarité spécifique (ASS)*, qui doit être revalorisée de 3 %, ajoute toutefois Louis Viannet. Enfin, note-t-il, *la démarche du gouvernement ne fait que mettre en lumière la lourde responsabilité du patronat et nous conforte dans notre volonté de maintenir la pression pour obtenir la remise en chantier du mécanisme et du financement de l'indemnité chômage.*»

Nous pouvons établir précisément les thèmes présidant à ce tournant qui s'effectue dans la lutte des chômeurs, le 7 janvier et dans les quelques jours suivants. La revendication du relèvement des minima sociaux s'efface ; les « trente-cinq heures réellement créatrices d'emplois » montent en puissance ; l'adversaire désigné n'est plus la classe capitaliste et son État, mais le CNPF, l'État est neutre, lieu des avancées sociales, lieu d'affrontements et de compromis entre les catégories sociales *représentées*; les contradictions entre les classes sont reproduites dans le capital comme rencontre entre les « acteurs concernés » par un problème commun ; on passe du chômage à l'« exclusion », la question sociale est celle de l'aide aux exclus, celle de l'« urgence » ; les chômeurs et les précaires deviennent des gens présentables et surtout représentables dans leurs associations, ils deviennent « membres du paysage social » ; les contradictions sociales du mode de production capitaliste sont des dysfonctionnements puisqu'elles se résolvent en « s'installant dans la durée » et qu'un « premier pas a été franchi » ; il n'y a plus qu'à promouvoir la « reprise keynésienne » à laquelle plus personne ne croit, mais qui fonctionne comme un

travail social de définition des catégories participant à la grande discussion de la société civile. Tout cela fait système. C'est la formalisation d'une des déteminations internes de la lutte des chômeurs, la construction et la reconnaissance d'une catégorie sociale qui, posée pour elle-même, s'oppose à sa propre définition comme recomposition du rapport entre travail salarié et capital et donc mouvement de la caducité du rapport salarial. En l'absence de l'abolition du capital, cette construction se sclérose et existe en soi comme nouvelle identité dans la reproduction du capital. Cependant si cette sclérose n'est pas fortuite, elle n'en n'est pas moins une activité particulière. Cette détermination du mouvement en tant que construction en soi d'une identité ne s'achève que comme activité de représentation de cette identité pour et dans le capital. Les associations ou les comités CGT sont cette représentation existant en elle-même et pour le capital, leur activité propre est de ramener la construction de cette identité à son existence pour le capital. Produites dans le mouvement, de par la nature même de la détermination dont elles sont la représentation, elles s'en autonomisent et définissent leurs activités et leurs buts spécifiques.

Lundi 12 janvier, après une nouvelle rencontre avec Martine Aubry : « Les associations se sont déclarées satisfaites de ce dernier point [la mise en place du fonds d'urgence, c'est-à-dire du "cas par cas", *nda*]. *Nous avons constaté une volonté de dialogue et de négociation*, a déclaré Hubert Constancias (MNCP). *On a senti quelque chose d'important au cours de cette réunion*, s'est félicité Richard Dethyre (Apeis). *On continue d'avancer, mais on trouve qu'il y a un peu de lenteur*, a souligné François Desanti (comités des chômeurs CGT) » *(le Monde,* 14 janvier). Quant à Robert Hue l'infirmier : « Le PCF a rendu dans cette affaire un fier service à la gauche plurielle » (*ibid.*). àpartir du 12, les premiers accords officiels sont signés (après le délai de décence nécessaire à la suite des évacuations un peu brutales des antennes Assedic occupées), comme à Marseille entre le préfet et le charismatique Hoareau. Autre satisfaction pour la CGT à Marseille : les dossiers déposés par elle étaient directement pris en compte, et le comité des chômeurs, s'il ne participait pas aux commissions d'attribution, était convié au comité de suivi (accord négocié dès le 9 janvier). La manifestation du mardi 13 janvier entérine le renversement qui a eu lieu autour du 7, son trajet même symbolise ce renversement – du ministère du Travail au siège du CNPF : « Très orientés sur l'emploi et la réduction du temps de travail, les slogans des chômeurs visaient aussi les responsables du patronat » (*ibid.*, 15 janvier 1998). On ne peut être contre l'attaque des patrons, sauf si c'est une façon de produire *a contrario* la neutralité de l'État. Et c'est bien de cela dont il est question quand, à l'issue de la manifestation, Richard Dethyre se félicite de « peser maintenant sur les décisions du gouvernement » (*ibid.*), quand, offusquée, Claire Villiers ajoute : « Le CNPF a demandé au gouvernement de renoncer aux trente-cinq heures » (*ibid.*). Avec l'appui de la CGT et des associations, la stratégie de sortie de crise se dessine avec clarté : canaliser la lutte contre le patronat, faire des trente-cinq heures la revendication centrale du mouvement, cadenasser le rapport entre travail salarié et chômage. Encore une fois la question de l'État apparaît comme la pierre de touche de la lutte de classes.

Après la manifestation du 13, le virage a réussi, associations et CGT sont sorties de la zone des tempêtes et peuvent naviguer de conserve plus calmement. Christophe Aguiton écrit à Cambadélis : « Nous ne cherchons pas la crise » (*ibid.*, 18 janvier 1998). Il est vrai que les nouvelles manifestations du samedi 17 janvier ont eu pour thème quasi exclusif : « imposer les trente-cinq heures », et se trouvent couplées avec la manifestation du PCF le lendemain « pour le référendum sur le traité de Maastricht ». Annonçant les manifestations du 17, Robert Hue avait déclaré : « Le mouvement des chômeurs est un point d'appui avant l'ouverture de la discussion du projet de loi sur les trente-cinq heures » (*ibid.*, 18 janvier). àParis, le trajet de la manifestation évite soigneusement de passer par les « grands magasins » et adopte la voie royale des grands cortèges syndicaux, de la Bastille à la Nation, la CGT en tête avec les Verts, la CNT, LO et la LCR. àToulouse, AC! défile pour « une réduction du temps de travail créatrice de vrais emplois ». La suite est alors fixée par la CGT pour le mardi 27 janvier (dix jours d'intervalle) comme devant être une « grande journée nationale d'action », avec pour objectif d'assurer la jonction avec la discussion du projet de loi gouvernemental sur la réduction du temps de travail qui débute le même jour.

En attendant, le lundi 19, les associations sont reçues par Marie-Thérèse Joint-Lambert sur « l'articulation des minima sociaux » (*ibid.*, 21 janvier). Tout est dans la notion d'articulation, l'esprit de

Speenhamland se remet a souffler. Sans trop insister, les associations, durant toute cette période depuis le 7 janvier, avaient continué à parler discrètement du relèvement des minima sociaux, voilà enfin l'ouverture attendue sur le thème. Ne pas vouloir « une société d'assistance » mais une « société du travail ». On ne reviendra pas sur le rôle que peut avoir dans le mode de production capitaliste le revenu garanti, ici ce qui nous intéresse, c'est le moment et la forme sous laquelle apparaît la revendication du relèvement des minima sociaux. Le mouvement a été renversé en mouvement strictement circonscrit à l'intérieur du travail salarié, la revendication réapparaît mais totalement transmutée, elle est articulation avec les bas salaires, elle s'intègre dans les « allocations en sifflet » dont nous avons déjà parlé. L'Apeis, après la réunion, met en avant « la vraie volonté du gouvernement de faire sauter les obstacles », AC! se réjouit d'avoir participé à « des échanges riches et concrets », et que bientôt « seront mis à plat les minima sociaux » [la formule est malheureuse, *nda*]. Les associations se voient confier par le gouvernement des missions d'accompagnement des chômeurs dans leurs démarches, elles seront consultées sur l'utilisation des fonds d'urgence, elles organiseront les recours pour les personnes dont la demande n'a pas été acceptée, de quoi se constituer un petit fonds de commerce social et une place au soleil des commissions de suivi, tout en maintenant leur représentativité par un chapelet d'actions de harcèlement bien programmées et délimitées dans le temps : marches, occupations symboliques, actions rythmées par les débats parlementaires, etc. Il ne reste plus aux associations qu'à montrer leur capacité à savoir « arrêter une grève », ce que visiblement leurs dirigeants ne maîtrisent pas encore avec le même art (et la même capacité de négociation) que la CGT. Quand cette dernière est capable de dire aux conseillers de Jospin qui lui demandent de « faire baisser la pression » : « Qu'on nous en donne les moyens en lâchant quelque chose » (*ibid.*, 25 janvier 1998), Christophe Aguiton, quant à lui, le soir du 21 janvier, après l'allocution de Jospin, pris à partie à la Maison des ensembles, ne peut que monter sur une chaise pour demander qu'on « fasse le point » et promettre « de grandes assises nationales dans un mois » (*ibid.*, 23 janvier 1998). Les associations de chômeurs, tout comme les diverses associations de « sans », font renaître la notion de « classes dangereuses », non qu'elles produisent les situations de marges indécises entre délinquance et nouvelle instabilité ouvrière (qui n'est plus, comme autour de 1830, celle d'une classe en formation), mais elles les « inventent » au sens où, dans la reproduction globale de la classe ouvrière, elles en produisent le découpage et se chargent, sont chargées, de les représenter et de les gérer. Découpage que la justice et les lois, comme celle sur l'exclusion, s'empressent de confirmer.

Après l'intervention de Lionel Jospin, le 21 janvier, qui tire les conclusions pour la classe capitaliste de la lutte des chômeurs, a lieu l'inénarrable journée d'action du 27 janvier. Même dans *le Monde* on peut lire : « Il faut savoir arrêter un mouvement et la CGT est passée maîtresse en la matière. En étant à l'initiative, mardi 27 janvier, de trois rassemblements à Paris – le premier avec les associations de chômeurs pour la défense des trente-cinq heures et la revalorisation des minima sociaux, le deuxième avec les fédérations FO et CFDT, concernant la situation des personnels de l'équipement, et le troisième organisé par la fédération des cheminots, majoritaire à la SNCF – et en ne les faisant pas converger, la CGT n'a pas provoqué d'effet de masse. Elle a dégonflé en douceur la mobilisation des sans-emploi » (*ibid.*, 29 janvier 1998). Le pompon revient tout de même à une délégation d'AC! qui se rend à l'Assemblée nationale. En fin de manifestation une cinquantaine d'individus prennent d'assaut un supermarché, des incidents ont également lieu à Marseille, mais les actions de ce type, comme le 7 mars le retour sur l'ENS, ne sont plus qu'une réaction au recentrage triomphant, le témoignage qu'une autre dynamique était à l'œuvre dans le mouvement ; elles se veulent l'exemple d'une autre solution (réquisition des richesses…) mais par là elles ont accepté le terrain de la « solution » et de l'alternative.

Le 27 janvier ce fut l'enterrement, le 7 mars ce fut une messe commémorative que célèbre à Marseille le charismatique Hoareau : « Nous pensons qu'au vu de ce rassemblement le gouvernement infléchira sa politique de l'emploi. Une semaine avant les élections régionales et cantonales, c'était important de montrer que le mouvement est rassembleur » (*ibid.*, 10 mars 1998). Cependant les « tiraillements », apparus lors de la manifestation parisienne du 7 mars, entre la CGT et ses comités de chômeurs d'un côté et les associations de l'autre ne sont pas sans intérêt. La CGT oriente la manifestation sur la « solidarité entre les sans-emploi et les salariés », les associations veulent faire la jonction entre le

mouvement des chômeurs et la loi sur les exclusions.

Pour les premiers, cette solidarité ce sont les trente-cinq heures telles que le PCF et la CGT voudraient les infléchir. Il est important de se pencher avec attention sur la façon dont Louis Viannet, dans un entretien au Mondedu 1er février 1998, envisage l'application et les conséquences de la réduction du temps de travail. « Le passage aux trente-cinq heures va-t-il être acquitté par les salariés, pour l'essentiel, et par les finances publiques pour le reste ? Ou va-t-il déboucher sur une remise en chantier de l'organisation du travail, sur une meilleure efficacité des équipements par la création d'équipes supplémentaires et une utilisation différente des résultats financiers des entreprises, particulièrement florissants cette année ? [...] Le mouvement des chômeurs est un mouvement qui porte loin. Pour la première fois, les chômeurs ont pris conscience qu'ils représentent une force. Loin de générer une opposition entre chômeurs et salariés, ce mouvement a souligné leurs intérêts convergents. C'est bien l'intérêt des chômeurs de voir les trente-cinq heures sans perte de salaire se mettre en place et déboucher sur des créations d'emplois, car leur première revendication demeure de retrouver un emploi. C'est celui des salariés de voir la situation des chômeurs s'améliorer. Le petit plus de pouvoir d'achat donné aux sans-emploi et aux exclus contribue à l'amélioration de la consommation, donc à la relance de l'activité. Il y a un intérêt commun, même si chacun intervient sur un terrain qui lui est propre. » Pour la CGT, c'est une problématique « keynésienne » de croissance qui assure l'« unité » entre chômeurs et salariés. Les chômeurs demeurent chômeurs, les salariés demeurent salariés dans la conception classique de la phase précédente de l'accumulation capitaliste. àReims, par exemple, la CGT ira jusqu'à demander aux patrons d'« adopter un chômeur », à Nantes elle fera remplir des feuilles d'embauche aux chômeurs. Ce que semble redouter par-dessus tout la CGT, ce sont les formes du salariat développées dans la crise et dans la restructuration. Les chômeurs devraient, marginalement, devenir des salariés « classiques », déjà ils ne sont que des « sans-emploi », les salariés profiteraient, au travers de la relance de l'activité, du « petit plus » de pouvoir d'achat accordé aux chômeurs, mais pas trop, afin de ne pas entériner cette zone d'indécision entre chômage et emploi qui de toute façon structure déjà le travail salarié. Il s'agit pour la CGT d'agir sur la séparation entre chômage et emploi, faire en sorte qu'institutionnellement elle existe encore, faire comme si. Même si la position ne sera pas tenable bien longtemps, elle a encore sa marge d'efficacité dans un conflit pour polariser en catégories sociales distinctes les fractions de la classe ouvrière, pour faire de la segmentation d'un tout unique la juxtaposition d'identités diverses : « *chacun agit sur son terrain* ». Il est remarquable de constater que Nicole Notat refuse, elle aussi, de glisser vers un « revenu universel garanti ».

Les associations, quant à elles, entérinent ces nouvelles formes du salariat, et s'en veulent la représentation et les organismes reconnus de sa défense, d'où le fait qu'elles sortent du cadre trop étroit de l'entreprise, pour englober la reproduction de la force de travail sur toute la continuité de son cycle d'entretien en tant que force de travail sociale appartenant au capital dans son ensemble, avant de s'échanger avec tel ou tel capital particulier. Quand la moitié des emplois créés en un an relève de missions d'intérim, la position est assez réaliste, mais la marge d'action est étroite entre être un service social parallèle et abandonner sa spécificité pour réclamer de « vrais emplois ». Les associations sont coincées entre « l'emploi pour tous », contraire à leur nature même et aux conditions mêmes de leur genèse, et le « revenu garanti », qui laisse les mains libres à la classe capitaliste pour achever la réorganisation du travail salarié. C'est là pour les associations tout le problème de l'« enchaînement revendicatif » exposé par Claire Villiers à la coordination nationale des collectifs d'AC! le 24 janvier (relèvement des minima, amélioration des bas salaires, trente-cinq heures créatrices d'emplois).

Avant même l'enterrement du 27 janvier, il y eut l'intervention de Jospin tirant les leçons pour la classe capitaliste de cette lutte des chômeurs, leçons qui confirment les raisons de ces « tiraillements ». La leçon centrale est la suivante : « Il faut favoriser le passage des situations d'assistance ou d'allocation vers l'emploi. [...] Il faut que lorsque des hommes ou des femmes qui sont en situation d'allocation trouvent un travail, ces personnes puissent garder transitoirement un certain nombre des avantages liés aux allocations anciennes. » C'est le nouveau New Deal, l'esprit de Speenhamland, c'est la question de

l'articulation des minima et des revenus salariaux dont Marie-Thérèse Joint-Lambert discute avec les associations. C'est toujours dans les conflits que se restructure le capital ou qu'il achève, comme ici, de formaliser, de compléter les formes nouvelles déjà développées de l'exploitation. « Les règles d'intéressement qui permettent actuellement de cumuler un RMI, par exemple, avec un emploi à temps partiel sont, de l'avis unanime, jugées trop restrictives. àtel point qu'elles peuvent dissuader certains allocataires de retrouver une activité, car ils perdraient des avantages tels que l'aide médicale gratuite ou de meilleurs taux d'allocation logement » *(le Monde,* 23 janvier 1998). La forme « libérale » du « revenu garanti », la seule envisageable dans le mode de production capitaliste (après son abolition, il n'est plus question de revenus), s'insinue par de multiples canaux dans la réorganisation du rapport salarial. Le modèle américain se généralise : flexibilité et précarisation accrue, baisse du salaire direct moyen, liberté de licenciement, allocation minimale aux chômeurs et complément de salaire aux salaires les plus bas (cf.Robert Reich dans le Mondedu 15 janvier 1998). Jospin a reçu les félicitations du CNPF, après son intervention, pour « son refus de la société d'assistance ». Et le célèbre popote Julien Dray, toujours aussi moral, reçoit la palme du salopard : « Veillons bien à ce qu'il y ait une disparité nette entre bas salaires et minima. Il faut motiver les salariés » (*Libération*, 26 février 1998). Le 25 février, sur France 3, Lionel Jospin revient sur le thème : « Tout allocataire du RMI, ou de l'ASS, ou de l'allocation de parent isolé, qui reprend un emploi pourra conserver son allocation de façon dégressive, pendant un an, dans la limite en gros d'un SMIC [...], il s'agit d'une mesure d'incitation forte et novatrice » *(le Monde,* 28 février 1998). C'est exactement le contenu du rapport de Marie-Thérèse Joint-Lambert remis le jour même au Premier ministre : « rechercher une meilleure couverture de l'emploi précaire et des ruptures d'insertion, [...] assouplir les règles d'accès à l'assurance-chômage pour mieux tenir compte des périodes de travail hachées, [...] améliorer les règles dites de l'"interessement", qui permettent de cumuler un minimum social et un revenu d'activité » (*ibid.*, 27 février 1998). Enfin, dans la loi sur la réduction du temps de travail, on peut considérer tout le mécanisme des aides comme une prise en charge d'une partie du salaire par l'État : le salarié empoche par exemple le SMIC, l'employeur est remboursé d'une partie du salaire versé, ce qui est identique à la situation où le salaire serait inférieur au SMIC auquel serait ajouté, pour le salarié, un complément social.

Nous avons retrouvé dans le cours de la lutte, comme contenu et enjeu d'activités de classes, les déterminations essentielles de la redéfinition du rapport salarial, telle que nous l'avions exposée dans le premier chapitre. Sous l'activité de la classe capitaliste susceptible, dans le cours des luttes de classes actuelles, de redéfinir le chômage et la précarité dans le travail salarié, nous avons trouvé, dans l'ambivalence de l'identité sociale des chômeurs et précaires, l'implication réciproque du prolétariet et du capital dans le mode de production capitaliste. Mais plus globalement, dans cette ambivalence nous approchons le « mystère » essentiel de la lutte de classe dans le cycle actuel : l'ambivalence elle-même de *l'action en tant que classe* du prolétariat. Si la classe capitaliste est capable, dans la reproduction du capital, d'apporter une réponse à la construction de l'identité sociale des chômeurs et précaires, en la redéfinissant dans le travail salarié, c'est que fondamentalement, si c'est en agissant strictement en tant que classe que le prolétariat est capable d'abolir le capital et de s'abolir lui-même, c'est simultanément leur action en tant que classes qui est pour le prolétariat et pour la classe capitaliste le contenu de leur implication réciproque. Pour le prolétariat, être une classe, c'est être une classe *pour le capital*; lutter en tant que classe est la limite de ses luttes dans ce cycle et la capacité à dépasser cette limite. Dans la suite de ce chapitre, nous nous attacherons à montrer comment cette limite, agir en tant que classe, organise et devient le contenu des pratiques et des formalisations idéologiques dans lesquelles se présentent, au cours de la lutte des chômeurs, le « dépassement » du capital et la remise en cause du prolétariat par lui-même, qui ne sont en tant que tels qu'une abstraction de cette lutte. Ils ne peuvent être des éléments purs à dégager et à développer, mais se manifestent toujours dans les termes du mode de production capitaliste, il s'agit toujours de l'activité d'une classe.

Division 2 : Agir en tant que classe – une limite

C'est en tant que classe du mode de production capitaliste que le prolétariat est à même de produire son dépassement, cette activité est donc toujours activité en tant que classe de ce mode de production, prise dans un rapport, l'exploitation, qui est une contradiction et une implication réciproque entre le prolétariat et le capital. On ne peut demander à cette activité d'être l'existence pure, positive, de ce dépassement à l'intérieur même du mode de production capitaliste, c'est en tant que contradiction avec le capital qu'elle est l'existence de ce dépassement et non en elle-même face au capital. Nous devons montrer concrètement dans ce chapitre, à travers les pratiques et les thèmes critiques du capitalisme mis en œuvre dans la lutte des chômeurs, que la situation décrite de façon abstraite dans le chapitre 2 est bien une abstraction. Il s'agit d'une analyse permettant de comprendre le cours immédiat de la lutte de classe, sa dynamique, et non ce cours immédiat sous une autre forme. Le dépassement du capital, la remise en cause du prolétariat par lui-même, la production d'une autre société sont le résultat de l'activité d'une classe, et en cela n'existent que dans la reproduction contradictoire du capital et non comme une dynamique particulière, propre au prolétariat s'extrayant du mode de production capitaliste.

Il nous faudra donc d'abord établir son action en tant que classe comme la forme générale des limites de l'activité du prolétariat dans ce cycle. Nous pourrons ensuite examiner de façon critique les diverses formes platement « réformistes », ou plus précisément radicalement démocrates, ou alternativistes, revêtues par cette limite. Nous verrons au chapitre suivant que le dépassement de ces limites n'a pu se formaliser que comme critique du travail et de l'économie. Enfin, nous terminerons sur *le dépassement de sa propre limite que peut produire l'activité en tant que classe du prolétariat*.

Dans la phase actuelle de la subsomption réelle du travail sous le capital, la contradiction entre prolétariat et capital se situe au niveau de la reproduction du mode de production capitaliste, donc des classes et de leur propre reproduction. Cela ne fait pas problème pour la classe du capital qui, subsumant le travail, « est la société ».

Cela fait problème pour le prolétariat. Nous avons établi, en présentant le nouveau cycle de luttes, que dans sa contradiction avec le capital le prolétariat ne développe plus un rapport à lui-même comme confirmation d'une identité prolétarienne à l'intérieur de la reproduction du capital. Cependant, qu'il n'y ait plus de point de cristallisation dans le double moulinet de la reproduction du face-à-face du travail et du capital, dans la reproduction de l'exploitation, qu'il n'y ait plus de particularisation de la reproduction de la force de travail, que la restructuration ait produit une fluidité totale de cette reproduction, cela n'empêche pas que toujours le capital ne fait que se scinder : en lui-même et en la seule valeur d'usage qui puisse lui faire face, le travail. Cela fut toujours le cas et il le faisait jusqu'à maintenant d'une façon historiquement particulière qui nous donna l'identité ouvrière. Celle-ci disparue, le processus n'en demeure pas moins. Le prolétariat n'existe que par et dans le capital, mais il existe, même si cette existence n'est plus particularisation, identité ouvrière, mouvement ouvrier ; cette scission, c'est l'existence de la classe ouvrière et de la classe capitaliste dans le mode de production capitaliste.

Si nous disions, dans le chapitre 1, en définissant le nouveau cycle de luttes, que le prolétariat produit toute son existence dans le capital, qu'il y a coalescence entre l'existence de la classe et sa contradiction avec le capital, cela a pour principale conséquence que la reproduction du capital est, en tant que reproduction même, la limite de toutes les luttes. La reproduction du capital est devenue la limite spécifique de ce cycle de luttes, par rapport à ses caractéristiques immédiates et non en elle-même par le seul rapport tautologique selon lequel « il n'y a pas de révolution si le capital se reproduit ». Bien sûr, l'auto-organisation, la défense de la condition prolétarienne et, de façon générale, l'affirmation d'une identité ouvrière étaient des limites de l'ancien cycle et, en tant que telles, n'allaient qu'avec la reproduction du capital, mais cette dernière n'était pas, elle-même, la limite historiquement spécifique du

cycle de luttes, ce qui est dorénavant le cas. Aujourd'hui, la propre reproduction du capital est toujours susceptible de renvoyer à toute lutte sa propre base d'existence comme fractionnement, isolement, marginalisation, pourrissement. Quand, dans les luttes, le prolétariat pose la contradiction au niveau de la reproduction des classes et de l'autoprésupposition du capital, c'est-à-dire au niveau de sa propre remise en cause et de la remise en cause du capital comme étant sa propre base de renouvellement ; quand il n'est contradictoire au capital qu'en produisant tout son être dans le capital, la classe elle-même ne se définit que dans cette reproduction contradictoire (plus de rapport à soi). Ses luttes impliquent cette reproduction, et se voient renvoyer leur force comme fractionnement (reproduction segmentée de la force de travail), alternativisme (contradiction au niveau de la reproduction comme deux reproductions se faisant face), marginalisation, pourrissement (aucune auto-organisation face à la reproduction du capital, si ce n'est une alternative à l'intérieur du mode de production capitaliste).

L'existence intrinsèque de leur limite dans les luttes signifie que la période n'autorise aucun projet de réorganisation sociale comme le permettait l'identité ouvrière face au capital. En effet, de cette coalescence on peut déduire une lapalissade : « le capital se reproduit », reproduit son face-à-face avec le prolétariat, et donc le prolétariat comme classe, comme la seule valeur d'usage qui puisse lui faire face et cela sans aucune détermination propre qui en confirmerait la particularité pour lui-même. C'est alors la notion même de limite qui, dans ce cycle se confondant avec toute action en tant que classe, a tendance à nous filer entre les doigts. Si nous nous reportons au cycle précédent, nous pouvions parler de limites à propos de toutes les formes de l'identité ouvrière, depuis les formes classiques du mouvement ouvrier (syndicalisme, PC - social-démocratie) jusqu'à l'auto-organisation puis les coordinations. Dans la phase classique du mouvement ouvrier, jusqu'à la Première Guerre mondiale, cela correspondait à la révolution comme affirmation du prolétariat, nécessité d'une période de transition. En fait, la notion de limite recouvre le contenu des luttes d'un cycle : ce qui est qualifié de limites par le cycle suivant était la dynamique même du cycle précédent, sa définition, et ce qui était limite, pour le cycle lui-même, était toujours de ne pas avoir poussé plus loin ce contenu, ce qui n'était donc pas pour le cycle de l'époque une limite pour lui-même.

L'idée même de limite d'un cycle de luttes est une idée qui n'a pu apparaître qu'avec la faillite définitive de la révolution comme affirmation de la classe, c'est-à-dire à partir du moment où, au début des années soixante-dix, il devint évident que la révolution ne pouvait plus qu'être la négation de *toutes* les classes. Alors seulement, avec ce changement théorique, prenant en compte l'histoire des luttes de classes, peut émerger l'idée que lutter en tant que classe peut être une limite. La façon dont l'abolition du capital s'impose comme évidemment abolition du prolétariat contraint à penser comme identiques la dynamique de la lutte de classes et la lutte en tant que classe comme limite. Il s'agit finalement de concevoir la révolution comme action d'une classe qui s'abolit en tant que classe, et donc la révolution comme dépassement par rapport au cours antérieur de la lutte de classes. On pouvait jusqu'à ce cycle actuel avoir l'idée d'inachèvement d'un cycle de luttes, mais pas celle de limite.

Cela nous oblige à aller plus loin que l'affirmation selon laquelle la reproduction du capital en tant que telle est la limite des luttes, c'est la reproduction du capital en ce qu'elle est reproduction du prolétariat. Si le prolétariat produit tout ce qu'il est dans le capital, c'est que d'abord le capital l'a reproduit confor-mément à lui, distinct de lui, mais comme ne pouvant qu'être un moment de sa reproduction propre. Le capital reproduit le prolétariat comme classe distincte de lui, mais ne lui confère et ne confirme aucune identité particulière face à lui. La limite des luttes est alors dans le fait même d'agir en tant que classe, en ce que la classe est ainsi définie dans la reproduction du capital. À la différence des cycles antérieurs, cette reproduction de la classe ne comporte aucune confirmation d'une identité prolétarienne opposable au capital (une capacité d'affirmation de la classe contre le capital produite à l'intérieur même de l'autoprésupposition du capital), c'est-à-dire quelque chose que seulement le cycle postérieur verra comme limite, parce que entre-temps le capital s'est restructuré sur la base même du dépassement de cette possibilité. Dans ce cycle, le capital est l'horizon de l'activité du prolétariat en tant que classe, ce qui est la dynamique révolutionnaire de ce cycle mais aussi sa limite interne. *La limite des luttes est alors dans le fait*

même d'agir en tant que classe. Tout le problème de ce cycle de luttes est là-dedans.

Agir en tant que classe devient pour le prolétariat une limite, pour lui qui ne peut agir autrement. Nous verrons dans le dernier chapitre comment cette action peut se contredire comme limite et se dépasser.

Il n'y a pas deux luttes de classes : celle dans laquelle le prolétariat agirait en tant que classe en se remettant lui-même en cause et celle où il demeurerait dans cette définition, dans cette existence, telle que la produit et reproduit le capital. Agir en tant que classe, comme limite inhérente à ce cycle de luttes, est le cadre et la formalisation obligés des dynamiques les plus radicales de ce cycle, qui ne peuvent alors qu'être abstraites en tant que telles et non empiriquement répertoriées et désignées. Le prolétariat agit en tant que classe reproduite dans le mode de production capitaliste, et de nos jours sans confirmation autonome, c'est-à-dire avec le mode de production capitaliste comme horizon de son existence de classe. Ce qui n'était pas le cas dans les cycles antérieurs : son existence de classe, à l'intérieur du mode de production capitaliste, avait *elle-même* comme horizon dans son affirmation.

La lutte en tant que classe du prolétariat est simultanément implication de la classe par et dans le capital et reproduction de la scission que le mode de production implique en lui-même entre le travail et le capital comme termes, comme pôles contradictoires. C'est la même contradiction qu'est l'exploitation, c'est la même action en tant que classe, c'est la même lutte du prolétariat qui est moment du mouvement de sa reproduction par et dans le capital et opposition du capital et du prolétariat comme pôles inconciliables de la contradiction. Si la classe dans le nouveau cycle se remet en cause dans sa lutte contre le capital, c'est que, dans cette lutte même, elle se trouve dans son action opposée constamment à sa propre définition et redéfinition comme classe dans la reproduction de la contradiction qui l'oppose au capital : l'exploitation. Le procès même de l'exploitation comme reproduction des classes, au travers de la subsomption sous le capital, comporte constamment, à l'intérieur de la lutte des classes, la tension à rendre la classe étrangère à elle-même, dans son propre mouvement de reproduction et dans son action même en tant que classe. Le syndicalisme, le réformisme, l'action politique, l'action revendicative, investis dans le cycle de luttes actuel par la démocratie, le citoyen ou l'alternativisme, sont cette inévitable représentationde la classe à l'intérieur d'elle-même, de son action, de sa lutte.

La contradiction entre le prolétariat et le capital réclame sa reproduction en même temps qu'elle n'a pour contenu que les intérêts inconciliables du prolétariat et du capital. Ce n'est, on l'a vu, qu'en faisant de son développement sa propre nécrologie que le capital parvient à faire de ce qui paraît une contradiction insoluble un mouvement de sa propre reproduction, on sait que c'est là sa signification historique. à Vilvoorde (fermeture d'une usine Renault), c'est la même lutte qui a pour contenu le dénuement absolu de la force de travail face au capital, sa pure subjectivité face au capital, son existence de marchandise dont la seule valeur d'usage est la production de surtravail pour le capital et sa pure subjectivité pour elle-même, et qui en même temps se bat pour une Europe sociale, qui voit marcher à ses côtés Lionel Jospin, qui promeut sa propre productivité et rentabilité pour le capital qui n'en veut plus. C'est bien la même lutte et rien ne vient dégager, fixer en une existence autonome, ayant un projet social particulier fondé sur ce qu'elle serait pour elle-même, l'existence de la classe face à sa reproduction comme classe par et dans le capital. C'est en cela que l'activité du prolétariat en tant que classe est sa propre limite et contient sa propre critique, sa propre remise en cause.

C'est la même lutte des chômeurs qui a pour contenu la contradiction qu'est l'exploitation dans le face-à-face du travail qui n'existe que pour lui-même et du capital en soi, de la pauvreté et de la richesse, et qui pose le travail, ainsi que le revenu, comme un droit et revendique la participation à la propre gestion de sa pauvreté et de son exclusion.

C'est dans la même lutte que les ouvriers d'Alsthom, à Belfort (1994), d'une part, affrontent le capital sur ce qu'il y a de plus fondamental dans l'exploitation, le partage entre surtravail et travail nécessaire, la définition de la valeur de la force de travail, en posant clairement le caractère social de cette valeur, en n'entendant leur rapport au capital que dans les termes stricts du rapport entre vendeurs de la

force de travail et acheteurs de cette force de travail (acheteurs considérés comme ayant les moyens de payer : les profits déclarés mettent le feu aux poudres), qui par là mettent sur la touche les syndicats et ne s'organisent que par leur lutte contre le capital (les piquets de grève comme seule forme d'organisation), et d'autre part, ne se considèrent dans leur lutte que dans leur rapport à leur capital particulier, refusent toute généralisation comme édulcoration et « noyade » de leur lutte, et n'entendent leur mouvement que comme une redéfinition de la vente de *leur* force de travail dans sa spécificité (jeunes formés) à *leur* capital particulier.

On pourrait également revenir sur le corporatisme des coordinations cheminotes de 1986 sans lequel cette lutte elle-même n'aurait pas eu lieu.

Il est inutile (et même faux) d'opposer entre eux des aspects de ces luttes ou des actions semblant relever plus particulièrement d'un des côtés du balancement que nous avons décrit, aspects que l'on abstrairait de la totalité et auxquels on chercherait à donner un contenu propre. La lutte en tant que classe du prolétariat est sa limite en ce qu'elle est *action d'une classe produite et reproduite dans son rapport au capital et au travers de la subsomption sous le capital*, c'est ainsi qu'*en contradiction avec le capital elle est contradictoire avec le terme qui assume la reproduction d'ensemble du rapport et par là avec sa propre reproduction*. Un tel procès est impossible tant que la contradiction entre les classes ne se situe pas au niveau de la reproduction du rapport, tant qu'elle contient une confirmation d'une identité autonome du prolétariat face au capital, d'où, à partir de lui-même, comme ayant face au capital une positivité propre, il est en contradiction avec lui. C'est-à-dire qu'un tel procès est impossible avant le cycle de luttes actuel.

Luttant en tant que classe contre le capital, le prolétariat ne veut rester ce qu'il est, cela devient consubstantiel à la nature même de la contradiction, à son mouvement, à son contenu : l'exploitation. Le prolétariat ne peut rester ce qu'il est, c'est là tout simplement le contenu de son action contre le capital. C'est ce que le prolétariat fait dans la lutte de classes, contre la classe antagonique, qui le détermine comme remettant en cause son action en tant que classe à l'intérieur même de celle-ci. Ce qui manquait à la théorie de la lutte de classes (dans son concept), c'est d'y comprendre la reproduction (et d'insister sur elle, ce qui ne peut venir qu'avec le cycle actuel), qui inclut la compréhension de l'existence de la classe comme mouvement de reproduction du capital : reproduction d'ensemble du rapport par la subsomption d'un de ses termes sous l'autre devenant le mouvement de la totalité.

Il ne s'agit pas, théoriquement, de détacher les uns des autres des éléments à l'intérieur des luttes, de les trier en éléments dynamiques et en limites. Un tel travail d'abstraction, voulant trouver sa correspondance empirique, est de toute façon impossible, aucun aspect n'ayant de consistance propre en dehors de la totalité. Ce qui importe, c'est de comprendre théoriquement et pratiquement la lutte de classe comme cette totalité dans laquelle l'action du prolétariat en tant que classe est sa propre limite et sa propre remise en cause.

Sa propre limite : car comme action de classe elle est posée et se pose elle-même comme un moment de la reproduction contradictoire du mode de production capitaliste, comme un moment de cette reproduction des classes dont le capital comme pôle particulier du rapport, subsumant l'ensemble du rapport, est l'agent.

Sa propre remise en cause : pour la même raison, luttant comme classe contre le capital, c'est sa propre reproduction qu'elle met en jeu – et les catégories par lesquelles cette reproduction du capital qu'elle affronte la reproduit comme classe.

De ce mouvement d'ensemble provient la capacité pour la lutte en tant que classe du prolétariat de poser l'appartenance de classe comme une contrainte extérieure imposée par le capital (*cf. infra*). Cependant, si l'on ne peut pas abstraire des éléments de cette totalité, de ce mouvement d'ensemble de la lutte de classe, ce n'est pas pour autant que ce mouvement ne produit pas des distinctions en lui-même dans son cours, c'est-à-dire au cours des luttes. La reproduction de la classe devient la limite même de l'action de classe qui est appelée à devenir extérieure à elle-même. Le prolétariat est constamment

contraint de reconnaître dans le capital le propre mouvement de sa définition comme classe s'autonomisant par rapport à lui.

Cela détermine une forme, particulière à ce cycle, de discours et de pratique des limites de la lutte de classe : le « démocratisme radical ». Celui-ci formalise de la façon la plus globale, comme totalité, les limites de ce cycle. Le démocratisme radical ne part pas de ce que la classe est face au capital, mais de ce que le capital devrait être comme objectivation du travail et de ses forces sociales et comme communauté des individus isolés, et demande au capital d'agir en tant que tel, d'être cette objectivation, cette communauté, sans être exploitation, sans être aliénation. C'est un mouvement gradualiste qui conçoit une frontière mouvante entre démocratie et domination du capital à l'intérieur de la société qui apparaît alors comme un ensemble indéfini de rapports sociaux cherchant à influencer l'économie. Le démocratisme radical exprime de façon unilatérale, comme mise en conformité idéale du prolétariat avec le capital, ce qui est la caractéristique et la radicalité fondamentales de ce cycle de luttes : la définition et l'existence de la classe dans le capital ne comportant plus un rapport à elle-même, c'est-à-dire la confirmation face au capital d'une identité ouvrière.

Section 3
Le démocratisme radical – de l'aménagement du rapport salarial à la construction d'une alternative

Le prolétariat en contradiction avec le capital est, dans la dynamique de la lutte de classes,en contradiction avec sa propre existence comme classe. Se trouve alors résolue historiquement la contradiction fondamentale de la lutte de classe : comment le prolétariat abolit le capital et s'abolit lui-même ; comment, agissant en tant que classe, il est le dépassement des classes. C'est là, la dynamique essentielle de la période. Cependant, comme on l'a vu, *cette structure de la contradiction fait, pour le prolétariat, du capital, dans sa reproduction, l'horizon indépassable du cours quotidien de la lutte de classe*: le prolétariat ne se définit que dans sa contradiction avec le capital, il ne trouve sa définition comme classe que dans la reproduction du capital qui ne lui confirme plus aucun rapport à lui-même. En nous référant aux problématiques qui ont émergé avec la lutte des chômeurs, nous distinguerons deux variantes du capital comme horizon indépassable de la lutte de classe : le capitalisme à visage humain et la construction d'une alternative (l'humanité à visage capitaliste).

Division 1 : Une première approche du démocratisme radical - le salariat sans le capital

Les textes « programmatiques » d'AC!, réunis dans les deux tomes de *Données et arguments* (auxquels nous avons déjà fait référence), éclairent la pratique d'AC! durant la lutte des chômeurs. Ils permettent surtout de comprendre, au-delà de la pratique organisationnelle propre d'AC!, ce que signifie la définition de la situation de chômeur à l'intérieur du travail salarié. Comment celle-ci s'inscrit dans une vision globale de l'antagonisme entre travail et capital ayant pour perspective sa propre suppression dans la mesure où le capital n'est que du travail accumulé mis en valeur par du travail vivant. En cela, ce n'est plus un programme développé sur ce qu'est la classe à libérer qui se construit, mais la volonté d'une mise en conformité du capital avec sa nature d'objectivation du travail et de ses forces sociales et avec sa nature de communauté des individus isolés (un État « vraiment démocratique »). En construisant la figure du

chômeur et en la représentant dans le cadre du travail salarié, AC! représente quelque chose qui n'aurait pas lieu d'être si le développement actuel du capitalisme n'était pas dévoyé par la finance ou la recherche du profit maximum immédiat. Pour AC!, il s'agit de faire exister la figure du chômeur comme un « scandale », c'est-à-dire comme la preuve du décalage entre le cours actuel du mode de production capitaliste et sa « véritable » nature.

La première preuve est que le chômage coûte au capital, il n'y aurait donc aucun intérêt : « Tout chômeur évité représente une économie moyenne de 2 800 francs par mois sur les indemnités de chômage » (*op. cit.*, t. 1, p. 23). Comme un emploi créé « rapporte » en moyenne 7 000 francs à l'État, à la Sécurité sociale, à l'Unedic, etc., « les administrations pourraient, en effet, rétrocéder leur supplément de ressources aux entreprises selon des modalités incitant celles-ci à réduire effectivement la durée du travail et à réaliser des embauches en proportion. Ainsi serait mis un terme à l'absurdité consistant à indemniser les chômeurs plutôt que de leur procurer un emploi » (*ibid.*, p. 25). Travail d'un côté, moyens de production de l'autre, le mode de production capitaliste se donne à voir de façon immédiate comme un simple procès de production matériel dont les éléments auraient été séparés dans des personnes indépendantes, et rien de plus. Guy Aznar, un des ténors actuel du partage du travail, nous le dit dans le même ouvrage : « Le chômage est un phénomène structurel, lié à la révolution technologique que nous vivons, aggravé en France par un phénomène démographique. Le chômage est la résultante directe d'un déséquilibre entre le rythme de la croissance et celui de la productivité » (*ibid.*, p. 65). Ceux qui pensent que le chômage est intrinsèque aux rapports sociaux capitalistes, à l'exploitation du travail par le capital, se trompent : il ne s'agit que de travail et de production, de comparaison entre des coûts. Ce qui importe, ce n'est pas la production en elle-même, ni même sa valeur, mais la plus-value qu'elle renferme, c'est cela qui disparaît de cette apparence qui se donne pour la plus conforme aux faits. Le travail est nécessaire non pas parce qu'il peut avoir un effet utile, mais pour autant qu'il peut fournir un surtravail, être exploité dans les conditions moyennes requises par le capital dans chaque phase de son développement. Pour AC!, le chômage est bien la preuve que le capital suit actuellement un cours « irrationnel ». Après la « preuve » du dysfonctionnement du capital arrivent les « solutions » pour remettre le capitalisme dans le droit chemin de son intérêt et, par là même, de l'intérêt général.

Première solution proposée à des entrepreneurs capitalistes ayant retrouvé la raison : la relance par la consommation. Quoi de plus évident dans le meilleur des mondes capitalistes ! « L'économie française est en panne faute de consommation : redonner du tonus à celle des salariés permettrait de créer des emplois, en plus des effets de la réduction de la durée du travail » (Michel Husson, *ibid.*, p. 52).

Premièrement, cela est une idiotie si l'on veut bien prendre en considération non pas l'« économie française », mais l'économie *capitaliste* française (ou autre). « C'est pure tautologie que de dire : les crises proviennent de ce que la consommation solvable ou les consommateurs capables de payer font défaut. Le système capitaliste ne connaît d'autres modes de consommation que payants, à l'exception de ceux de l'indigent ou du "filou". Dire que les marchandises sont invendables ne signifie rien d'autre que : il ne s'est pas trouvé pour elles d'acheteurs capables de payer, donc de consommateurs (que les marchandises soient achetées en dernière analyse pour la consommation productive ou individuelle). Mais si, pour donner une apparence de justification plus profonde à cette tautologie, on dit que la classe ouvrière reçoit une trop faible part de son produit et que cet inconvénient serait pallié dès qu'elle en recevrait une plus grande part, dès que s'accroîtrait en conséquence son salaire, il suffit de remarquer que les crises sont chaque fois préparées justement par une période de hausse générale des salaires, où la classe ouvrière obtient effectivement une plus grande part de la fraction du produit annuel destinée à la consommation. Du point de vue de ces chevaliers, qui rompent les lances en faveur du "simple" (!) bon sens, cette période devrait au contraire éloigner la crise. *Il semble donc que la production capitaliste implique des conditions qui n'ont rien à voir avec la bonne ou la mauvaise volonté,* qui ne tolèrent cette prospérité relative de la classe ouvrière que passagèrement et toujours seulement comme signe annonciateur d'une crise » (Marx, *le Capital,* Livre II, t. 2, p. 63). Justement, le théoricien d'AC! pourrait considérer que cette revendication est destinée à mettre le capital en crise, cela serait fantaisiste mais partirait d'une intention louable. Or,

tout comme pour la réduction du temps de travail, cela n'est absolument pas le cas, il s'agit en fait de montrer à la classe capitaliste son véritable intérêt. La réduction du temps de travail n'est jamais considérée dans l'optique d'AC!, et de toute façon dans cette phase du capital ne pourrait l'être par quiconque, comme un combat de deux intérêts totalement divergents, mais comme une résultante bénéfique pour les uns et les autres. Il en est de même pour les augmentations de salaires.

Deuxièmement, cela ne serait pas une idiotie si le capital était un simple procès de production d'où l'exploitation a disparu. En effet, cette augmentation de salaires « ne consisterait pas à mordre sur les profits que les entreprises réinvestissent, mais plutôt à réduire la part de ces profits qu'elles distribuent sous forme de revenus financiers » (*ibid.*). Sus au rentier et vive le capitaliste productif qui, réinvestissant ses profits, rend à l'ouvrier son surtravail dont il ne fut que le temporaire dépositaire. La grande préoccupation des économistes d'AC!, qui à défaut d'avoir une pensée unique n'en ont aucune, est de ne surtout pas augmenter les coûts pour les entreprises et surtout si elles sont *françaises*. Dans cette vision, on n'augmente pas ces coûts d'abord par l'économie sur le coût du chômage, ensuite par la réforme fiscale (alléger le poids des charges financières), enfin par la relance de la demande.C'est que le procès de l'accumulation du capital industriel est considéré comme le retour du surtravail au travail, une sorte de restitution à la classe ouvrière, sous forme de moyens de production mis à sa disposition, de son surtravail, que l'on ose à peine qualifier ainsi. Cependant, Lipietz se souvient que si on augmente le salaire on amoindrit la plus-value, et cela le tracasse : « La baisse qui en résulte de la part du revenu national attribuée au capital pose de graves problèmes de financement si l'on veut que les entreprises créent des emplois » (*ibid.*, p. 59) Eh oui, il ne faudrait pas que les ouvriers perdent en moyens de production mis gracieusement à leur disposition par les entrepreneurs ce qu'ils ont gagné en plus comme salaire ou comme réduction du temps de travail. D'après les calculs de Lipietz, « pour résorber le chômage en deux ans par création de postes, il faudrait doubler le taux de profit réinvesti » (*ibid.*). Il faut donc accroître le taux de profit réinvesti et certainement pas le diminuer. Or, cruel dilemme pour Lipietz, la compensation salariale (de la réduction du temps de travail), même partielle, diminue par définition le taux de profit. Mais nous sommes immédiatement soulagés, la capacité d'investir sera maintenue par la réduction du temps de travail elle-même qui augmentera la productivité du travail (c'est vrai qu'il n'y a qu'au CNRS que cela ne se passe pas ainsi) ; les économies sur le coût du chômage ; la réforme fiscale (profonde) supprimant « des avantages » (pas tous ?) des rentiers ; la non-compensation intégrale pour les hauts salaires. Aznar, autre pourfendeur de la « pensée unique », se demande lui aussi comment réduire le temps de travail « sans pénaliser les entreprises », il a beaucoup réfléchi pour découvrir deux moyens : « Soit en versant au salarié une compensation que nous appelons "indemnité de partage du travail". Soit en faisant en sorte de ne pas modifier le coût global du salaire pour l'entreprise, en diminuant les charges sociales » (*ibid.*, p. 69). Dans le premier cas, c'est la version libérale du revenu garanti (la seule, malgré toutes les bonnes volontés, qui puisse exister) dans le second cas, Aznar peut se réjouir de voir ses idées appliquées depuis vingt ans.

Deuxième solution pour une classe capitaliste redevenue raisonnable : la pression sur les revenus financiers. Déjà, nous avons vu ce thème sans cesse pointer son nez dans la solution précédente. La condamnation du capital financier et de la spéculation est devenue la tarte à la crème de toutes les « critiques » du capitalisme. Elle repose sur la distinction et l'opposition entre un procès productif de richesses et une activité « parasitaire ». L'un aurait la « richesse réelle » pour but, l'autre la recherche effrénée de l'argent pour lui-même, on reconnaît la vieille distinction d'Aristote. D'une telle distinction il découle que le procès de production capitaliste est scindé, d'une part, en un procès de production en général, celui de la rencontre du travail et des moyens de production dont la forme sociale caractéristique de l'exploitation aurait disparu dans la mesure où les « revenus » tirés de ce procès y retourneraient entièrement sous la forme de salaires et d'investissements, sources de nouveaux salaires ; d'autre part, parasitant ce procès de production, le capital financier ponctionnerait une partie de ce « revenu » qui, ne retournant pas à la production définirait une classe sociale vivant du travail de tous les autres, et pouvant seule être qualifiée de capitaliste dans la mesure où elle soustrait du revenu à la production qui, elle, a la forme naturelle du travail modifiant la matière et produisant des biens qui tout aussi naturellement ont

un prix, et dont la valeur tout naturellement revient à la production pour la fabrication de nouveaux biens venant par là enrichir la société. Bien sûr il peut y avoir quelques arbitrages à rendre entre salaires et investissements, mais, comme nous l'assure Lipietz, on peut toujours s'arranger, pourvu que l'on tienne à l'écart ces financiers qui n'ont pour but que l'argent pour lui-même.

C'est le procès de production en tant que procès de production capitaliste, séparation de l'ouvrier et des moyens de production, procès de la valeur autonomisée se conservant dans la consommation du travail vivant créateur de valeur, c'est le procès de production comme ayant pour but, de par cette séparation même, l'extorsion de plus-value, c'est ce procès de production comme rapport d'exploitation qui a disparu pour devenir la forme naturelle et éternelle de la production. La condamnation du financier dépouille le procès de production capitaliste de ses caractéristiques spécifiques. Il ne s'agit pas ici de rétablir la vérité sur ce qu'est le capital, encore que cela ne soit pas inutile, mais de retrouver la signification de cette « erreur » dans la politique d'AC! et des associations. Poser la figure du chômeur comme quelque chose qui ne doit pas exister, comme un scandale, et se faire les représentants de ce scandale, c'est considérer le procès de production capitaliste comme un procès de travail naturel qui souffre de ce scandale du fait de contraintes extérieures qui pèsent sur lui, que cela soit la finance ou la concurrence internationale. Lutter contre le chômage se ramène alors à redonner au procès de production ses caractéristiques propres, à le soustraire à ces contraintes. Et cela se donne comme critique du capitalisme et même comme son dépassement.

Le mode de production capitaliste est le premier à avoir pour but la valeur elle-même et le profit. Le capital n'a pas inventé le surtravail, mais il est le premier mode de production où c'est la valeur d'échange qui prédomine. C'est parce que dans le mode de production capitaliste la valeur d'échange est le but de la production que le caractère de la production fait naître un besoin dévorant de surtravail. La transformation de ce surtravail en plus-value, de celle-ci en profit et son partage en rente, profit industriel et intérêt, sont des développements inhérents à partir du moment où la force de travail devient une marchandise que le propriétaire des moyens de production ne s'approprie que pour en exprimer au maximum sa valeur d'usage de créatrice de valeur. Que capitalistes industriels et capitalistes financiers se heurtent sur le partage de la plus-value ne change pas un iota au taux d'exploitation de la classe ouvrière.

On pourrait cependant objecter que la part de la plus-value que s'approprie le capital financier influe sur le partage entre travail nécessaire et surtravail, que les salaires pourraient augmenter si le capitaliste industriel n'avait pas sur le dos les sangsues du capitaliste financier. Ce serait considérer le mouvement des taux d'intérêts, le développement des activités financières, comme ayant leur dynamique et leurs déterminations propres. Avant d'*apparaître* comme une contrainte pesant sur le capital productif, la capacité de « nuisance » ou simplement de marchandage du capital financier est directement dépendante des fluctuations de la production. C'est le cours du capital productif qui détemine le rapport de forces entre capital financier et capital industriel. Le développement du capital de prêt et du capital financier dépend premièrement de la masse du profit et deuxièmement de sa capacité à se transformer immédiatement en conditions de l'élargissement de la production. S'il y a pléthore de capital argent, cela ne démontre que les limites de la production capitaliste issues des lois de sa mise en valeur. Cette pléthore est en réalité une surproduction de capital par rapport à la valorisation ; vue du côté du capitaliste industriel et de la valorisation de son capital, c'est une pénurie de capital. Ce sont les conditions mêmes de la valorisation du capital, de sa capacité à développer le surtravail relativement à son accumulation, qui déterminent la demande de crédit et la démultiplication des activités financières. La « domination du capital financier » signifie que de la part du capitaliste industriel, la demande d'argent comme moyen de paiement (crédit) est une simple demande de convertibilité en argent de son capital productif et de sa production. L'argent (en tant qu'équivalent général) apparaît alors en face de la marchandise en tant que moyen de paiement unique et véritable mode d'existence de la valeur, d'où en période de crise (pénurie de plus-value - surproduction de capital) la dépréciation générale des marchandises, la difficulté et même l'impossibilité de les convertir en argent. Mais la monnaie de crédit « n'est de l'argent que dans la mesure où elle remplace absolument l'argent réel pour le montant de sa valeur nominale. [...] D'où mesures de

contrainte, relèvement du taux de l'intérêt, etc., en vue d'assurer les conditions de cette convertibilité » (Marx, *le Capital,* Livre III, t. 2, p. 177). Et, à la suite, Marx nous donne un aperçu de tous les « futurs » à venir : « Une législation erronée, fondée sur de fausses théories de l'argent et imposées à la nation par des financiers soucieux de leurs intérêts, les Overstone et consorts, peut pousser les choses plus ou moins à l'extrême. *Mais le phénomène a pour base le fondement même du mode de production*. Déprécier la monnaie de crédit (pour ne pas parler de la priver, ce qui serait purement imaginaire, de ses propriétés monétaires) ébranlerait tous les rapports existants. Aussi la valeur des marchandises est-elle sacrifiée pour garantir l'existence mythique et autonome de cette valeur qu'incarne l'argent » (*ibid.*). Ceux qui condamnent l'économie financière ne se rendent pas compte que plus cette « économie casino » multiplie « les petits bouts de papier », plus elle transforme des capitalistes banqueroutiers en capitalistes sérieux et solvables, ils devraient plutôt brûler des cierges à l'intention de tous les brokers du monde.

C'est le fondement même de la production capitaliste qui veut que l'argent apparaisse en tant que forme autonome de la valeur en face des marchandises, et tant pis pour elles si elles ne peuvent réaliser leur valeur d'échange afin que subsiste le rapport de la valeur. « Aussi longtemps que le caractère *social* du travail apparaît en tant qu'existence *monétaire* de la marchandise et donc en tant qu'*objet* extérieur à la production réelle, les crises monétaires sont inévitables... [et le développement de l'économie financière, *nda*] » (*ibid.*). La plus-value dans son concept même implique le crédit. La plus-value est de l'argent, mais cet argent n'existe que pour se valoriser, c'est-à-dire pour devenir du capital, s'échanger contre les éléments du procès de production. Cet argent est assignation sur du travail nouveau : « à l'instar du créancier de l'État, chaque capitaliste possède, dans sa valeur nouvellement acquise, une assignation sur du travail futur : en s'appropriant le travail présent, il s'approprie en même temps le travail futur. Cet aspect du capital mérite une attention particulière. En effet sa valeur peut subsister indépendamment de sa substance. C'est tout le fondement du système du crédit » (Marx, *Fondements*, t. 1, p. 320).

En ramenant le capital à l'encaissement d'intérêt (aux tondeurs de coupons), on sait que c'est toute l'origine réelle de la plus-value qui disparaît (cf. *le Capital,* chapitre sur la formule trinitaire), par là le procès de production est innocenté de tout « crime » d'exploitation, et se trouve niée la connexion inéluctable qui mène de la vente de la force de travail, de la monnaie comme équivalent général, au capital financier. Ce n'est pas une telle « compréhension » du capital qui explique la politique d'AC! et des associations, mais l'inverse. Représenter les chômeurs dans la société capitaliste comme quelque chose qui ne devrait pas avoir lieu tout en en étant l'institutionnalisation implique comme discours sur soi et sur son activité d'extérioriser du travail salarié les raisons d'être du chômage, d'extérioriser l'exploitation du procès de production.

Non seulement le développement du capital financier est inéluctable sur la base du mode de production capitaliste, mais encore il est un régulateur de la production capitaliste et la forme nécessaire de son expansion et de ses limites. Nous aborderons rapidement ces questions qui outrepassent en grande partie notre sujet et ne s'y rattachent qu'en ce qu'elles montrent la liaison essentielle entre le développement du capital financier et la forme de base de la production capitaliste : la séparation des moyens de production d'avec les producteurs effectifs.

En tant qu'éléments régulateurs du mode de production capitaliste, le crédit, les sociétés par actions et tout le capital financier qui en découle sont inclus dans la formation d'un taux de profit moyen. En outre, ce développement permet au capital de se lancer dans des entreprises qui, parce que le profit prend purement la forme de l'intérêt, sont possibles en rapportant seulement cet intérêt. C'est même une des raisons qui empêchent la chute générale du taux de profit. Ces entreprises, loin de ponctionner le taux de profit moyen, n'entrent pas forcément dans l'égalisation du taux général de profit.

En tant que forme de l'expansion du mode de production capitaliste et développement à partir de sa forme de base, le capital financier entraîne que le profit n'est plus perçu que sous la forme de l'intérêt, c'est-à-dire comme simple rémunération pour la propriété du capital. Le capitaliste réellement actif, la noble figure de l'entrepreneur, devient un simple dirigeant et administrateur du capital d'autrui, les

propriétaires de capital devenant de simples capitalistes financiers. Cela n'est possible que comme résultat de la conversion des moyens de production en capital, c'est-à-dire de leur aliénation vis-à-vis des producteurs effectifs, de leur opposition, en tant que propriété étrangère, à tous les individus réellement actifs dans la production, depuis le directeur jusqu'au dernier travailleur précaire. Mais le mouvement va encore plus loin, et c'est ce qui choque et permet de déclarer que le capital financier n'est pas la production capitaliste et, par là même, de transformer celle-ci en production en général pour peu qu'elle s'oppose au capital financier. « L'expropriation s'étend ici du producteur direct aux petits et moyens capitalistes eux-mêmes [et même de plus en plus aux gros, *nda*]. Le point de départ du mode de production capitaliste est justement cette expropriation. Son but est de la réaliser et, en dernière instance, d'exproprier tous les individus de tous les moyens de production, lesquels, la production sociale se développant, cessent d'être moyens et produits de la production privée et se bornent à être moyens de production entre les mains des producteurs associés, donc peuvent être leur propriété sociale, tout comme ils sont leur produit social. Mais, à l'intérieur du système capitaliste lui-même, cette expropriation se présente sous une forme contradictoire en tant qu'appropriation par quelques-uns de la propriété sociale. [...] Voici les deux aspects de la caractéristique immanente du système de crédit : d'une part, développer le moteur de la production capitaliste, c'est-à-dire l'enrichissement par l'exploitation du travail d'autrui pour en faire le système le plus pur et le plus monstrueux de spéculation et de jeu, et pour limiter de plus en plus le petit nombre de ceux qui exploitent les richesses sociales ; mais d'autre part, constituer la forme de transition vers un nouveau mode de production, – c'est ce double aspect qui donne aux principaux défenseurs du crédit, de Law jusqu'à Isaac Péreire, leur caractère agréablement mitigé d'escrocs et de prophètes » (Marx, *le Capital,* Livre III, t. 2, pp. 105-107).

La *troisième solution* est une variante des deux précédentes : réduire l'inégalité des fortunes. C'est-à-dire, à un pôle, empêcher la concentration des revenus du capital dans un nombre de mains de plus en plus réduit et, à l'autre pôle, relancer la consommation. Nous reviendrons plus loin, avec l'alternativisme, sur la question du partage des richesses, question déjà largement abordée à propos du « revenu garanti » dans « Les illusions de la distribution ». AC! cherche à faire des propositions pour une répartition plus juste des revenus et des fortunes. Cela bien sûr dans un souci d'équité mais aussi pour relancer la consommation. éliminons le souci d'équité, nous savons que tout cela « n'entre pas en ligne de compte » : « Les bourgeois ne soutiennent-ils pas que le partage actuel est équitable ? Et, en fait sur la base du mode actuel de production, n'est-ce pas le seul partage équitable ? Les rapports économiques sont-ils réglés par des idées juridiques ou n'est-ce pas, à l'inverse, les rapports juridiques qui naissent des rapports économiques ? Les socialistes des sectes n'ont-ils pas, eux aussi, les conceptions les plus diverses de ce partage équitable ? » (Marx, *Critique du programme de Gotha*, Éd. sociales, p. 27). Nous avons vu les caractéristiques de la fixation des salaires qui, si elles ont à voir avec les rapports de forces dans la lutte de classes, s'inscrivent toujours dans le cadre des lois de reproduction du mode de production capitaliste. éliminons également ici un point déjà abordé, celui de la relance par la consommation ouvrière.

Intéressons-nous plutôt à la consommation des riches. Elle est condamnée par AC! et d'autres parce que finalement le riche ne peut arriver à consommer tout son revenu ; comme disait Lili dans *la Gloire de mon père*: « Ils n'ont qu'une bouche et qu'un cul. » Si le riche ne consomme pas, il a « tendance à investir » (AC!, *op. cit.*, t. 2, p. 18). On sait pourtant que cela est pour AC! une activité louable que l'on ne peut qu'à peine qualifier de capitaliste, mais nous y voilà, le riche n'est pas un bon citoyen : « La très grande liberté de circulation des capitaux leur permet de sortir des capitaux pour investir là où c'est le plus directement rentable ; et c'est autant qui est soustrait à la consommation intérieure » (*ibid.*). Retour à la case départ : la relance par la consommation qui, même si elle était celle du riche, vaut tout de même mieux que d'investir à l'étranger pour faire consommer des gens qu'on ne connaît même pas. La parabole de Le Pen sur sa fille, sa sœur, sa cousine et sa voisine est la chose du monde la mieux partagée.

Faire devenir les riches plus riches, d'après les moralistes d'AC!, ne présente aucun intérêt car les riches plus riches ne consomment pas beaucoup plus ou alors dans des objets d'art, des produits de luxe, des articles « haut de gamme ».

On ne nous explique pas pourquoi cette consommation-là, elle aussi, ne relancerait pas, en dehors de toute équité bien sûr, la production, ne créerait pas des emplois, de la richesse (c'est le cas de le dire). Que l'auteur n'ait pas senti qu'il y avait là une question ou que celle-ci ait été éludée n'a pas grande importance, l'essentiel c'est le non-dit, le fait d'en demeurer à la condamnation morale qui, sous ses grands airs, entérine l'existence du mode de production capitaliste en le considérant comme affaire de bonne ou de mauvaise volonté à l'intérieur de ses propres lois de fonctionnement, celles-ci devenant lois objectives de toute société.

Dans toute société de classes, une catégorie sociale d'oisifs et de mangeurs de plus-value est le corollaire au surtravail. àla création de surtravail d'un côté correspond la création de non-travail de l'autre. Dans une société de classes, ce ne peut être le même individu qui crée du superflu parce qu'il a satisfait ses besoins élémentaires, et dans une société qui a aboli les classes cette distinction (besoins élémentaires - superflu) a disparu. « L'histoire montre bien plutôt qu'un individu (ou une classe d'individus) est forcé de travailler au-delà de son strict besoin vital, parce que le surtravail se manifeste de l'autre côté, comme non-travail et surabondance de richesses. La richesse ne se développe qu'au milieu de ces contradictions : virtuellement, son développement crée la possibilité d'abolir ces contradictions. [...] Ainsi donc, Malthus est parfaitement conséquent lorsqu'il revendique, comme corollaire au surtravail et au capital excédentaire, l'existence d'une classe d'oisifs et de mangeurs de plus-value, consommant sans produire, d'où la nécessité du gaspillage, du luxe, des prodigalités, etc. » (Marx, *Fondements*, t. 1, p. 357). Condamner cette situation n'avance pas à grand-chose si l'on ne montre pas comment, dans le mode de production capitaliste, se prépare la situation qui permet au prolétariat, et « [l']oblige à briser cette malédiction sociale ».

Nous touchons là au problème fondamental de la création de temps libre dans le mode de production capitaliste que nous traiterons avec la critique du travail et l'appropriation de la richesse. L'extorsion « illimitée » de surtravail du côté de la classe ouvrière est la condition de la création de temps libre pour la science, les arts et la culture, activités qui sont par là, en elles-mêmes, en ce qu'elles sont l'autre côté du surtravail, liées à la société de classes ; leur contenu idéologique ne peut qu'être celui de la classe dominante parce que ce contenu de classe est leur existence elle-même. Si l'on veut critiquer la consommation oisive, ce n'est pas que le luxe qu'il faut avoir dans sa ligne de mire mais aussi les arts et la culture en général (pour la science devenue, en subsomption réelle, directement force productive, le problème est en partie différent ; à un moment du développement historique, avec le capital, elle sort de la consommation oisive pour s'opposer directement dans le procès de production à la classe ouvrière). On ne peut accepter le surtravail comme licite en tant que condition de l'accumulation et illicite en tant que temps libre pour la production de luxe, mais aussi les arts et la culture. Si l'on accepte la Cinémathèque, il faut accepter Louis Vuitton. La critique morale se garde bien d'aller jusque-là parce qu'en fait elle accepte le surtravail pourvu qu'il soit la base du renouvellement de l'accumulation, et c'est justement là le dernier mot de sa critique de la consommation de luxe. Elle demeure une critique morale, car donner la véritable raison de sa critique, qui en fait lui échappe, serait dire que l'extorsion de surtravail est légitime si elle sert à l'accumulation. La critique réelle de la production et de la consommation de luxe ne peut qu'être une critique du surtravail. La critique morale s'arrête avant ce saut mortel, car elle n'est pas une critique de l'exploitation mais une critique des dérapages possibles de l'exploitation, des dérapages induits par l'existence du surtravail lui-même à un pôle de la société et du temps libre à l'autre pôle. La consommation de luxe, la croissance de l'inégalité des richesses tiennent, dans la démarche ramenant le procès de production capitaliste à un procès de la production en général, le même rôle que le capital financier : polariser le « capitalisme » sur des développements considérés comme contingents du mode de production capitaliste, l'enjeu était de rendre neutre la production.

On parvient ici à la véritable raison de la critique de la consommation de luxe : elle n'est pas comme la consommation ouvrière une reproduction et un élargissement de la base productive, mais risque de compromettre cet élargissement. C'est en cela qu'elle ne peut jouir du même statut d'instrument de « relance » que la consommation ouvrière. Il faut décortiquer cette question pour comprendre comment la

critique de la production et de la consommation de luxe consiste à ramener le travail productif dans le capital à une forme concrète particulière du travail : celui qui permet l'élargissement de la production. Par là, à nouveau, c'est la neutralisation (naturalisation) de la production qui est construite. Le travail productif dans le mode de production capitaliste est le travail productif de plus-value et se différencie du travail qui produit des moyens de production ou des biens de consommation pour la classe ouvrière.

Tout le monde conviendra que l'ouvrier d'une usine de tracteurs est un travailleur productif, il produit de la plus-value, il produit des moyens de production. Mais l'ouvrier de chez Ferrari est-il un travailleur productif ? D'un côté il est difficile de nier qu'il produise de la plus-value, d'un autre côté il est difficile d'admettre qu'il produise des moyens de production, y compris de production de force de travail. Même si FIAT a racheté Ferrari, peu d'ouvriers turinois vont travailler avec un petit cheval cabré sur leur capot. Si l'on s'en tient à la production de plus-value, l'ouvrier de chez Ferrari qui ne produit pas de moyens de production est tout de même un travailleur productif, mais alors on peut étendre la question, en dehors de l'industrie du luxe, à celle de l'armement et considérer l'ouvrier de chez Matra qui fabrique des Exocet comme un travailleur productif. Pour l'un comme pour l'autre, on peut objecter que le surproduit qu'il produit pour le compte de leur capital particulier est réalisé comme plus-value en s'échangeant contre de la plus-value produite dans le reste de la société, mais est-ce que l'on n'est pas ici dans le cas général de l'accumulation et de la formation de capital additionnel, où la plus-value s'échange contre de la plus-value ? Ce n'est pas formellement le fait qu'un surproduit soit réalisé avec de la plus-value produite par ailleurs qui va faire qu'un travail ne sera pas productif. Ce travail a produit un surproduit et finalement de la plus-value, c'est un travail productif.

Pourtant ni l'Exocet ni la Ferrari ne fonctionneront comme capital additionnel. L'embarras provient de ce que l'on a confondu deux notions très proches : le travail productif et l'accumulation de capital additionnel. « Du point de vue capitaliste le luxe devient condamnable dès lors que le procès de reproduction – ou son progrès exigé par la simple progression naturelle de la population – trouve un frein dans l'application *disproportionnée* (souligné par Marx) de *travail productif* [souligné par nous] à la création d'articles qui ne servent pas à la reproduction, de sorte qu'il y a reproduction insuffisante des moyens de subsistance et des moyens de production nécessaires. [...] Il est évident que si une partie disproportionnée était ainsi consommée, aux dépens des moyens de production et de subsistance qui entrent dans la reproduction, soit des marchandises, soit de la force de travail, le développement de la richesse en subirait un coup d'arrêt. Cette sorte de travail productif crée des valeurs d'usage, se cristallise en des produits destinés seulement à la consommation improductive et dépourvus en eux-mêmes de toute valeur d'usage pour le procès de production » (Marx, *Sixième Chapitre*, 10/18, pp. 235-236).

C'est cette capacité à entraver l'accumulation qui est le véritable ressort de la critique de la consommation de luxe, ce qui n'est jamais explicité dans la critique idéologique courante. Mais le plus important est que par contre coup on définisse le travail productif comme une sorte particulière de travail concret, et c'est là le but dernier de l'opération, ou plutôt sa conséquence. Le travail productif est dépouillé de ses caractéristiques spécifiquement capitalistes, il est le travail qui permet l'essor de la production, l'accumulation de richesses pour la société d'un point de vue devenu purement physique. De ce point de vue-là, le chômage n'a pas de raison d'être, il n'est que le résultat d'entraves extérieures au procès rationnel de la production. Le capitalisme n'est plus défini comme un mode de production mais comme une collection d'entraves à la production. Ce procès rationnel de la production trouverait son accomplissement dans « les activités sociales utiles ». Considérer l'utilité comme critère des activités à l'intérieur du procès de production existant achève de le dépouiller de toute particularité historique. La notion d'« activité sociale utile » est le pendant de la condamnation de la production et de la consommation de produits de luxe. C'est la même démarche qui est à l'œuvre : considérer la reproduction de la société actuelle du point de vue de l'utilité des travaux. La première nuit à la reproduction et à l'accumulation, la seconde la favorise. Elle crée des emplois rémunérés (relance de la consommation), améliore les conditions de reproduction de la force de travail. Le mode de production capitaliste ne refuse pas de considérer « ces fonctions liées aux relations humaines et sociales (accueil, assistance, aide,

formation, prévention, etc. » (AC!, *op. cit.*, t. 2, p. 20) comme des activités utiles, mais comme des activités rentables dans la mesure où elles s'adresseraient à la classe ouvrière. Ce n'est pas la rentabilité en elle-même de ce type d'activités qui est en question mais, comme le montre le développement des entreprises privées liées à la « sécurité », la solvabilité ou non du public auxquelles elles sont proposées. Tant que l'on oppose, du point de vue de l'utilité, la production de luxe et les « activités sociales » destinées à « humaniser les rapports sociaux » tout en cherchant les moyens de faire financer par le capital ces activités non rentables (impôt sur la pollution, prélèvements obligatoires, etc.), on entend conserver le capital et la classe ouvrière, mais leur connexion contradictoire ne réside plus dans l'exploitation qui les renvoie nécessairement, par la médiation de la distribution, à des types particuliers de consommation. L'enjeu de leur conflit se situe au niveau de l'utilité des activités nécessaires à la reproduction de *la société*. Il faut bien saisir la métamorphose de la lutte sur le salaire en une lutte sur la reproduction de la société qu'introduit la question de l'« utilité sociale ». Dans cette métamorphose c'est le caractère neutre, objectif, ahistorique, de la société capitaliste qui est affirmé, on voudrait d'une part qu'il y ait le capital et la classe ouvrière et que d'autre part les activités de cette société soient déterminées en fonction de leur utilité. La société n'est donc pas déjà la connexion contradictoire entre la classe ouvrière et le capital, mais quelque chose sur laquelle la classe ouvrière ou le capital peuvent influer chacun dans son sens en fonction des activités qu'ils vont réussir à y promouvoir. La société devient l'articulation, la somme d'activités concrètes, utiles ou inutiles, par rapport au procès concret d'une production de richesses indéterminée socialement, dont le sujet est finalement, comme le dit AC! dans le texte cité, la « collectivité nationale ». Mais finalement, objet neutre, articulation d'activités utiles ou non, n'est-ce pas la façon même dont la société apparaît, dans l'aliénation, comme étrangère face à ses « acteurs » ?

Quatrième solution : la régulation de la concurrence. La concurrence n'est que le mouvement par lequel l'obligation de l'accumulation et la nécessité de l'exploitation maximum de la force de travail, c'est-à-dire les lois générales du capital, s'imposent à chaque capital particulier comme une contrainte extérieure. La critique de la concurrence, quand elle n'est pas le simple protectionnisme d'une branche particulière du capital social ou d'un capital national, quand elle se veut programme de la classe ouvrière, transforme le rapport immédiat de chaque capital à la force de travail qu'il emploie en simple procès de la production, la caractéristique capitaliste de ce rapport étant extériorisée de façon autonome dans la concurrence. Critiquer et réguler la concurrence ramènerait le procès de production à son caractère objectif de production de richesses en général. « Lutter contre le chômage, en France, aujourd'hui, c'est proposer un volet social aux textes qui réglementent la concurrence entre États, entre entreprises, entre travailleurs. Ceci ne peut résulter que d'accords internationaux desquels naîtraient à la fois des règles sociales applicables dans tous les États et des moyens juridiques d'en contrôler l'application et d'en sanctionner les manquements » (AC!, *op. cit.*, t. 2, p. 22). Cela bien sûr sans affaiblir la compétitivité des entreprises, ce qui dans le langage démocrate radical se dit « ne pas affaiblir les capacités de production » (*ibid.*, p. 24). àla concurrence sont opposées des « procédures » rationnelles d'utilisation (pas d'exploitation) de la force de travail. Si le capitalisme est autonomisé dans la concurrence, c'est-à-dire à l'extérieur du procès de production, ce dernier n'est plus que le champ de l'utilisation optimale des facteurs de production.

Dans la construction du procès de production capitaliste comme procès de production en général, strictement matériel, dépouillé de toutes caractéristiques le spécifiant comme procès capitaliste de production, caractéristiques renvoyées comme contingentes à l'extérieur de ce procès de production, nous rencontrons la forme la plus simple, la plus évidente, la plus conforme, de la façon dont la société capitaliste se donne immédiatement à voir.

AC! est une des multiples expressions de ce que nous appellerons le *démocratisme radical*. Celui-ci formalise les limites de ce cycle de luttes en ce qu'il met en forme et élève en pratique politique et/ou en démarche alternativiste la disparition de toute identité ouvrière, pour entériner l'existence de la classe dans

le capital. Il fait de cette définition de la classe dans le capital (point essentiel de ce cycle de luttes) la nécessité d'un programme de la classe se voulant, comme travail, l'essence du capital. Travail devenu alors non le travail productif de capital, mais une manifestation de l'ensemble des activités humaines économiques, par opposition à la recherche de la richesse pour elle-même dont l'attaque est la « deuxième solution » (la domination de l'économie sur la société, la domination de l'économique sur le politique : l'« Horreur économique » ; les diktats des marchés financiers, la spéculation...). Travail à humaniser (à réduire fortement en durée, à rendre créatif, attrayant et concerté), à véritablement articuler et à mettre en va-et-vient avec un « social » aux activités à démultiplier, activités devenant à la fois productives et sources de réalisation de soi, et enfin à transformer pour un « développement durable ». Sur de telles bases il ne reste plus qu'à se mettre tout de suite au travail (si l'on ose dire) pour, dans cette société, « construire l'alternative ».

Division 2 : Une seconde approche du démocratisme radical – « construire l'alternative »

Dans ce cycle de luttes, la problématique de l'alternative s'est substituée aussi bien à la révolution qu'au réformisme. L'alternative se veut la construction positive, dans la société capitaliste, du communisme. Nous allons d'abord montrer qu'elle est un mouvement spécifique de ce cycle de luttes, puis nous la décrirons comme pure construction idéologique en ce qu'elle ne peut revêtir aucune forme réalisée malgré le caractère de possibles réalisations immédiates qu'elle se donne, et nous en exposerons l'efficience réelle comme limites particulières de la lutte de classe dans ce cycle.

Conditions du communisme et alternative

Dans son livre *Du grand soir à l'alternative* (Les éditions ouvrières), Alain Bihr présente la synthèse la plus achevée de la stratégie alternativiste, celle qui nous permettra d'en articuler tous les thèmes que l'on trouve de façon éparse et non fondée théoriquement dans diverses publications comme *Alternatives libertaire*, *le Monde libertaire*, *Courant alternatif*, *Cash*, les textes de la CNT, et même dans *Échanges*.

« Jusqu'à présent, anarcho-syndicaliste, léniniste, conseilliste, etc., les tendances révolutionnaires du mouvement ouvrier ont vécu sur le *"mythe" du Grand Soir* : celui du renversement du capitalisme en un acte unique et brutal, sorte d'assaut final conçu sous la forme de la prise insurrectionnelle du pouvoir d'État et/ou sous celle de la grève générale, elle aussi insurrectionnelle. C'est avec ce mythe que la stratégie ici exposée cherche à rompre : la révolution prolétarienne est nécessairement une œuvre de longue haleine, qui consiste à s'emparer, dans et contre la société capitaliste, des éléments et des conditions de la construction de la société communiste, pour en développer toutes les potentialités critiques et tirer parti des différentes contradictions internes de l'appropriation capitaliste de la praxis sociale. En effet, dans le processus de son développement, le capitalisme fait émerger, à titre de potentialités entrant en contradiction avec leurs propres présupposés, les éléments de son dépassement en une société qualitativement supérieure » (*op. cit.*, p. 221). Donnons quelques exemples venant à l'appui de cette thèse. La socialisation capitaliste de la société crée les conditions objectives et subjectives d'une véritable communauté humaine. Dans le travail, il s'agit, en prenant appui sur le degré élevé de socialisation des forces productives, de socialiser les rapports de production eux-mêmes, au-delà des limites que leur

imposent leurs actuelles formes capitalistes. Hors du travail, c'est la démocratie directe (associative et autogestionnaire) qui mettrait fin aux « divisions et ségrégations qui limitent la socialisation capitaliste de la société » (*ibid.*, p. 222).

En résumé : « Ainsi, la socialité façonnée par la reproduction du capital crée, là encore, quoique contradictoirement, les conditions objectives et subjectives de l'émergence d'une société communiste. Et la stratégie du mouvement ouvrier peut notamment s'appuyer sur ces éléments de subjectivité, pour *conforter la volonté de réappropriation des conditions sociales d'existence*, aujourd'hui aliénées et réifiées » (*ibid.*, p. 223).

La problématique de l'alternative considère le communisme comme immédiatement possible à partir de la situation actuelle du mode de production capitaliste, sans période de transition ; sa base, c'est la caducité du capital. Elle consi-dère que la loi de la valeur est tendanciellement détruite par le développement de l'automatisation qui rend le volume de la richesse indépendant de la quantité de travail vivant employée à la produire, elle considère également que « la socialisation de la société à laquelle procède le capitalisme crée les conditions objectives d'une socialisation du pouvoir politique, impliquant en définitive sa dissolution dans l'exercice collectif de la puissance sociale » (*ibid.*, p. 289). Ainsi, l'idéologie de la « construction de l'alternative » se distingue radicalement du réformisme « classique », même si ensuite, bien souvent, de façon formelle, nous le verrons, elle lui ressemble. Il n'y a pas à construire les conditions du communisme, c'est là précisément toute l'originalité de la pratique et de l'idéologie alternativiste par rapport au réformisme classique. Par là, l'idéologie alternativiste appartient à ce cycle de luttes. Mais ces conditions seraient déjà tellement présentes qu'il n'y aurait plus qu'à se servir, elles ne sont pas le niveau d'une contradiction, mais un ensemble de possibilités et de pratiques sociales encore enserrées dans le capitalisme.

Nous retrouvons ici le problème étudié au chapitre 2 quant à la compréhension du capital comme contradiction en procès. Nous avions dit que la tendance telle que la décrit Marx n'est pas une projection à venir de la réalité historique phénoménale, et encore moins des conditions objectives, mais l'expression des contradictions de la réalité, destinée à poser la situation et le contenu de l'activité du prolétariat en ce qu'elle peut abolir le capital. C'est une tendance « à la limite », une courbe allant vers une asymptote, dont la lutte du prolétariat est un élément de la fonction qui la représente. Cette tendance ne se ramène pas d'elle-même à l'histoire, le cours historique réel la contient comme contradiction entre les classes. Il ne s'agit pas de repérer, dans la réalité immédiate de nos jours, des éléments de confirmation empirique du « modèle » de la caducité du capital (la tendance réalisée). L'écroulement de la production fondée sur la valeur n'est pas déjà vrai dans la pratique, le développement de l'abstraction ne devient pas réalité historique. Un tel état de fait signifierait que la reproduction du mode de production capitaliste se réaliserait désormais seulement au moyen de la domination ou du commandement, qu'il n'y aurait qu'à renverser la perspective, et c'est là précisément la démarche de l'alternative (dans ce qu'elle a de meilleur, mais le pire n'est pas loin).

Comme toute idéologie de l'affirmation du prolétariat, l'alternativisme ne peut fonctionner que sur la séparation effectuée entre la lutte de classes et le développement du mode de production capitaliste. Ce dernier n'est conçu que comme un ensemble de conditions, évoluant vers une situation optimale au regard d'une subjectivité révolutionnaire du prolétariat essentielle et immuable. àpartir de là, il est impossible que le prolétariat soit lui-même un terme de la contradiction à dépasser, il n'en est que le pôle souffrant et n'a qu'un rôle de « profiteur » des conditions objectives qu'il mène à terme. Si l'on ne sort pas de l'affirmation de la classe, il est impossible de dépasser ce point de vue où règne une dichotomie entre luttes de classes et contradictions économiques, dont l'alternativisme, partant d'une caducité objective du capital comme ensemble de conditions quasi réalisées, offre un des ultimes avatars.

La critique de l'alternativisme nous permet de mettre au jour la condition théorique fondamentale pour sortir d'une problématique de la révolution comme affirmation de la classe ; pour cela il ne s'agit pas de proclamer la négation du prolétariat ou l'abolition du travail. Le dépassement de cette problématique

commence quand on conçoit théoriquement l'exploitation, la baisse du taux de profit, le capital comme contradiction en procès, comme contradictions entre le prolétariat et le capital autant que comme développement du capital. Pôle de la contradiction du mode de production capitaliste, le prolétariat ne peut que coïncider dans son existence et sa pratique avec le cours historique de sa contradiction avec le capital en tant qu'exploitation, contradiction qui est elle-même le propre développement du mode de production capitaliste, sa propre objectivité. Tant que la révolution se présente comme affirmation du prolétariat, on ne peut concevoir la contradiction du mode de production capitaliste comme relevant de l'implication réciproque entre le capital et le prolétariat, car alors le dépassement du capital ne pourrait qu'être, *ipso facto*, dépassement du prolétariat.

C'est ainsi que le programmatisme devient un économisme. Si la révolution est affirmation de la classe, il faut nécessairement que le prolétariat, faisant la révolution, résolve une contradiction du capitalisme dont il ne soit pas un des termes, mais simplement l'exécuteur le mieux placé, afin que le dépassement de cette contradiction, loin d'être sa propre disparition, soit son triomphe (même transitoire).

La contradiction entre le prolétariat et le capital est l'exploitation, elle est leur reproduction réciproque et porte simultanément son dépassement. La contradiction entre le prolétariat et le capital est le développement du capital, elle ne revêt pas au cours de l'histoire des formes différentes parce qu'elle n'est rien d'autre que ces formes qui sont dynamiques de leur propre transformation. La révolution n'est ni un acte déclenché par un capital parvenu à terme, ni une action déjà au-delà de la crise du capital, ni la réalisation d'une modalité de l'être du prolétariat transcendant sa situation de classe de la société. Elle est le véritable aboutissement du rapport contradictoire entre les classes dans le mode de production capitaliste.

Si le capital est le procès de production des conditions historiques du communisme, cela ne signifie pas que ce dernier est une transcroissance du capital, car c'est comme capital qu'il est ce procès et ce procès c'est la contradiction qu'est la lutte de classes. La problématique alternativiste sépare le « développement du capital contradictoire à ses présupposés » et la classe ouvrière pouvant mener à terme ce développement. En réalité, le procès dans lequel le capital se manifeste dans le mouvement de son abolition et de la création d'un mode nouveau de la société n'apparaît comme un simple mouvement tendanciel du capital que parce que ce dernier, se présupposant, fait de sa contradiction avec le prolétariat un rapport à lui-même. Ce qui disparaît dans la problématique alternativiste, c'est que ce procès est celui de sa contradiction avec le prolétariat, c'est celui de l'exploitation. Le développement du capital, c'est cette contradiction produisant les conditions de sa résolution comme son propre approfondissement. Ainsi le prolétariat, abolissant le capital et produisant le communisme, ne profite pas d'un développement du capital lui facilitant la tâche. La signification historique du capital, c'est-à-dire sa caducité, c'est une contradiction entre les classes qui est devenue la condition de sa propre résolution comme immédiateté sociale de l'individu, et non une contradiction interne du capital que la classe ouvrière résoudrait à son avantage et presque avec les remerciements de la classe capitaliste. Quand on parle de « potentialités que le capital développe contre lui-même » (« contradiction en procès » semble une formule bien meilleure), on ne parle en fait que du développement de l'exploitation, c'est-à-dire de quelque chose que le prolétariat ne peut pas prendre en charge, quelque chose qui n'existe et ne prend forme dans le capital que contre le prolétariat, quelque chose qui n'existe que de par l'exploitation, quelque chose dont cette dernière est le seul et unique contenu, la seule et unique dynamique. Caducité du capital d'un côté, affirmation de la classe ouvrière « s'emparant de ses conditions d'existence » de l'autre, tels sont les termes de l'idéologie alternativiste qui la condamnent, contrairement au réformisme « classique », à la proclamation de projets qui ne peuvent jamais connaître le moindre commencement de réalisation.

Il s'agit bien d'une démarche *alternative*.Il y aurait un tronc commun, les conditions objectives et subjectives développées par le capital et, à partir de là, deux possibilités (une alternative au sens propre). Soit la « catastrophe » capitaliste sur la base de ces conditions, soit leur prise en charge par la classe ouvrière dans le capital et contre le capital. On a oublié une seule chose, c'est que ces « conditions » n'ont pas un « usage » capitaliste, mais ne sont telles, n'existent qu'en ce qu'elles impliquent le prolétariat et

l'exploitation du travail. La « caducité de la valeur », la « socialisation de la société » ne sont pas des conditions objectives et/ou subjectives laissées à la disposition du prolétariat ou de la classe capitaliste, mais une contradiction *dans le mode de production capitaliste* entre le prolétariat et le capital, et n'ont pas d'autre existence que cette contradiction. La caducité de la valeur, c'est la caducité capitaliste de la valeur ; la socialisation de la société, c'est la socialisation capitaliste de la société capitaliste. La démarche alternative ne réside pas directement dans le fait de considérer que l'accumulation du capital développe des tendances et des potentialités objectives contradictoirement à lui, mais dans la façon de considérer ces « potentialités » comme des données utilisables par la classe ouvrière contre le capital et non comme le contenu même du cours contradictoire de l'exploitation et de l'accumulation. Ces « potentialités » se dressent, par leur nature capitaliste (et non par leur usage capitaliste), contre le prolétariat et ce n'est qu'ainsi, contre le prolétariat, qu'elles se constituent. La caducité de la valeur, la caducité du salariat, le capital comme contradiction en procès, le travailleur social ne sont pas des conditions ou des développements du capital contradictoires à ses présupposés, mais des contradictions de l'accumulation du capital ; il n'y a caducité de la valeur, du salariat, que parce qu'il y a exploitation et que comme développement de l'exploitation, c'est là le cours même du capital comme contradiction en procès. « Pour lui, M. Proudhon, toute catégorie économique a deux côtés, l'un bon, l'autre mauvais. [...] Le bon côté et le mauvais côté, l'avantage et l'inconvénient, pris ensemble, forment pour M. Proudhon la contradiction dans chaque catégorie économique. Problème à résoudre : conserver le bon côté en éliminant le mauvais côté. [...] Ce qui constitue le mouvement dialectique, c'est la coexistence des deux côtés contradictoires, leur lutte et leur fusion en une catégorie nouvelle. Rien qu'à se poser le problème d'éliminer le mauvais côté, on coupe court au mouvement dialectique » (Marx, *Misère de la philosophie*, Éd. sociales, pp. 120-122). L'universalité du capital, c'est l'extraction de surtravail, elle n'a d'autre réalité et ne place pas le prolétariat en position de « profiter » de cette universalité, mais dans une contradiction avec le capital où il peut l'abolir et communiser la société dans cette abolition par laquelle il s'abolit lui-même. Jusque-là, cette universalité, ces « caducités » se dressent inexorablement face à lui dans le capital comme procès et reproduction du rapport d'exploitation et le placent lui-même dans toute la misère du travail salarié.

Comme il existerait dans la société capitaliste des tendances objectives et subjectives sur lesquelles le prolétariat pourrait se fonder, qu'il pourrait prendre en charge et retourner contre le capital, le prolétariat va pouvoir développer sa puissance à l'intérieur même de la société capitaliste. Il va construire une contre-société, alternative à la façon capitaliste d'utiliser les mêmes tendances objectives et/ou subjectives. Dans la société capitaliste un tel mouvement est strictement impossible, mais ce n'est pas là l'essentiel.

« **Maîtriser ses conditions d'existence** »

a) Le parti de l'alternative

L'essentiel c'est que, bien que l'alternative en tant que construction générale d'une contre-société soit rigoureusement impossible ou ne donne lieu qu'à des bribes dérisoires, la problématique alternativiste se constitue en « parti de l'alternative » dont les pratiques immédiates et le projet de contre-société formalisent en limites de ce cycle de luttes ce que celui-ci peut avoir de plus radical. Il ne faut pas considérer ce parti comme marginal et insignifiant en se focalisant sur les groupes, réseaux, etc., qui s'en réclament expressément, malgré les « divergences », les métastases sont innombrables en dehors même de toute organisation, dans la conscience que de nombreuses luttes ont d'elles-mêmes. C'est la forme la plus partagée du « ras-le-bol » quand il devient « vivre autrement ». La remise en cause de la classe par elle-même, la caducité du rapport salarial, le capital comme contradiction en procès, qui sont *maintenant* le contenu de la contradiction entre le prolétariat et le capital, *parce que celle-ci se situe au niveau de la*

reproduction du rapport entre les classes, deviennent un procès de « négation par lui-même du prolétariat » au travers de la « maîtrise de ses conditions d'existence » qu'il ne tiendrait plus du capital mais de lui-même. Ce procès s'effectue donc *dans le mode de production capitaliste*, et se donne comme abolition progressive du capital jusqu'à l'hypothétique point de rupture final. L'existence, dès maintenant, de ce projet global d'une contre-société, dans laquelle le prolétariat maîtrisant ses conditions d'existence n'est plus le prolétariat, se légitime dans la construction, « face au capital », de ses bases militantes : « lieux de vie », réseaux, coordinations diverses, organisations militantes, regroupements lobbyistes de cyclistes, d'homosexuels ou d'antispécistes.

La contradiction avec le capital, parce qu'elle se situe au niveau de la reproduction des classes et qu'elle a pour contenu la caducité du rapport salarial, devient *programme de désengagement* contre le capital de la reproduction du prolétariat qui par là disparaît, c'est « l'exploration d'un autre avenir » (*l'Insoumis*, texte de présentation du journal). La lutte de classes de ce cycle se mue alors en un minable et pompeux programme de vie parallèle plus ou moins tolérée dans les interstices du mode de production capitaliste et avec les miettes qu'il laisse tomber de la table ou qu'il impute à la reproduction générale de la force de travail, ou bien en démerde plus ou moins individuelle ; c'est tout à fait honorable, mais on est sorti du sujet. Si la contradiction entre les classes dans ce cycle de luttes devient ce vaste programme de contre-société, c'est en passant par une médiation : le parti de l'alternative. La constitution de ce projet global n'est pas immédiatement la limite des luttes de ce cycle.

La limite première des luttes de ce cycle, c'est que, tant que le capital se reproduit, le prolétariat ne l'a pas aboli et ne trouve dans son rapport contradictoire à lui aucune base pour se constituer en force autonome contre lui, aucune confirmation d'une identité ouvrière ou prolétarienne. La résultante, comme limite des luttes, de cette situation, c'est le mythe de la maîtrise de ses conditions d'existence, l'autoreproduction du prolétariat qui tendanciellement ne le serait plus. C'est cette limite immédiate des luttes qui se constitue en « parti de l'alternative » et se construit sa propre idéologie autojustificatrice, idéologie qui en retour trouve sa légitimité dans l'existence de ce « parti », à la fois comme existence des éléments qui vont la promouvoir et comme son propre embryon. D'où la référence à l'anarcho-syndicalisme, mais on pourrait également évoquer le parti social-démocrate allemand de la fin du siècle dernier dans son « imposante marginalité », bien sûr c'est moins « glorieux ». Ce n'est donc pas ce programme qui est premier et constitutif par rapport aux groupes qui le professent.

Malgré toute cette critique, on ne peut se contenter d'opposer des positions, comme on opposerait la vérité à l'erreur. En ce qui concerne les idéologies dans la lutte de classes, les notions de vérité et d'erreur ne donnent aucun sens aux oppositions, il n'y a pas d'énoncé en soi faux (ni vrai). Pourquoi maintenant cette recomposition générale de la gauche sur la perspective de démocratiser la démocratie, de gauchifier la gauche ? La restructuration du rapport entre prolétariat et capital, à l'œuvre depuis une vingtaine d'années, et que l'on peut considérer, précisément au vu des luttes actuelles, comme achevée, a eu comme conséquence primordiale de supprimer toute identité ouvrière confirmée dans la reproduction du capital (ce qui ne signifie absolument pas la disparition des classes). Il en résulte pour tout le mouvement ouvrier, jusque-là expression de cette identité, une mutation considérable. Le mouvement ouvrier n'exprime plus une identité ouvrière confirmée par la reproduction du capital, et prônant face au capital sa différence. La mutation et la recomposition à laquelle nous assistons actuellement, et qui n'est pas spécifiquement française, expriment que la classe ouvrière à l'intérieur de son implication réciproque conflictuelle avec le capital dans le cadre de son autoprésupposition (ce qui fut toujours la substance de ce que l'on appelle « mouvement ouvrier ») ne peut plus se rapporter à elle-même comme à quelque chose existant pour soi, face au capital. On ne peut plus partir de ce qu'est la classe pour soi face au capital pour développer une nouvelle « société des producteurs associés ». D'une part, le seul dépassement possible du capital est celui dans lequel la classe s'abolit simultanément avec toutes les catégories qui la définissent : force de travail, échange, salaire, entreprise, division du travail, nation... D'autre part, dans tous les projets de redéfinition du capitalisme en tant que société salariale (dont le travail et le salaire constitueraient les pôles dominants), ce n'est pas une affirmation de ce qu'est la classe ouvrière qui constitue le point de

départ de ce projet, c'est ce qu'est le capital ; en cela c'est bien un projet alternatif.

Il s'agit d'un projet alternatif au capital tel qu'il est, pour lui opposer ce qu'il devrait être, en tant que forme éternelle de la production, problématique d'où découlent toutes les « dérives » théoriques. Dans son projet même, la gauche alternative rend hommage au caractère indépassable du capitalisme ; ce qu'elle lui reproche, c'est d'être « libéral », « mondial ». Ce dont elle rêve en fait, c'est d'une société capitaliste apaisée. àla pointe de la formulation de ce rêve se retrouve bien sûr, à l'aise, l'intelligentsia de l'exception culturelle qui, en défendant les « valeurs humaines », défend son gagne-pain, ainsi que les professionnels de l'encadrement social (animateurs, enseignants, directions syndicales...). Le souci que manifeste ce projet, c'est celui d'une reproduction de l'implication réciproque entre prolétariat et capital préservée de ses contradictions et de ses drames, en cela il peut apparaître comme un débouché politique au syndicalisme. Le citoyen, l'individu abstrait de la communauté capitaliste réconciliée, est la formule magique du projet, son maître d'œuvre, son héros. Le processus politique d'une telle démarche, c'est la démocratisation de la démocratie, définie en tant que forme politique de la prise en compte d'intérêts divergents, au sein d'une société civile s'opposant à l'État. C'est la maîtrise de ses conditions d'existence par le prolétariat qui est le programme minimum du parti de l'alternative dont les activités militantes se veulent à la fois le combat pour cette maîtrise et la forme embryonnaire de celle-ci.

C'est encore Alain Bihr qui présente cette stratégie du parti de l'alternative de façon synthétique en en distinguant les diverses étapes : « La constitution par le prolétariat d'un contre-pouvoir au niveau de la société globale est susceptible de s'effectuer en trois étapes. La *première* étape se caractérise par des pratiques partielles et locales de contre-pouvoir, dans et hors du travail, prenant appui sur : une autogestion par les travailleurs de leurs luttes, permettant leur auto-organisation progressive en réseaux autonomes fédérant des collectifs de base. [...] Un déploiement de "logiques alternatives" [contre-projets aux licenciements par exemple, *nda*]. La *deuxième* étape se caractérise par la multiplication et la coordination des pratiques précédentes de contre-pouvoir, par leur extension à plus vaste échelle (celle de branches entières, ou de "bassins d'emploi", de régions, voire de nations et de groupes de nations). Le contre-pouvoir prolétarien s'affirme alors progressivement comme une force sociale et politique au niveau de la société entière, capable non seulement d'imposer à la classe dominante des réformes "radicales" mais encore de rendre crédible la perspective d'une "rupture" avec le capitalisme, en renversant le rapport de forces en sa faveur. [...] Il se crée ainsi progressivement une situation de double pouvoir au sein de la société. [...] Situation en définitive instable et transitoire qui ne peut que déboucher sur un affrontement entre eux [c'est vraiment dommage, mais les guillemets de la "rupture" nous rassurent, *nda*]. La *troisième* étape est précisément le moment de la "rupture" révolutionnaire, moment où le contre-pouvoir prolétarien parvient à démanteler l'appareil d'État pour se substituer à lui dans la gestion générale de la société. [...] Cette "rupture" avec le capitalisme aura été préparée par la lente et patiente reconquête, par les forces prolétariennes, de la maîtrise sur leurs conditions sociales d'existence, dans le travail aussi bien que hors du travail... » (*op. cit.*, pp. 228-229).

Concrètement, les étapes un et deux, qui ne se différencient qu'au niveau de l'extension des pratiques en question, verraient se mettre en œuvre les mesures et revendications « crédibles » suivantes : la réduction du temps de travail qui « concrétise l'utopie de la fin du travail » (*ibid.*, p. 191) ; le fait de travailler autrement ; l'autogestion du procès de travail par les travailleurs ; le « revenu social garanti » qui est un dépérissement du salariat ; la gestion des entreprises sur la base du critère d'utilité sociale ; le développement de plans alternatifs de production ; l'appui de toute nouvelle avancée sur le réseau des entreprises alternatives ; soustraire le plus possible de pratiques sociales à l'emprise de l'État ; étendre la démocratie sociale et directe ; desserrer l'étau de l'ordre capitaliste mondial par une stratégie de déconnexion des pays « pauvres » appliquant « une loi de la valeur nationale et populaire » (sic). Enfin, au moment de la « rupture » : s'attaquer à l'appareil d'État, c'est le « délégitimer », en jouant sur les limites et les contradictions de la démocratie représentative, c'est-à-dire « tirer parti de la nécessité pour l'État démocratique de respecter le consensus social, dont notamment tous les principes couramment désignés sous le terme de "Droits de l'homme" [...]. C'est de ce respect que les États démocratiques

contemporains tiennent leur légitimité de représentants de la société » (*ibid.*, p. 232).

àchaque époque historique, les classes qui sont devenues des classes dominantes se sont libérées des conditions antérieures en continuant à développer leurs conditions d'existence déjà présentes et qui leur étaient déjà données. « Chez les prolétaires, au contraire, leurs conditions de vie propres, le travail et, de ce fait, toutes les conditions d'existence de la société actuelle sont devenus pour eux quelque chose de contingent, sur quoi les prolétaires isolés ne possèdent aucun contrôle et sur quoi aucune organisation socialene peut leur en donner » (Marx, l'*Idéologie allemande*,Éd. sociales, p. 95).

Si le prolétariat ne peut faire de la maîtrise de ses conditions d'existence ni le contenu du communisme, ni même celui de la révolution, que celle-ci soit brutale ou progressive ne change rien, cela tient de façon intrinsèque à la nature même de sa contradiction avec le capital : l'exploitation. Celle-ci définit les classes en présence dans un strict rapport d'implication réciproque. Elle définit ses termes non comme des pôles ayant une nature déterminée se modifiant dans l'histoire, agissant par rapport à un mouvement extérieur de l'accumulation posée comme condition de leur action, mais elle fait du rapport entre ses termes et de son mouvement l'« essence » de ses termes. Elle fait que le prolétariat n'est jamais confirmé dans son rapport au capital : l'exploitation est subsomption. C'est le mode même selon lequel le travail existe socialement, la valorisation, qui est la contradiction entre le prolétariat et le capital. Défini par l'exploitation, le prolétariat est en contradiction avec l'existence sociale nécessaire de son travail comme capital, c'est-à-dire valeur autonomisée et ne le demeurant qu'en se valorisant : *la baisse du taux de profit est une contradiction entre les classes*. L'exploitation comme contradiction désobjective le cours du capital et fait de son dépassement par le prolétariat sa propre négation. Le prolétariat est constamment en contradiction avec sa propre définition comme classe : la nécessité de sa reproduction est quelque chose qu'il trouve face à lui représentée par le capital. Le prolétariat ne trouve jamais sa confirmation dans la reproduction du rapport social dont il est pourtant un pôle nécessaire ; le prolétariat est en contradiction non pas avec un mouvement automatique de reproduction du mode de production capitaliste mais avec une autre classe, le capital est nécessairement classe capitaliste. Pour le prolétariat, sa propre existence de classe passe par une médiation, la classe antagonique, et ne peut devenir un rapport à soi imédiat.

L'exploitation est, comme contradiction entre le prolétariat et le capital, le procès de la signification historique du mode de production capitaliste ; elle définit le procès de l'accumulation du capital qualitativement comme inessentialisation du travail, comme « contradiction en procès » ; elle définit l'accumulation du capital comme sa nécrologie et implique comme son dépassement l'abolition du prolétariat et de ses conditions d'existence (cf.chapitre 2).

Ne pouvant permettre de définir les classes en dehors de leur implication réciproque et du cours historique de leur contradiction (la contradiction est précisément ce cours historique), l'exploitation n'en spécifie pas moins la place de chacune des classes dans cette implication. C'est toujours le prolétariat qui est subsumé sous le capital, et le capital doit à l'issue de chaque cycle reproduire le face-à-face avec le travail, l'exploitation s'achève en effet dans la transformation jamais acquise de la plus-value en capital additionnel (c'est le capital comme procès de son autoprésupposition). Sa situation même dans la contradiction est l'impossibilité même de donner à sa pratique comme contenu la maîtrise de ses conditions d'existence.

Avec l'exploitation comme contradiction entre les classes nous tenons leur particularisation comme particularisation de la communauté, donc comme étant simultanément leur implication réciproque. Ce qui signifie que nous tenons : l'impossibilité de l'affirmation du prolétariat ; la contradiction entre prolétariat et capital comme histoire ; la critique de toute nature révolutionnaire du prolétariat comme une essence définitoire enfouie ou masquée par la reproduction d'ensemble (l'autoprésupposition du capital).

A contrario, nous sommes, avec l'alternative, dans une problématique où l'on propose des solutions au prolétariat. Le programme de l'alternative, quelles que soient ses variantes (elles sont

nombreuses et souvent pittoresques), ne « propose » pas au prolétariat d'abolir ses conditions d'existence mais de les maîtriser : maîtrise du travail salarié, maîtrise de la valeur, maîtrise des échanges, maîtrise des moyens de production, maîtrise de la santé, de l'éducation, des loisirs, de la culture, etc. La maîtrise de ses conditions se présente pour le prolétariat comme le premier pas vers son abolition, le prolétariat maîtrisant ses conditions ne serait plus à terme le prolétariat. Cette maîtrise devra être politique et économique. Politique, c'est la démocratie directe ; économique, c'est l'auto-organisation productive.

b) De l'État à la démocratie directe

À la base de la démarche alternativiste, il y a une conception éclectique de l'État et du mode de production capitaliste, comme rencontre et somme d'intérêts divergents, et non totalité se particularisant. L'État, du fait de sa nature de représentant de toute la société, nature différenciée et mise en opposition à sa nature de classe (alors que c'est sa nature de classe qui en fait le représentant de toute la société), et du fait de la prise au pied de la lettre de l'idéologie que la démocratie produit sur elle-même, peut être considéré dans l'idéologie alternative comme un lieu de coexistence de sources de pouvoir différentes. Le capital, se reproduisant sans cesse, s'autoprésupposant, comme procès et reproduction de la contradiction entre le prolétariat et le capital, apparaît dans sa reproduction comme une suite de « compromis » dans lesquels la classe ouvrière avance les éléments de son hégémonie sur la société au fur et à mesure où en fait, dans la subsomption réelle du travail sous le capital, sa reproduction devient un moment de la reproduction propre du capital. De là découle toute la stratégie revendiquée comme dépassant l'opposition entre réforme et révolution. Cependant, nous savons que réellement l'ordre est inverse : c'est le « réformisme », la stratégie de longue marche à travers le mode de production capitaliste et l'État, qui est le vrai point de départ nécessaire de la formalisation des limites de ce cycle de luttes que promeut le « parti de l'alternative » avec ses conceptions de l'État et du capital (lui-même légitimation du – et légitimé par le grand projet global de la « contre-société »).

Pour la démarche alternative, l'État n'est pas d'abord un instrument entre les mains de la classe dominante, il est bien sûr le produit de la lutte des classes, mais il est cette partie de la société qui s'érige au-dessus du reste de la société pour maintenir l'unité d'une société déchirée par les conflits de classes. Il est donc surtout la sanction institutionnelle, l'institutionnalisation du rapport de forces qui s'établit entre l'ensemble des classes sociales. Si cela apparaît rarement dans cette netteté comme analyse de l'État, cette compréhension de l'État devient évidente dès qu'il s'agit de l'État démocratique. « Face à un État démocratique, une telle implication stratégique [supplanter l'État dans son administration de la vie sociale, jusqu'à la gestion des services publics, *nda*]peut en réalité chercher à profiter, tactiquement et provisoirement, de certaines de ses structures, en particulier des pouvoirs locaux et régionaux, aptes à soutenir les pratiques alternatives de contre-pouvoir et inversement d'être soumis au contrôle de ces derniers. Il est aussi concevable qu'une municipalité, qu'un syndicat communal (au niveau d'un bassin d'emploi), ou même un conseil régional, entre les mains de forces politiques progressistes, voire révolutionnaires, soutienne la réalisation de contre-plans ouvriers permettant la reconversion d'entreprises, ou le développement des réseaux d'entreprises alternatives [...]. La gestion du *Great London Council* par la gauche travailliste durant la seconde moitié des années soixante-dix, appuyant l'élaboration de contre-plans ouvriers et projetant sur cette base un nouveau schéma de développement industriel pour l'agglomération londonienne et sa région, en fournit un exemple » (*ibid.*, p. 233). Il faudrait donc admettre que, par des élections, des forces révolutionnaires soient arrivées à la tête d'un conseil régional. De deux choses l'une : soit la situation est telle qu'il y avait autre chose à faire que de se présenter aux élections et que dans cette situation ces forces révolutionnaires ont joué la relégitimation de l'État et de la démocratie et non la destruction de l'État ; soit ces forces révolutionnaires sont parvenues au pouvoir régional en dehors d'une « période révolutionnaire », et alors soit elles ne sont pas si révolutionnaires que ça, soit on préfère ne pas savoir de quelle façon elles y sont parvenues, ce qui de toute façon revient au même. Quant au *Great London Council*, autant parler du rôle révolutionnaire des municipalités

communistes de la défunte ceinture rouge de Paris.

« Au demeurant, tant que l'État continuera à exercer sa fonction de gestion générale de la société, les compromis institutionnels entre les contre-pouvoirs issus des structures et des luttes autogérées et l'appareil d'État seront inévitables. C'est précisément pour que ces compromis soient aussi avantageux que possible pour le mouvement ouvrier qu'il faut essayer d'investir l'appareil d'État, et d'abord ses pouvoirs périphériques, pour en faire autant de remparts préservant les acquis des luttes antérieures » (*ibid.*). S'il est rare que les diverses officines alternativistes expriment aussi clairement leur conception de l'État en rapport avec leur stratégie, il est néanmoins évident que cette stratégie ne peut se concevoir qu'avec cette vision de l'État. Sans cela, point de salut pour les réseaux, les coordinations et autres entreprises alternatives.

Suivons par exemple *Alternative libertaire* dans un de ses tracts de la lutte des chômeurs et précaires (il s'agit du tract intitulé « Redistribuons les richesses, construisons l'alternative », distribué pour appeler à la manifestation du 13 mars 1998). « La force du mouvement des chômeurs est dans sa radicalité. Il pose la question des choix de Société : pourquoi l'argent qu'il est possible de débloquer pour sauver le Crédit lyonnais ne serait pas disponible pour relever les minima sociaux ? Qui doit décider comment seront utilisées les cotisations sociales ? » Sous ces interrogations, il y a une conception de l'État susceptible d'être le lieu d'arbitrage d'intérêts sociaux divergents. Poursuivons : « Pour redistribuer la richesse, il n'y a pas 36 solutions. Il faut imposer une refonte de la fiscalité (taxation des revenus financiers) » (idem). « Cela exige également une remise en cause de la hiérarchisation des tâches et donc des salaires, des luttes mettant en avant le contrôle de l'outil de production et de la gestion des services publics, des luttes visant à obtenir la transparence sur les salaires et la répartition de la masse salariale. » Ici se trouvent réunies les conceptions éclectiques de l'État et du capital : les catégories qui définissent soit l'action de l'État, soit les rapports de production capitalistes, sont des catégories susceptibles d'être des lieux de compromis, de « devenir transparentes », c'est-à-dire d'être prises en charge, contrôlées par le prolétariat. Enfin, cette conception de l'État devient évidente dans la stratégie proposée : « La "gauche plurielle" au pouvoir n'entend pas remettre en cause les mécanismes capitalistes responsables de la situation, elle continue – malgré ses promesses – la politique menée par ses prédécesseurs. [...] Il n'y a donc rien à attendre d'elle *sinon ce que nous lui imposerons. Aussi il faut amplifier la mobilisation*... »

Tract du groupe Reflex-SCALP intitulé « Bouffons du riche », appelant à la manifestation du 7 mars 1998 : « La reconstitution de lieux conviviaux où se retissent les liens nécessaires entre les individus est indispensable pour passer de la survie à la vie, pour recréer une identité collective forte afin de reprendre le combat vers la reconquête de *droits nouveaux* [souligné par l'auteur]. [...] *Construire des contre-pouvoirs citoyens*...» (*ibid.*).

L'Organisation communiste libertaire (OCL : revue *Courant alternatif*), sans y participer, n'est pas non plus insensible aux débouchés électoraux dont elle juge la plus ou moins grande pertinence à l'issue de la lutte des chômeurs. àpropos des élections régionales de 1998 dans la région Limousin : « N'ayant le soutien que d'une tendance du PCF, et un discours humaniste manquant de clarté, la liste *Mouvement de résistance des chômeurs et précaires* n'obtient que 1,32 % des voix. C'est nettement moins que les listes d'extrême gauche à discours plus politique (àgauche vite ! : 2,58 %, et LO : 4,45 %) » (Courant alternatif, Avril 1998).

Laissons maintenant la parole à un grand spécialiste international de la construction de l'alternative : Daniel Cohn-Bendit. Il est utile de préciser que les citations de D. Cohn-Bendit qui suivent, tirées dans la revue IRL (*Informations et réflexion libertaires*, ex-*Informations Rassemblées* à *Lyon*), sont extraites du livre de Domenico Pucciarelli – dit Mimmo, sur « les expériences collectives de la Croix-Rousse entre 1975 et 1995 », dont le titre est *le Rêve au quotidien* (Atelier de création libertaire). L'auteur, lui-même participant et animateur d'un grand nombre d'activités alternatives lyonnaises, présente le cas de D. Cohn-Bendit comme « exemplaire » : « Aujourd'hui, il est député européen des Verts allemands et adjoint au maire de Francfort chargé de l'intégration. Dans une interview qu'il donna au journal IRL, lors

de la présentation du livre *Ils vivent autrement*,il expliqua pourquoi il s'était investi dans ces pratiques : "Pour moi, c'est une approche pragmatique de la situation inextricable du militantisme traditionnel qui n'est pas vivable *ad infinitum*, et que toutes les perspectives politiques traditionnelles, dites révolutionnaires, n'ont pas de prise dans la société actuelle pour un tas de raisons qui sont liées à la société et aux idéologies révolutionnaires. Face à cette situation, je crois effectivement que lier une pratique de vie quotidienne et une pratique de militantisme politique permet de développer quelque chose de nouveau, et en ça je crois que c'est un ferment qui est une critique radicale de la société postindustrielle dans laquelle on vit" » (*op. cit.*, pp. 34-35). Fermer le ban.

Dans *l'État et la Révolution*, Lénine caractérise parfaitement cette conception éclectique de l'État : « D'une part les idéologues bourgeois et surtout petits-bourgeois, obligés sous la pression de faits historiques incontestables de reconnaître que l'État n'existe que là où existent les contradictions de classes et la lutte des classes, "corrigent" Marx de telle sorte que l'État apparaît comme un organe de *conciliation* des classes. Selon Marx, l'État ne pourrait ni surgir, ni se maintenir, si la conciliation des classes était possible. Selon les professeurs et publicistes petits-bourgeois et philistins – qui se réfèrent abondamment et complaisamment à Marx – l'État a précisément pour rôle de concilier les classes. Selon Marx, l'État est un organisme de domination de classe, un organisme d'oppression d'une classe par une autre ; c'est la création d'un ordre qui légalise et affermit cette oppression en modérant les conflits des classes. Selon l'opinion des politiciens petits-bourgeois, l'ordre est précisément la conciliation des classes, et non l'oppression d'une classe par une autre ; modérer le conflit, c'est concilier, et non retirer certains moyens et procédés de combat aux classes opprimées en lutte pour le renversement des oppresseurs » (*L'État et la Révolution*, Éd. sociales, t. 25, p. 419). Dans la conception sous-jacente à la stratégie de l'alternative, l'État est toujours double : un représentant de l'ensemble de la société et un organisme de domination de classe. Ne pouvant, du fait même de leurs pratiques, et non du fait d'une erreur d'analyse, poser l'identité totale entre ces deux aspects, l'un n'allant pas sans l'autre, il se créerait entre ces deux versants de l'État un interstice possible, une brèche, où l'on pourrait agir. Lénine, toujours, démonte cette « dualité » : « La société antérieure, évoluant dans des oppositions de classes, avait besoin de l'État, c'est-à-dire, dans chaque cas, d'une organisation de la classe exploiteuse pour maintenir ses conditions de production extérieures, donc surtout pour maintenir par la force la classe exploitée dans les conditions d'oppression données par le mode de production existant (esclavage, servage, salariat). L'État était le représentant officiel de toute la société, sa synthèse en un corps visible, mais cela, il ne l'était que dans la mesure où il était l'État de la classe qui, pour son temps, représentait elle-même toute la société » (*ibid.*, p. 428). L'État représente toute la société dans la mesure même et parce qu'il est l'État de la classe dominante. La conception bifide de l'État, nécessairement, et souvent implicitement incluse dans la stratégie alternative, le pose comme un objet neutre en soi, ballotté au gré des rapports de forces entre les classes et exprimant la société dans son ensemble. Bien sûr, la classe dominante serait avantagée dans l'État, elle en fait donc son État. Dans cette neutralité conférée à l'État gît également une conception instrumentaliste de l'État. L'État comme État de la classe capitaliste représente l'ensemble de la société. Le processus qui fait que la classe dominante peut faire passer ses intérêts de classe particulière pour les intérêts de l'ensemble de la société ne relève pas de la mystification idéologique, ni de la propagande, même s'il peut inclure et fournir la base de l'une et l'autre. Le capital subsume sous lui le travail, de telle sorte que, à l'issue de chaque cycle, toutes les conditions de la reproduction se retrouvent dans le capital face au prolétariat.

Cependant, si nous avons l'État en tant qu'État de classe et par là même comme représentant de l'ensemble de la société, nous n'avons pas encore produit la séparation d'avec la société, il nous faudra ensuite pour achever l'analyse de l'État revenir sur les rapports de classes, afin de ne pas le figer en une superstructure reflet.

L'État, en tant qu'organisme extérieur à la société qui devient la société civile, ne se développe pleinement qu'avec la bourgeoisie et le mode de production capitaliste. L'activité sociale des individus est indépendante d'eux, c'est leur propre manifestation d'eux-mêmes en tant qu'individus sociaux qui leur fait face, ce qui signifie que la société se divise en classes, et donc que l'État, en tant que représentation de la communauté, « extérieure » à elle, est l'État de la classe dominante. Non seulement comme instrument de la domination, mais surtout en tant qu'extériorité, représentation de la société, il est un État de classe. On pourrait même dire que le premier aspect n'est qu'une détermination du second. C'est en se construisant dans son extériorité à la société qu'il est État de classe, et nécessairement de la classe économiquement dominante. Sa forme est d'autant plus générale, universelle, que son intérêt est

particulier. L'État est d'autant plus représentatif de la société qu'il est le pouvoir exclusif de la bourgeoisie, il est le lieu où les contradictions de la société capitaliste se représentent à elle-même comme n'ayant de sens qu'à l'intérieur du pôle qui subsume l'ensemble de la société : « Toutes les luttes à l'intérieur de l'État, la lutte entre la démocratie, l'aristocratie et la monarchie, la lutte pour le droit de vote, etc. ne sont que des formes illusoires sous lesquelles sont menées les luttes effectives des différentes classes entre elles » (Marx, *l'Idéologie allemande*, Éd. sociales, p. 62). Le citoyen, en étant le formalisme égalitaire du capital en chair et en os, mène toute lutte comme membre à part entière de la communauté extériorisée. De par sa genèse, quoi qu'il fasse, l'action du citoyen renforce l'État comme extériorité et État de classe.

La nature de ce procès d'extériorisation réside dans la nature même du capital. D'abord parce que le capital libère l'État de toutes ses entraves : religions, États, privilèges... Mais on ne peut en rester là, ce ne serait que poser les conditions de l'extériorisation et non le mouvement lui-même. Le mouvement lui-même réside dans le fait que le capital dédouble sans cesse les individus et les classes eux-mêmes. Les individus en individus particuliers (membres d'une classe, particularisation de la totalité) d'une part et citoyens (petites monades isolées) d'autre part. « La sphère de la circulation des marchandises, où s'accomplissent la vérité et l'achat de la force de travail, est en réalité un véritable éden des droits naturels de l'homme et du citoyen. Ce qui y règne seul, c'est Liberté, égalité, Propriété et Bentham. Liberté ! car ni l'acheteur ni le vendeur d'une marchandise n'agissent par contrainte, au contraire, ils ne sont déterminés que par leur libre arbitre. Ils passent contrat ensemble en qualité de personnes libres et possédant les mêmes droits. Le contrat est le libre produit dans lequel leurs volontés se donnent une expression juridique commune. égalité ! car ils n'entrent en rapport l'un avec l'autre qu'à titre de possesseurs de marchandise, et ils échangent équivalent contre équivalent. Propriété ! car chacun ne dispose que de ce qui lui appartient. Bentham ! car pour chacun d'eux il ne s'agit que de lui-même. La seule force qui les mette en présence et en rapport est celle de leur égoïsme, de leur profit particulier, de leurs intérêts privés. Chacun ne pense qu'à lui, personne ne s'inquiète de l'autre, et c'est précisément pour cela qu'en vertu d'une harmonie préétablie des choses, ou sous les auspices d'une providence toute ingénieuse, travaillant chacun pour soi, chacun chez soi, ils travaillent du même coup à l'utilité générale, à l'intérêt commun » (Marx, *le Capital,* Livre I, t. 1, pp. 178-179). Le procès ne s'arrête pas là, la généralisation abstraite du citoyen est formellement dépassée et reprise dans le fétichisme spécifique du capital. « Dans la formule capital-profit ou, mieux, capital-intérêt, terre-rente foncière, travail-salaire, dans cette trinité économique qui veut établir la connexion interne entre les éléments de valeur et de richesse et leurs sources, la mystification du mode capitaliste de production, la réification des rapports sociaux, l'imbrication immédiate des rapports de production matériels avec leur détermination historico-sociale se trouvent accomplies ; et c'est le monde enchanté et inversé, le monde à l'envers où monsieur le Capital et madame la Terre, à la fois caractères sociaux mais en même temps simples choses, dansent leur ronde fantomatique. C'est le grand mérite de l'économie politique classique d'avoir dissipé ces fausses apparences et ces illusions : l'autonomisation et la sclérose des divers éléments sociaux de la richesse, la personnification des choses et la réification des rapports de production, cette religion de la vie quotidienne, il est tout aussi naturel que les agents réels de la production se sentent parfaitement chez eux dans ces formes aliénées et irrationnelles : capital-intérêt, terre-rente, travail-salaire ; car ce sont précisément les formes illusoires au milieu desquelles ils se meuvent tous les jours et auxquelles ils ont affaire » (*ibid.*, t. 8, p. 208). Et : « Pourquoi ces fruits de la décomposition de la valeur-marchandise semblent-ils constituer constamment les conditions préalables de toute création de valeur ? L'explication de ce mystère est simple : le mode capitaliste de production, comme n'importe quel autre, ne se contente pas de reproduire sans cesse le produit matériel ; il reproduit aussi les rapports économiques sociaux et les catégories économiques qui président à la création du produit. Son résultat apparaît donc comme sa condition avec la même permanence que ses conditions préalables comme ses résultats. Et c'est cette reproduction permanente des mêmes rapports que le capitaliste individuel imagine d'avance comme un fait qui va de soi, indubitable » (*ibid.*, p. 247). Avec le fétichisme spécifique du capital, la citoyenneté exprime les formes réifiées des rapports de production. Non seulement les individus se sont dédoublés, mais encore ils se sont dédoublés en tant que membres d'une classe. Et leur conflit de classe se « réglera » dans leur vie de citoyen, c'est-à-

dire dans le cadre de l'auto-présupposition du capital. Le fétichisme du capital englobe et surpasse celui de la marchandise, sur lequel trop souvent on se contente de fonder la figure du citoyen.

Si, à grands traits, nous avons construit le concept de l'État à partir du procès de production capitaliste et de sa reproduction, nous avons encore, d'un côté, ce procès de production capitaliste et, de l'autre, comme un effet venant de lui, l'État, comme État de classe, et comme séparation d'avec la société : dédoublement, aliénation, fétichisme. Nous pouvons dire alors que le concept n'est pas encore produit, n'est pas réel, en ce qu'il n'est pas moment d'un procès d'ensemble, c'est-à-dire en ce que le procès qui le produit semble pouvoir se passer de lui en tant que « procès économique », pouvant se boucler lui-même. L'un est cause, l'autre conséquence, ajouter un peu de causalité réflexive ne changerait rien à la nature des termes. Produire l'État à partir du capital nécessite de ne pas pouvoir produire le capital sans produire l'État. On ne peut (se) sortir de la question par un changement de niveau, c'est-à-dire en passant au récit historique (Balibar ou Wallerstein).

La dynamique de l'autoprésupposition du capital, c'est l'exploitation dans ses trois moments : achat-vente de la force de travail ; consommation du travail dans le procès de production (la subsomption du travail sous le capital) ; transformation de la plus-value en capital additionnel. C'est ce troisième moment qui nous intéresse ici. La transformation de la plus-value en capital additionnel est nécessaire mais jamais acquise de par la baisse du taux de profit. Si c'est par la voie de la concurrence que ce caractère jamais acquis frappe les capitaux particuliers, il n'en demeure pas moins un caractère du capital en général : la concurrence n'est que la mise en œuvre de la baisse du taux de profit. Cette remise en cause, ou cette inquiétude au cœur de la reproduction, n'intervient pas à la fin de chaque cycle productif, elle est permanente au cours du procès de valorisation et fonde, dans leur implication, l'autonomie et la pratique du prolétariat et du capital tout au long de ce procès et de sa reproduction. Le caractère constamment problématique de la transformation de la plus-value en capital additionnel passe par les transformations du procès de travail, de la composition organique du capital, par les faillites, les licenciements, l'augmentation des cadences, la fixation du prix de la force de travail... Ainsi l'autoprésupposition du capital n'est pas un processus automatique, manipulant ses protagonistes, mais l'action de ceux-ci en ce qu'ils se différencient, et s'impliquent dans leur différenciation. L'autoprésupposition du capital n'est donc pas un mouvement automatique, mais l'action différenciée et opposée des sujets de la contradiction qui comme totalité se particularise, c'est là que dans la reproduction du capital se situe l'État. Le plus souvent la théorie oscille entre un instrumentalisme (le bras armé de la classe dominante) et sa compréhension comme une simple fonction de l'autoprésupposition en ce que cette dernière, impliquant la péréquation du taux de profit, nécessite un « organisme » gérant les vecteurs de cette péréquation qui nécessairement dépasse les capitaux particuliers : argent, force de travail, aire de péréquation (cf.Suzanne de Brunhof, *les Rapports d'argent,* Maspéro). Dans cette perspective, les forces répressives deviennent quasiment incompréhensibles, l'autoprésupposition se suffisant bien à elle-même pour remettre chacun à sa place ; or ce n'est pas le cas. Du moins ce n'est pas vrai si on ne considère pas que l'autoprésupposition inclut sa remise en cause. La péréquation implique la mise en friche de certains capitaux, la réorganisation de son aire, le déplacement géographique de la force de travail, l'élimination de certaines couches sociales, la guerre, ce qui revient souvent à la nécessité de recréer les conditions dans lesquelles la force de travail est à même de valoriser le capital. L'analyse du caractère jamais acquis de l'autoprésupposition permet de situer la spécificité de l'État dans la reproduction du capital de façon inhérente à celle-ci, le procès « économique » ne peut se boucler sans lui.

Enfin, le concept de l'État, après avoir été produit *à partir du capital*,puis comme *nécessaire dans ce qui le produit*, doit maintenant poser l'activité de l'État comme *transformation par l'État du procès qui le produit*. Même considéré comme un moment de ce procès, l'État ne peut laisser tel quel le procès du capital qui le génère. Si nous le concevons maintenant dans ce procès, l'État pose lui-même en tant qu'élément du procès de production et de reproduction du capital la transformation des rapports sociaux, qui se définissent dans ce procès, en rapports sociaux existant par rapport à lui, l'État. Le résultat de cette transformation, c'est la « société civile », en tant que médiation de l'État dans les rapports de production.

« L'État étant donc la forme par laquelle les individus d'une classe dominante font valoir leurs intérêts communs et dans laquelle se résume toute la société civile d'une époque, il s'ensuit que toutes les institutions communes passent par l'intermédiaire de l'État et reçoivent une forme politique. De là l'illusion que la loi repose sur la volonté et, qui mieux est, sur la volonté libre détachée de sa base concrète » (Marx, *l'Idéologie allemande*, Éd. sociales, p. 106). Malgré une définition antérieure (p. 104) selon laquelle la société civile est l'ensemble des rapports matériels, rapports de production et d'échanges, il est remarquable que tous les développements et approches donnés par Marx de la société civile sont toujours en rapport avec l'État (ce qui n'est pas le cas quand il est directement question des rapports de production). La société civile est la forme nécessaire que prennent les rapports de classes en ce qu'ils impliquent l'existence de l'État qui s'en sépare et est une abstraction par rapport à eux (cf. *la Question juive*, le rapport homme-citoyen). La société civile est le mouvement de retour de l'État sur les rapports de classes qui le nécessitent. Les rapports de classes du mode de production capitaliste, en produisant l'État moderne, libre et démocratique (séparé de la communauté), se définissent simultanément comme société civile. C'est l'accession des rapports de classes au spiritualisme de l'État, c'est l'existence même de la société civile, sa seule existence, celle de son rapport à l'État.

Dans l'État, la vie politique cherche à étouffer ses conditions primordiales, les rapports de classes, pour s'ériger en communauté véritable et absolue de l'Homme. Mais elle ne peut atteindre ce but qu'en se mettant en contradiction violente avec ses propres conditions d'existence, cette contradiction est sans issue, sans dynamique, c'est une suite d'apories. Elle se résout dans un antagonisme lié entre société civile et État, ils sont un moment l'un de l'autre, antagonisme nécessaire mais sans perspective, sans dépassement possible ou élimination de l'autre. Les rapports de production capitalistes, en nécessitant « l'État libre », se produisent simultanément comme société civile.Le fétichisme du capital qui s'enracine dans son autoprésupposition engendre la politique comme dualité, comme rapport interne dans la politique de deux pôles : l'État et la société civile. C'est pourtant cette opposition qui, dans la stratégie alternative, devient centrale en tant que prise en charge de la société par elle-même et délégitimisation de l'État.

« La base naturelle de l'État antique, c'était l'esclavage ; celle de l'État moderne, c'est la société bourgeoise, l'homme de la société bourgeoise, c'est-à-dire l'homme indépendant, qui n'est rattaché à autrui que par le lien de l'intérêt privé et de la nécessité naturelle, dont il n'a pas conscience, l'esclavage du travail intéressé, de son propre besoin égoïste et du besoin égoïste d'autrui. L'État moderne, dont c'est la base naturelle, l'a reconnue comme telle dans la proclamation universelle des droits de l'homme. Et ces droits, il ne les a pas créés. Produit de la société bourgeoise poussée, par sa propre évolution, à dépasser les anciennes entraves politiques, il ne faisait que reconnaître quant à lui sa propre origine et son propre fondement en proclamant les droits de l'homme » (Marx, *la Sainte Famille*, Ed. sociales, p. 139). Société bourgeoise (ou société civile, les deux termes sont synonymes chez Marx qui va jusqu'à dire, dans *l'Idéologie allemande*, qu'il n'y a pas de société civile avant le mode capitaliste de production) et État sont les deux pôles d'une même totalité : la politique. Il faut repartir du fétichisme spécifique du capital : fétichisme des éléments d'un procès de production qui en réalité forme un tout, fétichisme qui est atomisation, mais atomisation de rapports de classes (premier niveau de totalité qui n'est jamais perdu mais transformé-dépassé : la société civile) et, qui plus est, de classes qui n'existent que dans leur connexion interne (deuxième niveau : l'État). La politique est l'unité, l'unité de cette atomisation, parce que cette atomisation est elle-même nécessitée par des rapports de classes formant une totalité, elle est donc nécessairement société civile et l'unité de cette société civile face à elle-même : l'État. Elle est double et est elle-même la relation des deux termes de cette dualité.

La revendication de plus de liberté, de plus d'égalité est le mouvement naturel de la société civile face à l'État, mouvement par lequel ce dernier existe et se renforce comme unité indépendante et autonome. Plus la liberté et l'égalité triomphent dans la société bourgeoise, plus cela signifie que les lois propres à la reproduction d'ensemble de la société s'autonomisent par rapport à cette société bourgeoise, plus cela nourrit l'existence de l'État, qui n'est que dans cette opposition. C'est par là également que l'État est nécessairement État de classe, non en ce qu'il ne serait qu'un instrument, mais en ce qu'il est l'unité de

rapports de classes en ce qu'ils appellent leur propre reproduction et par là en ce que cette unité existe non comme unité des classes en tant que telles, mais unité de leur propre existence réifiée sous la double figure de l'individu indépendant, isolé, et de son appartenance à la communauté. Cette appartenance passe pour la classe dominée par sa définition dans le pôle de cette communauté qui subsume l'autre et dans lequel se trouvent posées les conditions même du renouvellement de cette communauté : le capital. Au travers de ce mouvement, ce dernier s'affirme comme la substance de la totalité, c'est l'achèvement du fétichisme du capital. Et c'est fondamentalement la cohésion de l'État qui est maintenue du fait de celle de la société civile et non l'inverse.

Le fondement de l'État dans la vie civile est d'autant plus solide qu'il existe un développement sans entraves de la société civile, ce qui est la raison d'être et le projet constant de la politique, pour laquelle le développement sans entraves de la vie civile est corollairement le renforcement de l'État, même si cela ne se passe qu'au travers de leur opposition.

« Développer des contre-pouvoirs au sein de la société capitaliste, voire un contre-pouvoir global alternatif au pouvoir du capital et de l'État, répond parfaitement aux potentialités révolutionnaires contenues dans les contradictions de la société capitaliste. D'une part, cette stratégie peut tirer parti des tendances à la socialisation de la puissance sociale que le capitalisme développe contradictoirement à la concentration et à la monopolisation de cette même puissance » (Bihr, *op. cit.*, p. 227). Nous venons de voir que son opposition à la société civile, comme liberté par rapport à l'État, était, avec la société capitaliste, dans la nature même de l'État. Un rapport de forces dans la lutte des classes ne se reflète pas, ne se transpose pas homothétiquement dans l'État. Celui-ci n'est pas un objet neutre en soi que la société se donne pour régler ses conflits, il en est une représentation, une aliénation. Placé « en apparence en dehors de la société », il est en cela même le corrélat de la parcellisation des individus et du fétichisme propre du capital, qui sont le contenu même de ce procès d'extériorisation de l'État avec son coréllat : la constitution de la « liberté » de la société civile.

La forme démocratique de l'État est bien sûr la forme nécessaire au développement de la stratégie alternative, non seulement parce qu'elle permet le libre développement de la société civile, non seulement parce qu'elle est l'instrument nécessaire de cette stratégie, mais encore parce que la démocratie comme forme de l'État est déjà, dans son contenu, adéquate au projet alternatif. Elle est la forme de l'État qui « permet de mettre l'État en contradiction avec lui-même ». Non seulement la démarche alternative ne sait pas ce qu'est l'État (ne peut pas le savoir sans se nier elle-même), mais encore elle ne fonctionne qu'en opposant, à la démocratie réellement existante, le discours que la démocratie produit sur elle-même. La stratégie alternative, en tant que processus nécessairement inscrit dans la société civile et la démocratie, ne connaît plus de « rupture », son projet se confond avec son procès. Par là, comme on le verra plus loin quand elle sort du discours, et elle ne peut rester dans le discours, dans ses quelques expérimentations et en tant que parti de l'alternative, elle entérine, dans ses propres activités, le marché et l'État dont elle voudrait se libérer, c'est-à-dire finalement la société capitaliste. « Claude Amara, chanteur de rue, "vierge" de tout engagement, récuse l'étiquette d'"extrême gauche" pour le mouvement Droits Devant qu'il dirige. *Notre optique n'est pas de bâtir une gauche de la gauche mais de servir de contre-pouvoir de la société civile*, explique-t-il, tout en admettant que les militants de la LCR ou de SUD sont *des partenaires privilégiés*. [...] En fait cette nébuleuse radicale fonctionne de manière autonome. Depuis les grèves de 1995, elle cherche à s'organiser. D'abord, avec le lancement de l'"Appel des sans" contre l'exclusion. Ensuite, avec la création de la Maison des ensembles, dans un immeuble parisien. Enfin, avec la publication, pendant la campagne législative du printemps 97, d'une adresse au PS intitulée *Nous sommes la gauche*. [...] Fini les grands projets de transformation sociale qui scandaient les années soixante-dix, *les associations se sont fixé des cibles démocratiques dans la société*, explique Jean-Pierre Anselme, militant d'AC!. *S'ils font pour l'instant du lobbying, ces mouvements ne sont pas catégoriels : ils inventent de la politique*, juge Daniel Bensaïd, universitaire et cofondateur de la LCR. *Ils rassemblent des gens à la recherche d'une nouvelle radicalité qui ont appris la démocratie directe. L'ensemble du système institutionnel – partis, syndicats, etc. – et l'idée même d'élections sont en crise*, ajoute Jean-Pierre Anselme. *Le mouvement social est porteur*

d'une autre dynamique, un projet démocratique total dont il tire son invincibilité» (*Libération*, 20 janvier 1998).

Il est dans l'essence de la démocratie de se présenter comme une forme d'État en devenir, elle apparaît comme le perpétuel mouvement de la mise en équilibre des divers éléments de la société civile et de remise en cause de cet équilibre. Si elle ne se présente jamais tout à fait comme État de classe, c'est qu'en elle ce n'est pas simplement l'existence et l'action quotidienne de l'État qui la détermine comme État de classe, mais ses sujets : les individus isolés de l'échange recomposés selon les lignes de force du fétichisme du capital. En cela la démocratie veut apparaître simplement comme une forme, mais c'est au moment même où elle se donne comme « forme neutre » qu'elle révèle le plus crûment son contenu de classe au travers de la définition totalitaire de ses sujets par le mode de production capitaliste.

La prégnance de la démarche alternativiste oblige à dissiper à nouveau toutes les illusions de la démocratie. Aucun État ne prend en compte même partiellement les intérêts du prolétariat, mais exclusivement ceux du capital. Aucun État n'offre des bases pour assurer au prolétariat des « compromis favorables » dans sa longue marche dans la démocratie. L'État peut parfois reculer dans un rapport de forces favorable à la classe ouvrière, pour reprendre, s'il le peut, le plus rapidement possible le terrain perdu. Le rapport de forces n'est jamais institutionnalisé, ce qui l'est, conformément à ce qu'est l'État, ce sont les nouvelles formes de reproduction du capital qui peuvent surgir de ces violentes phases d'affrontement. Mais, tant que l'on a l'État et le capital, il s'agit toujours d'une nouvelle forme d'intégration de la reproduction de la force de travail, d'un nouveau contrôle de la classe ouvrière, même si c'est l'« État providence ». L'erreur consiste à considérer ce qui est intégration ou contrôle comme des concessions, une prise en compte des intérêts du prolétariat. C'est simplement le cours historique du capital qui est celui d'une contradiction entre des classes et non celui d'un noyau dur du capitalisme, le vrai capitalisme pur et dur et ne pensant qu'à lui, grignoté par les concessions arrachées par la classe ouvrière. Le capital ne peut pas ne pas tenir compte du cours de la lutte de classe, simplement parce qu'il n'est rien d'autre, mais tant qu'il se reproduit il en est le résultat et subsume sous lui l'ensemble de la contradiction.

Prenons la grande réforme du XXe siècle : le Welfare. Malgré la résistance de nombre de capitalistes individuels, il faut considérer que le système de protection sociale était devenu une nécessité pour la reproduction du capital, il était défendu par une bonne partie du monde politique bien au-delà de la gauche. De Gaulle, Keynes ou lord Beveridge n'étaient tout de même pas des révolutionnaires. C'est à la suite de ses réflexions sur la révolution russe que Keynes commence à formaliser théoriquement le salaire considéré comme investissement du point de vue du capital (et non simplement comme dépense), et la nécessité d'une certaine garantie de revenus. Quoi qu'il en coûtât aux capitalistes, il fallait intégrer la reproduction de la classe ouvrière dans un monde purement marchand et capitaliste. Cela est une nécessité à partir du moment où l'extraction de plus-value relative, c'est-à-dire la baisse de la valeur de la force de travail par l'augmentation de la productivité dans la branche des biens de consommation, dorénavant soumise au capital, est devenue dominante. La domination de l'extraction de plus-value relative n'est pas un simple processus technique d'augmentation de la productivité, elle implique le bouleversement de toutes les combinaisons sociales, car elle n'est rien d'autre que l'intégration de la reproduction de la force de travail dans le cycle propre du capital. On ne pouvait plus se contenter de compter sur le retour des ouvriers à la campagne en cas de chômage généralisé comme cela avait été encore le cas en France dans les années trente (cf.Robert Salais : *l'Invention du chômage*), ni sur la famille, ni sur la charité publique. De nos jours, le mort de faim ou de froid est un mort spécifiquement capitaliste, il peut donc mourir avec le consentement et la bénédiction de ses maîtres.

Il en est de même du fameux « compromis fordiste ». Ce fut tout simplement l'achèvement de l'instauration de la domination réelle du capital sur le travail, c'est-à-dire de son accumulation sur la base de la plus-value relative. Ce ne fut pas un compromis, mais une contrainte pour le capital, devant intégrer la reproduction de la force de travail, de passer par le cadre national où pouvait se faire cette intégration

dans les conditions historiques de l'après-Première Guerre mondiale. Quant aux services publics, ils ne contrebalancèrent jamais les lois du marché, ils les accompagnèrent et permirent leur essor, et y furent globalement toujours soumis.

Bien sûr quotidiennement, l'État au niveau général de la reproduction, ou un patron particulier, face à un conflit, font des concessions. Peut-on de cette constatation inférer que l'État de la classe capitaliste prend en compte les intérêts du prolétariat, ou que le prolétariat avance dans la prise en charge de ses conditions de vie dans l'État ou même dans la société civile ? Comme dans le cas des « grandes réformes » qui modifient, régulent, le rapport salarial, il ne s'agit pas d'un compromis, ni même d'embryon d'une contre-société (ces embryons, très rapidement, soit disparaissent, soit sont subventionnés), au sens où les deux parties se retrouveraient occuper chacune un bout de terrain. « Grandes réformes », concessions quotidiennes, ou activités alternatives « explorant un autre avenir », c'est la vie même du mode de production capitaliste qui se remodèle constamment via la contradiction entre prolétariat et capital qui est sa dynamique, dans la mesure, bien sûr, où il parvient à la subsumer dans sa reproduction, son autoprésupposition. Aprés l'instauration du Welfare, ou les subventions aux associations de la Croix-Rousse, l'État est tout autant, exclusivement, l'État du capital et de l'esclavage salarié qu'après les mesures antigrève de Thatcher.

Pourquoi le capital est-il si attaché à la démocratie (je parle de la démocratie existante et non du rêve d'elle-même qu'elle produit sans cesse) ? Parce que justement c'est la forme politique et sociale la plus libre, la plus dynamique, de sa vie en tant que procès révolutionnant constamment ses conditions d'existence. Ce n'est que lorsque la lutte de classe le menace qu'il abandonne la forme démocratique, c'est un moment de crise de sa reproduction. Tous les États actuels, les plus démocratiques qu'ils soient, ont la possibilité constitutionnelle de se muer du jour au lendemain en États dictatoriaux.

Que ce soit le fascisme historique des années vingt et trente ou les dictatures militaires à la Pinochet, l'établissement de l'« État fort » est toujours préparé par la démocratie, par son personnel politique et sa bureaucratie qui maintient la continuité de l'État de la classe capitaliste, comme Papon en France ou Carlo Schmid en Allemagne (conseiller juridique du gouverneur allemand à Lille pendant la Seconde Guerre mondiale, coauteur de la Constitution allemande après 1945, vice-président du Bundestag, ambassadeur particulier de Willy Brandt, « grand visionnaire de l'Europe » selon Jacques Delors). Le nouveau pouvoir peut même souvent s'offrir le luxe d'arriver au pouvoir à la suite d'élections « ni plus ni moins "truquées" que les autres » (Dauvé). Cependant la droite bourgeoise ou la social-démocratie aura assuré auparavant la défaite ouvrière ou même l'écrasement sanglant de la révolution. En devenant « État fort », l'État du capital ne sort pas de sa définition générale. La reproduction générale du capital, la transformation, qui ne va jamais de soi, de la plus-value en capital additionnel, qui fondent l'État, il est de son ressort, si besoin est, d'en modifier violemment les conditions. Les « États forts » apparaissent dans des périodes de profondes mutations du système capitaliste – le passage à une phase de monopoles dans la section 1 des biens de production dans un système qui ne s'est pas encore emparé de la section 2 : Napoléon III et Bismarck ; le passage de la domination formelle à la domination réelle : l'époque classique des fascismes ; la modification du cycle mondial du capital : la vague militaire en Amérique du Sud ou en Asie de l'Est. Ils apparaissent dans des aires où la mutation à accomplir est d'une telle ampleur par rapport aux capacités du capital national qu'elle s'effectue de façon sclérosée, formelle. Korsch a raison de dire que fondamentalement la politique économique du nazisme et du New Deal sont identiques, mais quelle différence de vitalité entre les deux au profit des États-Unis (*idem* pour l'Angleterre à la fin du XIXe siècle) ! L'« État fort » est un État capitaliste faible. àun niveau caricatural, en 1968 il fallut qu'un banquier négocie à la place d'un militaire obsolète. Pour accomplir la restructuration nécessaire, l'« État fort » institutionnalise l'écrasement du mouvement ouvrier qui a eu lieu dans la période de crise de la reproduction ouvrant la phase de restructuration, *écrasement le plus souvent accompli avant son instauration*. Cette institutionnalisation de l'écrasement du mouvement ouvrier est le critère distinctif d'avec la démocratie, c'est la tâche spécifique de l'« État fort », mais en même temps elle manifeste la faiblesse et l'inachèvement de la restructuration qui en tant que restructuration du rapport entre

prolétariat et capital doit s'effectuer dans l'implication conflictuelle de ces termes, qui est la vie même du capital.

Cette distinction ne peut justifier la défense de la démocratie, ni quand l'« État fort » la « menace », ni lorsqu'elle a été éliminée. Avant que l'« État fort » ne s'installe, c'est l'État démocratique du capital qui se charge de la répression directe de la lutte de classe, avec, selon les nécessités, tous les moyensà sa disposition. Dans cette répression, le mouvement ouvrier (partis, syndicats) joue son rôle, comme on a pu le voir dans toutes les périodes de crise sociale un tant soit peu vive, et même dans chaque conflit un peu dur. Face à une lutte de classe tendant à remettre en cause les conditions de la reproduction du capital, le mouvement ouvrier est l'expression institutionnelle du fait que la classe part toujours, même dans une situation où elle la remet en question, de son implication réciproque avec le capital, il est l'expression de cette conflictualité que le capital subsume sans cesse. En cela il n'est pas un agent de l'ennemi, une « cinquième colonne » à l'intérieur de la classe ouvrière, mais une détermination propre de sa situation, que le prolétariat, dans sa lutte, trouve dressée face à lui et qu'il affronte en affrontant le capital. Détermination de la situation même du prolétariat dans le mode de production capitaliste, le mouvement ouvrier a une signification et une activité spécifiques, consistant à participer à la reproduction de cette implication réciproque conflictuelle qui le définit, et à la défendre. C'est en cela qu'il peut se retrouver laminé dans le cours de la lutte de classe.

Il ne s'agit pas alors de savoir si le prolétariat a ou non à défendre la démocratie, les formes du mouvement ouvrier ou ses acquis. Quand la question pourrait se poser, c'est sa propre lutte qui est elle-même en train de se heurter aux fonctions de ce mouvement ouvrier, et c'est cette lutte qui est en train de produire la distinction entre démocratie et « État fort » (la question ne se pose pas n'importe quand). Il ne peut être alors question de savoir si le prolétariat doit défendre la démocratie contre la « menace » du fascisme. Quand réellement cette situation de « menace » est présente, soit le prolétariat sort d'une phase violente de lutte contre le capital et son État démocratique, ou même y est engagé, soit il vient d'être écrasé par lui. Si l'on pose donc la question sur un autre plan que moral, général, abstrait, elle n'a pas de sens. Tout au plus, cette défense de la démocratie contre la « menace » fasciste, pourrait ne viser qu'à sauvegarder l'acquis : lois sociales, Constitution démocratique, etc. Mais, d'une part, au niveau des lois sociales, l'« État fort », de Bismarck à Franco, soutient facilement la comparaison avec les États démocratiques – quant à la Constitution démocratique, en général, quand le fascisme menace, les ouvriers viennent d'en faire une expérience amère ; d'autre part, il n'est pas question pour les organisations ouvrières elles-mêmes que dans cette lutte des « actions irresponsables » compromettent ces acquis. De cette façon c'est l'acquis lui-même qui est perdu. Non seulement donc l'antifascisme, comme défense de la démocratie, lorsque le fascisme menace, n'a guère de sens, vu les conditions historiques de cette menace, mais encore dans ce que cet antifascisme peut proposer se trouve déjà son échec. Il faudrait tout de même essayer de comprendre pourquoi l'antifascisme a toujours échoué, avant de le mettre à toutes les sauces. Toujours échoué à éviter le fascisme, toujours réussi à être le complément moral de l'écrasement de la lutte de classe.

Une fois l'« État fort » ou le fascisme installés, la lutte des classes ne disparaît pas parce que les formes « autonomes », ou plutôt institutionnelles, du mouvement ouvrier sont poursuivies, réprimées, supprimées. Dans cette situation, la lutte du prolétariat est-elle une lutte pour la restauration d'un régime politique démocratique ? Non. Les ouvriers polonais en 70, 76, 80, les ouvriers argentins, les ouvriers du bâtiment grecs en 73, les ouvriers espagnols à la fin du franquisme luttent pour des revendications immédiates, pour leurs propres intérêts de classe. Le cas grec des manifestations de novembre 1973 est exemplaire. Du 4 au 16 novembre se succèdent des manifestations essentiellement étudiantes, réclamant le rétablissement des partis politiques, des syndicats, la liberté de la presse, etc. Elles sont soutenues par les démocraties européennes, par tous les vieux ténors de la politique grecque et même discrètement par Markezenis, le Premier ministre, contre son patron le général Papadopoulos. Le 16 et le 17, les ouvriers d'Athènes et du Pirée entrent en scène, principalement ceux du bâtiment ; nuits d'émeutes : banques brûlées, ministère de l'Ordre public attaqué. Ce ne sont plus alors des peines avec sursis qui sont

prononcées, et si quelques politiciens démocrates sont arrêtés, ce sont de jeunes ouvriers qui sont condamnés à de la prison ferme. Comme en février et en juin 1848, du 4 au 16, c'était la belle « révolution », la révolution démocratique, à partir du 16, c'est juin 48, la révolution laide, sale, celle où le prolétariat intervient sur la propre défense de ses intérêts et attaque la domination capitaliste. Voilà les prolétaires grecs, qui devraient restaurer la démocratie, se comportant comme ceux de Gdansk et de Sochaux. Plus question de dialogue, d'élections, de toute façon : « Les hommes politiques s'enferment dans un prudent mutisme [eux qui, une semaine avant, comme Canelopoulos, leader de la droite conservatrice, demandaient la légalisation du PC, tandis que les dirigeants du PC tressaient des couronnes à Caramanlis et au roi, *nda*]. [...] M. Canelopoulos, qui, le 16, avait apporté un discret soutien aux étudiants, s'est contenté de demander la formation d'un gouvernement d'union nationale. Les autres leaders de l'opposition se sont pour l'instant gardés de donner leur point de vue sur les événements des derniers jours. Mais le long silence du Premier ministre, M. Markezenis, surprend davantage » [adieu sa tactique électorale de transition, *nda*] *(le Monde,* 21 novembre 1973).

Quand, de par la nature de l'adversaire qu'elle affronte, la lutte du prolétariat inclut la restauration de la démocratie, ceci se pose immédiatement comme une limite de sa lutte et se retourne contre lui. C'est le passage, en Pologne en 1980, des comités de grèves à la fondation de Solidarité, dirigé, par une taupe de l'archevêché, entourée par un groupe d'experts issus du même sérail que les bureaucrates qui se trouvaient en face. Solidarité dont on a vu ensuite l'évolution dominante. Il est vrai que pour les démocrates radicaux la démocratie existante n'est jamais la bonne.

En tant que classe définie dans le mode de production capitaliste, le prolétariat, dans sa lutte, est amené à recréer le mouvement ouvrier (tant que le rapport d'exploitation permet de confirmer celui-ci dans l'autoprésupposition du capital), c'est-à-dire les formes institutionnelles de l'intégration de la contradiction entre le prolétariat et le capital dans le pôle capital qui la subsume. Sa lutte a-t-elle pour autant comme objectif et contenu le rétablissement de la démocratie ? Rien n'est moins sûr. Il y a une étrange obstination à vouloir appeler antifasciste la lutte du prolétariat contre le capital, lorsque l'État de celui-ci est fasciste (tout comme s'obstinent d'autres à vouloir l'appeler antidémocratique dans le cas inverse). Quand les ouvriers de Barcelone et de Madrid se lancent à l'assaut des casernes, le mouvement est bien impulsé par le putsch de Franco, mais ces ouvriers qui, depuis des mois, bien avant la victoire du Front populaire, mènent de puissantes luttes sont-ils pour autant antifascistes ? Le gouvernement républicain qui aussitôt les encadre et cherche à les désarmer ne s'y est pas trompé. Et le Front populaire en France qui se retourne rapidement contre les luttes ouvrières qu'« il faut savoir arrêter » (et qu'il n'avait en aucune façon impulsées), et fait tirer sur les ouvriers, ne s'y est pas trompé non plus, préparant l'union nationale et précipitant (assez mal, il faut le reconnaître) la classe ouvrière dans la guerre.

Toutes les formes d'État ne sont pas équivalentes, mais, pour le démocrate, de cette constatation évidente on doit passer à une problématique abstraite du choix et non à une compréhension historique de la lutte de classe. Il est évident qu'en période de calme social relatif tout le monde préfère pouvoir aller rouspéter dans son association favorite, distribuer son tract, faire signer sa pétition, sans se retrouver dans un cul-de-basse-fosse. En période de luttes de classes intenses, tous les régimes tendent à se ressembler, car c'est justement la situation à l'origine de l'« État fort ». La question de la différenciation des régimes politiques ne peut se poser en termes de choix ou de hiérarchisation. De toute façon nous n'avons pas le choix.L'approfondissement de la lutte de classe contre le capital est la seule lutte qui vaille contre la « menace » de l'« État fort », mais elle en est simultanément la condition même d'apparition. La lutte contre le capital, une fois l'« État fort » établi, est la seule lutte qui vaille contre cet État, elle peut par là même trouver sa limite et échouer dans la restauration de la démocratie.

Dans la stratégie alternativiste, l'aboutissement « communiste », comme « accomplissement de la démocratie », résulte d'un processus graduel d'approfondissement de la démocratie existante en démocratie directe. Cette conception est en passe de se structurer et de recomposer un nouveau visage du réformisme (bien que le terme puisse être impropre ici en ce que mouvement et but se confondent) qui va

de la gauche du PS à certains groupes anarchistes, en passant par toutes sortes de groupes alternativistes, *Charlie hebdo* et sa mouvance, les trotskistes de la Ligue et, *last but not least*, le PC (qui se tâte tout de même encore), la CGT parfois, et la nébuleuse du nouveau syndicalisme (FSU, SUD, la fraction de la CNT en voie d'officialisation, etc.), et qui a déjà trouvé son héros en la personne du sous-commandant Marcos. On peut rester perplexe devant un tel rassemblement, mais le fait est qu'il a lieu. C'est le parti de l'alternative, parti diffus, mais réellement existant. Il semblerait bien que, sur ce thème de la démocratisation de la démocratie, se recompose la gauche. Cela entraîne que la critique d'une telle conception est délicate ; si on se contente de montrer qu'elle est fausse, qu'elle ne fait qu'entériner la société capitaliste, on manque en partie le but (en la traitant comme une erreur théorique) ; il faut simultanément montrer qu'elle est une réalité efficiente du rapport de classes actuel et mener la critique en conséquence.

De façon générale, les démocrates rêvent toujours la démocratie comme forme politique indépendante en soi du mode de production capitaliste dont elle est pourtant partie intégrante. Ce serait une forme neutre, seulement traversée par cette société, une argile malléable. On la rêve sans corruption, sans grandes entreprises, sans exclusions, sans classes, sans capital, sans « maîtres du monde », etc. (se reporter à la collection du *Monde diplomatique*). Le capital empêcherait la démocratie de se déployer dans son essence véritable. Les contradictions entre les principes de la démocratie et la réalité de la société bourgeoise sont exclusivement des contradictions internes de l'État démocratique. De cette base abstraite de la démocratie, c'est-à-dire l'autonomisation de ses principes (autonomisation qui est la religion d'elle-même que la démocratie produit comme Raison, Universalité, égalité...), tous les démocrates en font le principe d'achèvement de l'histoire, à partir de sa propre nature idéale la démocratie serait amenée à dépasser le mode de production capitaliste. Balivernes ! Cette conception de la démocratie et de ses principes est le fondement idéologique d'une vision du procès de la « révolution » comme devant être la prise en charge par le prolétariat de ses conditions d'existence, ce qui ne saurait être autre chose que l'exigence de la vraie démocratie.

Lorsque dans le numéro 70 (décembre 1995-janvier 1996) d'*à contre-courant* (dont Bihr est l'animateur) on lit dans l'éditorial : « ...tous ensemble, par la grève et la manifestation, nous étions capables de nous faire entendre et d'imposer la prise en compte de nos intérêts », qu'est-ce que cela signifie ? Sinon que le prolétariat pourrait faire valoir ses intérêts dans le cadre de la démocratie réellement existante et du mode de production capitaliste. L'État recule, fait des concessions, mais il ne « prend pas en compte nos intérêts ». Cette acceptation de la démocratie est toujours contrainte à un moment ou à un autre de descendre de son piédestal pour devenir une acceptation de l'État actuel. Dans la stratégie alternativiste, la démocratie vraie (directe, etc.) est la forme naturelle que peuvent dès maintenant revêtir les rapports entre les individus maîtrisant leurs conditions d'existence. La maîtrise de ses conditions d'existence par le prolétariat, qui par là se supprimerait en tant que tel, repose sur deux éléments : la démocratie vraie comme forme nécessaire de la maîtrise ; les conditions du communisme, en tant que *données objectives réalisées dans le capital*, comme fondement de cette maîtrise.

c) Du capital comme contrôle à « produire autrement »

Nous avons vu que les « conditions du communisme », considérées comme un acquis objectif à l'intérieur du mode de production capitaliste, constituaient le cœur de l'idéologie alternativiste, lorsque celle-ci se voulait rupture d'avec cette société et non simple aménagement. Le mode de production capitaliste, tout comme l'État dans son rapport à la société civile, est donc scindé entre sa production des conditions objectives du communisme et l'*usage* que le capital fait de ces conditions. N'étant plus en adéquation avec ce qu'il a lui-même créé, le capital deviendrait simplement domination et contrainte.

L'exploitation a fait place à l'aliénation. On se trouve alors dans une situation somme toute assez simple : à la base, des conditions objectives du communisme et, au-dessus, deux « utilisations » possibles de ces conditions. Si d'un côté le capital ne se maintient que comme domination, contrainte, aliénation, de l'autre bien sûr ce seront la démocratie, la maîtrise de ses conditions d'existence qui seront l'autre terme de l'alternative. « Momentanément » les deux peuvent subsister côte à côte puisqu'ils ne sont qu'utilisations différentes de la même base objective, même s'il s'agit d'une coexistence pas forcément pacifique. Tel est le secret, dans l'idéologie alternativiste, d'une société qui se reproduirait, contenant en son sein deux types de production et finalement deux prolétariats avec peut-être même des individus ayant un pied de chaque côté. Entre les deux s'étirerait toute une série de cas intermédiaires où le prolétariat ne contrôlerait pas totalement, mais en partie seulement, les conditions de la production ou de sa reproduction. La multiplication de ces cas intermédiaires devenant même le but de chaque lutte dans chaque entreprise.

L'affirmation du prolétariat devient une alternative au capitalisme

Avant d'étudier l'idéologie et les réalités de cette coexistence, il faut brièvement prendre en considération une démarche originale qui est fondamentalement alternativiste, sans pour autant promouvoir des « initiatives alternatives ». Il s'agit d'une conception totale de l'alternative où l'on voit le projet révolutionnaire classique de l'affirmation de la classe (le programmatisme) se couler dans le moule de la problématique alternativiste. C'est ce qu'exprime la démarche théorique du groupe *Échanges et Mouvement*.

Pour Échanges, réformisme ou léninisme furent des versions différentes de « l'idée que le socialisme ou le communisme pouvaient être réalisés par une autorité supérieure [...] laquelle autorité fixerait les règles d'or d'une société nouvelle » (no 75, p. 58). Cette conception correspondait surtout « à une réalité économico-sociale d'une société hiérarchisée dans laquelle on pouvait penser qu'il suffisait de changer les têtes pour qu'elle devienne humaine. Dans un monde où les techniques tenaient une place de plus en plus grande, l'immense majorité des prolétaires, de la population, pouvait considérer qu'elle était incapable de gérer quoi que ce soit et qu'elle devait faire confiance non plus à ceux qui possédaient, mais à ceux qui savaient. C'est cette conception qui est présentement balayée par l'Histoire [...] par la pénétration de plus en plus profonde du capital et des techniques qu'il utilise ». « D'un côté se développe une grande vulnérabilité du système (d'où la poussée vers la coopération minimum nécessaire pour que l'entreprise capitaliste puisse rester compétitive, c'est-à-dire puisse répondre à tout moment aux besoins du marché et réaliser la plus-value – avant les autres concurrents si possible) ; de l'autre la circulation quasi instantanée d'une information et la réponse productive rapide avec une simplicité technique liée au développement de l'appropriation générale de cette technique qui modifie radicalement les perspectives que l'on pouvait autrefois tracer dans la gestion d'une autre société (non plus sous la forme d'une utopie mais d'une *réalité se développant sous nos yeux*) » (*ibid.*, p. 61).

Le communisme se ramène ici à une question de gestion démocratique par la base, rendue possible par la diffusion de certaines techniques. Plus de « destruction de l'État », plus d'« affrontement ouvert » : « la révolution doit venir du sein même du système capitaliste mondial et doit être l'œuvre de tous » (p. 58). « Du sein même » signifie : le capitalisme nécessite la participation des travailleurs, en même temps que la diffusion de techniques adéquates autorise la gestion d'une autre société. La résistance quotidienne, la lutte souterraine, pas spectaculaire, dont *Echanges* fait grand cas, à juste titre, n'est alors que le négatif à partir duquel se dévoile le but final : la prise en charge de la production, la gestion d'une autre société. Cette lutte ne ferait que manifester que *tout est là pour passer à autre chose*, puisque les moyens techniques sont disponibles. « Autorité », « hiérarchie », « techniques », « gestion », « œuvre de tous », tout est là pour que le récit événementiel des luttes et de leur devenir soit posé dans les termes de la sociologie, de la technique, de l'économie. La contradiction entre le prolétariat et le capital a disparu, la question de la révolution et du communisme se ramène au problème suivant : est-ce que le prolétariat

dispose des moyens techniques lui permettant de gérer lui-même la production ?

C'est toute la problématique fondamentale de l'alternative que l'on retrouve et dans laquelle est contrainte de se présenter la forme la plus classique de l'affirmation de la classe. La lutte des classes n'est pas réellement une contradiction entre prolétariat et capital, mais une réaction, une défense du prolétariat face au capital. Le prolétariat est déjà la société future, chaque lutte est une affirmation de ce qu'il est déjà la société ; dans chaque lutte, il doit se retrouver lui-même : rejeter tout ce qui lui est extérieur. Pour le prolétariat, l'objectif de chaque lutte n'est pas l'abolition de la société existante (à terme), mais de se retrouver soi-même. La révolution en tant que rupture disparaît à l'horizon, la lutte est tout, la révolution devient le procès des luttes, le procès de cette conquête de soi. Le prolétariat est déjà tout, il ne lui reste plus qu'à le découvrir lui-même, cette autoreconnaissance est devenue l'essence de chaque lutte.

L'« autre société », c'est la même, mais dans laquelle les ouvriers se seraient affirmés, non après une révolution (échanges se méfie maintenant des grandes luttes ouvertes, des manifestations spectaculaires, la révolution « affaire de tout le monde » est en procès « au sein même du capitalisme »), mais par la reconnaissance « au sein même du capitalisme » de ce qu'ils sont. Cette reconnaissance valant révolution, et équivalant à changer la société, chaque lutte en est la révélation, et pose cette reconnaissance pour objectif. C'est la récurrence des « lui-même », « elle-même », etc., le prolétariat n'a qu'à devenir pour lui-même ce qu'il est lui-même dans le capitalisme et ce ne serait plus le capitalisme. Comme dans toute problématique alternative, il n'y a plus pour *Échanges* de question relative au procès reliant les luttes actuelles à la révolution. La question n'a pas de sens, les luttes actuelles dans leur contenu, dans l'objectif que la classe s'y fixe, dans les tâches qu'elle doit y affronter, n'auraient plus pour objet que la transmutation du capitalisme en une autre société de par la révélation de la classe ouvrière à elle-même.

Ayant ramené le mode de production capitaliste à une simple forme d'utilisation des conditions actuelles de la production auxquelles il imprimerait ses choix politiques, à une contrainte exercée sur les individus engagés dans cette production, l'alternative est légitimée à prendre ces mêmes conditions de production (puisqu'elles sont tendanciellement et objectivement celles du communisme) et à s'en proclamer le dépassement dans la mesure même où elle les soumet aux individus producteurs. Franchir le pas de la « contre-société » est le développement normal de la démarche alternative ; si *Échanges* ne le franchit pas, cela tient essentiellement à sa propre histoire théorique (notons cependant que dans la seconde moitié des années soixante-dix, avec « L'autre mouvement » et « Le refus du travail », la tentation fut forte – voir plus loin).

« Volonté politique et choix de société »

Sous sa forme la plus développée, la démarche alternative se trouve confrontée au problème de la maîtrise de ces conditions de production devenues conditions objectives du communisme (d'une « autre société » dans la langue alternative) ; même s'il ne s'agit que de projets, ces conditions ne se laissent pas facilement soumettre. Il faudra donc trouver « pratiquement » des modalités qui permettent cette soumission et considérer « idéologiquement » toutes les conditions de production actuelles, non comme des rapports de production mais comme le choix politique fait par la classe capitaliste de la soumission de la société à la logique économique : produire pour produire au bénéfice de quelques-uns.

« Nous ne voulons plus vivre dans des rapports marchands et sous la logique du profit, nous voulons trouver une façon de produire, de consommer et d'échanger plus en accord avec nos désirs et nos besoins et non plus pour le profit et les privilèges de quelques-uns. » (*Courant alternatif*, octobre 1997) Qui est ce « nous » ? Trouver une autre façon de produire, etc., est-ce abolir la précédente ? L'autre façon de produire résulte-t-elle de cette abolition ? Quels sont ces désirs et ces besoins ? La différence entre la nouvelle et l'ancienne façon de produire, etc., se résume-t-elle à l'abolition des profits et privilèges de

quelques-uns ? Qui sont ces quelques uns ? Laisse-t-on subsister, parallèlement à la nouvelle, l'ancienne façon de produire, etc. ? Dans cette simple phrase, emblématique de la pensée alternative, le capital n'est plus un mode de production définissant des classes, mais oppose des « nous » et des « quelques-uns » ; corollairement, il n'est plus un mode de production reposant sur l'exploitation, mais un mode de répartition inégalitaire dont on s'affranchit en « récupérant ce dont nous avons besoin ». Il n'est plus « assoiffé de surtravail » mais obéit à une « logique économique » (?), « qui nous pousse à produire toujours plus et n'importe comment » (*ibid.*).

Le projet alternatif global consistera, en conséquence de sa « critique » du capitalisme, à « rendre la société [laquelle ? *nda*]plus égalitaire et plus démocratique ». On peut légitimement se poser la question de savoir de quelle société il s'agit quand c'est de la réduction du temps de travail dont on parle comme moyen pour parvenir à ce but égalitaire et démocratique. La seule société dans laquelle la réduction du temps de travail a un sens, c'est la société capitaliste, dans le communisme il n'y a plus de travail. Mais la société capitaliste s'est évanouie, elle n'est plus que le choix politique imposé à la destination de la production et à ses modalités. Il suffit donc de renverser les choix politiques des « quelques-uns » qui profitent en une planification démocratique : « En regardant autour de nous, nous constatons combien de besoins les plus élémentaires sont à couvrir et combien il y a de ressources improductives » (*ibid.*, décembre 1997). En conséquence, le système capitaliste est « irrationnel » (*ibid.*) parce qu'il utilise mal le travail disponible. « Le manque d'emploi, le chômage tiennent leur fondement dans la situation politique qui permet que les patrons puissent décider en exclusivité de l'utilisation de la richesse sociale accumulée. Le chômage et ses funestes conséquences (pauvreté, exclusion sociale) viennent de ce que les riches contrôlent le travail et la vie des prolétaires, que les décisions concernant ce qui se produit, comment où et quand, dépendent du seul pouvoir des patrons et que la recherche du profit pour une minorité est le principe directeur de la vie sociale » (*ibid.*). Le « vrai problème n'est pas tant la répartition de l'emploi que la répartition du produit social et les conditions politiques nécessaires pour cela » (*ibid.*). *Riches, pauvres, besoins, contrôle, exclusivité*,tels sont les termes de la « critique » alternative du mode de production capitaliste dans laquelle le capital n'est plus qu'une « logique économique » imposée à la « société » par une « volonté politique ». La « richesse sociale accumulée », qu'il s'agit de mieux partager, est une expression passe-partout, évitant de dire que le capital se présente comme une « immense accumulation de marchandises », ce qui immédiatement pose le rapport social de leur production et empêche de considérer comme autonome la question de la répartition, empêche de considérer la division de la société comme division entre « riches » et « pauvres », et les contradictions de celle-ci comme des antagonismes sur la répartition. Prenons la richesse sociale accumulée, changeons la volonté politique en ne la subordonnant plus à la logique économique, et le tour serait joué.

Toute la question du changement de société se ramène à une question de volonté politique et de « choix de société ». Il ne peut plus s'agir, dans la problématique alternative, des contradictions à l'intérieur d'une société produisant, de par l'activité d'une classe définie dans ses contradictions, le dépassement de cette société. Il s'agit d'une décision, d'un choix, s'effectuant en alternative à un autre choix de société. Le lien politique est posé comme premier, comme la définition essentielle de toute société humaine, le capital subordonne ce lien à la production pour la production (productivisme en langage alternatif), il faut lui rendre sa prééminence. C'est le lien politique qui définira l'« utilité sociale du travail ». Mais là, l'alternative se heurte à un problème de taille. Parce qu'elle est incapable de penser le capital en termes de rapports sociaux, c'est-à-dire comme particularisation d'une totalité, mais seulement en termes de heurts de sujets indépendants, autodéfinis, la contradiction se transmue en contrôle et en choix sur la production et la répartition. Le capital, c'est ce contrôle effectué par *quelques-uns* en *exclusivité*. Le communisme est alors lui aussi ramené à une question de contrôle, cette fois-ci de contrôle par tous. Mais surgit alors dans la tête des planificateurs alternatifs un nouveau problème : que chacun contrôle tout est impossible. On va donc inventer le « communisme local ». « Parler d'utilité sociale renvoie au territoire, au communautaire, au maîtrisable, c'est-à-dire à des collectivités, faites de rapports de proximité, de connaissance de leur environnement, qui permettent d'envisager la démocratie directe. En fait tout ce que le capitalisme cherche à détruire, et que nous nous battons pour faire vivre. » (*ibid.*) L'auteur oublie de

nous dire qu'un territoire communautaire, ça se délimite, nous voilà avec de joyeuses perspectives. Quand une telle proclamation est explicitement signée à partir du « Pays basque », c'est au pétainisme du village heureux auquel on pense. Ceux qui ne sont ni Basques, ni Corses, ni Provençaux, ni Serbes, ni Tutsis, ni Bretons, ni Afrikaners, ni Syldaves, ni Bordures, ceux qui ne se battent pas pour défendre une identité que le capital cherche à détruire, mais qui n'ont que l'universalité que celui-ci concentre face à eux, ceux-là devront-ils se faire naturaliser suisses ? D'autres, dans la même veine, comme le groupe des « chômeurs heureux », nous donnent en exemple la « convivialité africaine », convivialité servant d'« analyseur » pour la société capitaliste et de source d'inspiration pour son dépassement. Il est intéressant d'en dégager les éléments d'inspiration : l'arrêt de la production quand il y a satisfaction des besoins, l'anéantissement de l'argent dans la consommation et la fête en particulier, la circulation intense de l'argent sous forme de tontines, etc., l'appartenance à une multitude de communautés (ethnies, tribus, villages, familles, réseaux divers). Tout cela permettant, pour reprendre le vocabulaire des « chômeurs heureux », le dégagement de « ressources obscures ». Soit on est dans une société ayant dépassé le mode de production capitaliste, l'argent a été aboli et alors il n'y a plus rien là-dedans dont on puisse s'inspirer. Soit on s'en inspire comme forme de lutte, donc encore à l'intérieur de la société capitaliste, mais en opposition à elle ; à ce moment-là, ce que l'on critique dans le capital, ce n'est pas d'être une société marchande mais d'être une société marchande qui a fait de l'argent le but même de la production, on ne saisit pas sa spécificité, ce n'est qu'une production marchande dévoyée (entre autres parce qu'elle a fait de la force de travail une marchandise). On demeure dans les catégories de la petite production marchande et de l'argent comme moyen de circulation (où alors disparaît le rôle d'analyseur et d'inspiration de la « société africaine ») en y ajoutant la domination de la logique économique, poussant à produire toujours plus, sur la logique sociale, et la recherche de l'argent pour lui-même. *L'alternative ne se présente pas comme la gestion de la société existant réellement, mais comme l'envers de la société actuelle telle qu'elle l'a reconstruite, redéfinie pour ses besoins.*

Les luttes quotidiennes comme projets alternatifs : réduction du temps de travail et allocation universelle

C'est dans l'exposé des moyens pour parvenir à cet avenir radieux que l'alternative dévoile sa genèse réelle. Ces moyens sont doubles : *les luttes quotidiennes au sein du travail salarié* et *les initiatives à sa marge.*

En ce qui concerne le premier point,on rejoint la base réelle de l'alternative dans la lutte de classe que nous exposions précédemment en tant que constitution du « parti de l'alternative ». La limite spécifique de ce cycle de luttes, en ce que la contradiction entre le prolétariat et le capital se situe au niveau de la reproduction de leur rapport comme contradiction dans l'exploitation et l'autoprésupposition du capital, est en même temps un « grand leurre ». La contradiction se situant au niveau de la reproduction des classes et donc incluant leur remise en cause, la simple activité revendicative, se donnent comme aspiration à une autre société, c'est très bien. Mais le capital se reproduisant, et agir en tant que classe demeurant, comme nous le disions à la fin de la section précédente, la limite la plus générale de ce cycle, cette aspiration au dépassement de la contradiction et de ses termes devient alors une alternative à cette reproduction, alternative produite immédiatement à partir des conditions d'existence du prolétariat. Elle se veut un autre possible, à côté de ce qui est, en faisant l'économie de son abolition et de son dépassement préalables ; en cela elle répond aux mêmes questions que la société existante et en *redéfinit* les termes, *elle propose des solutions*. Le capital se reproduisant formalise la limite spécifique de ce cycle de luttes comme expression d'un autre possible en dehors et face à la réalité capitaliste et, cela est un élément réel actuel des luttes de classe, quelles que soient l'importance, l'activité, ou l'influence, des groupes alternatifs dans ces luttes.

« Au-delà de la réduction du temps de travail, il faut mettre en avant la perspective d'un concept revendicatif plus global, qui intéresse et unisse les travailleurs avec ou sans emploi, où l'humain ne sera plus traité comme une valeur marchande, où le travail ne sera plus synonyme d'exploitation. Les évolutions du travail ne peuvent acquérir un sens que si elles s'intègrent dans la représentation d'un avenir collectif, porteur d'émancipation et de mieux-être » (*Courant alternatif*, décembre 1997). De son côté, l'allocation universelle (bien sûr « suffisante et inconditionnelle ») « favoriserait un passage *progressif*[souligné par nous] du travail contraint à l'activité bénéfique à l'individu et à la collectivité, et permettrait d'ouvrir à d'autres formes de socialisation que celles qui passent par le travail contraint » (*ibid.*). Dans ces deux cas, la transmutation de la lutte revendicative en stratégie alternative consiste à contracter en une pratique unique la lutte revendicative et la construction d'une nouvelle société. La construction de cette nouvelle société n'est alors qu'une somme de solutions apportées à la société capitaliste transformée en somme de problèmes à résoudre.

Mettons les points sur les « i » : soit on se bat sur la réduction du temps de travail et on reste dans le cadre de la société capitaliste (ce qui, on l'a déjà dit, n'est pas en soi une critique, autant vaudrait alors critiquer le fait qu'il y ait lutte de classes dans le mode de production capitaliste) ; soit on parle du dépassement de la société capitaliste, mais alors nous sommes au-delà de toute mesure du temps de travail et même de la notion de travail. Que la lutte de classe du prolétariat contre le capital produise son dépassement et la société communiste, c'est une affaire, que ce dépassement résulte d'un développement progressif à partir des catégories du capital, ç'en est une autre (nous y reviendrons plus loin). La réduction du temps de travail, on l'a vu dans le premier chapitre, est toujours une réorganisation du travail productif dans le procès de valorisation du capital, elle ne peut sortir du rapport entre travail nécessaire et surtravail. Vouloir que l'« humain ne soit plus une marchandise » (traduisons cette terminologie fumeuse : que la force de travail ne soit plus une marchandise, c'est-à-dire l'abolition de la réalité même de la force de travail) n'est plus un « concept revendicatif » mais le contenu de la révolution. C'est là tout le « flou » de la démarche alternative : amalgamer la revendication et le dépassement. Dans cet amalgame on perd à la fois la lutte revendicative et le dépassement de la société existante dans le développement progressif d'acquis de la lutte revendicative se révélant être, en bout de course et dans la course elle-même, autre chose que ce qu'ils semblent être.

Les luttes dans le travail salarié contre la hiérarchie, contre les inégalités, contre les heures supplémentaires demeurent des luttes dans le travail salarié. On pourrait même revendiquer l'égalité totale des salaires sans remettre en cause le travail salarié lui-même, bien au contraire. Que cette revendication n'ait aucune chance d'aboutir ne supprimerait pas que l'on aurait eu la volonté d'aboutir à un travail salarié « juste » ; on aurait par là même confirmé la forme générale du travail salarié, la vente de la force de travail. Ce qui caractérise le travail salarié, c'est qu'une fois que le travail vivant est incorporé au procès productif il cesse d'appartenir au travailleur et entre dans des combinaisons dont le capital est la matérialisation. La coopération, l'association du travail nécessitent donc la hiérarchie dans le procès de travail. Avec le travail salarié, le travail perd tout caractère de réalisation de soi, il est devenu une activité étrangère à l'ouvrier qui le met en œuvre. Le travail salarié efface le rapport du travailleur à son activité individuelle. Mais du moment que tout rapport à son activité individuelle cesse, le besoin d'une activité immédiatement sociale commence à se faire sentir. C'est faire un pas en arrière, par rapport à ce côté révolutionnaire du travail salarié, que de vouloir que l'ouvrier non seulement vende sa force de travail mais encore assure sa coordination avec les autres forces de travail dans le procès de production (cf.le travail aux pièces qui économise le contrôle hiérarchique ou le travail en équipes de production avec objectifs). Tout cela pour dire que la lutte contre les inégalités ou contre la hiérarchie (on pourrait ajouter la parcellisation du travail) au sein du travail salarié ne remet pas en cause le système du salariat. De façon plus générale, on ne peut faire de la lutte contre une détermination du travail salarié (niveau du salaire, hiérarchie, parcellisation, inégalités des salaires...) une remise en cause du système du salariat, pour une raison somme toute assez simple. Le salariat fait de l'activité de l'ouvrier une activité étrangère à lui ; proposer à l'intérieur du travail salarié l'abolition d'une de ses déterminations, c'est proposer que l'ouvrier se scinde lui-même, un peu à l'image du petit patron qui travaille, et prenne en charge cette extranéisation.

Il peut en résulter une amélioration passagère de sa situation, mais non une suppression du travail salarié ou une amorce de son dépassement. Voir que, dans la lutte contre les hiérarchies, contre les inégalités de salaire, contre la parcellisation du travail, contre l'allongement ou l'intensification de la journée de travail, se manifeste l'aspiration, dans la lutte de classe, à une activité immédiatement sociale qui ne peut être que l'abolition du système du salariat est tout à fait différent de la proposition alternative selon laquelle : « Les évolutions du travail ne peuvent acquérir un sens que si elles s'intègrent dans la représentation d'un avenir collectif, porteur d'émancipation et de mieux-être » (*ibid.*). En effet, dans ce cas on considère ou on voudrait qu'existent des évolutions résultant de ces luttes qui, dans le cadre du salariat, soient une abolition progressive du salariat ; on leur propose un sens, une valeur, en tant que mouvement d'abolition du salariat dans le salariat. Il s'agit, par exemple dans le cas de la réduction du temps de travail, de l'orienter vers « une transformation positive des rapports sociaux » (*ibid.*) ; notons bien qu'il s'agit de « transformation positive » et non d'abolition de ces rapports sociaux.

Ce sens, c'est « travailler autrement ». Dans la démarche alternative, on retombe toujours sur l'opposition entre des réalités immédiates considérées comme neutres (richesse, travail concret…) et des formes sociales considérées comme des volontés politiques, des choix de société, venant s'imposer à ces formes, les orienter. Ici, la possibilité, à partir des luttes revendicatives dans le salariat sur des déterminations du salariat, d'être un développement progressif au-delà du salariat réside dans les modifications du travail concret, de son effectuation en tant que travail concret, à tel point que sa forme sociale de travail salarié deviendrait de plus en plus évanescente. Le travail concret étant de plus en plus maîtrisé par les travailleurs eux-mêmes, qu'importe qu'il y ait encore vente de la force de travail dans la mesure où ensuite les ouvriers sont égaux entre eux, n'ont plus de hiérarchie au-dessus d'eux, etc. C'est de cette façon que l'on aboutirait à l'abolition du rapport salarial, encore que cette abolition porte toujours les stigmates de sa genèse : transformation du travail concret, cadre de l'entreprise, gestion de la production, maîtrise de la répartition. Si l'on ne pose pas le dépassement du rapport salarial à partir de ce qu'il y a de plus fondamental en lui, l'exploitation comme objectivation des forces sociales du travail face à la subjectivité du travail individuel comme marchandise-force de travail, on ne peut concevoir son dépassement comme *l'activité individuelle directement partie intégrante de l'activité de la communauté, sans détour ni modalités sociales effectuant cette adéquation*. Il ne s'agit toujours dans ce « dépassement progressif », dans ces « solutions », que d'une réorganisation de l'économie, que de la recherche d'une réponse à l'éternel problème du faire-valoir social de l'activité individuelle (la valeur) qui n'a pas changé les termes de la question. Ce qui compte, c'est de « travailler ensemble différemment, utilement, sans domination, sans peur du lendemain et avec une maîtrise réelle de la production et de la gestion des entreprises. Tout ceci dans un cadre de réelle répartition des biens et services produits, sans distinction d'origine ou de situation sociale, sans recherche de profits. Tout ceci a un nom : l'autogestion généralisée de l'économie, l'égalité sociale et économique pour tous, bref le communisme libertaire » (*le Monde libertaire*, 5-11 février 1998).

Le rapport salarial n'est pas une simple forme qui pourrait se vider de toute signification comme une coquille, la vente de la force de travail implique le travail dans ce qu'il a de plus concret dans son effectuation, non seulement dans le procès de travail et les formes qu'il revêt (développement de la machinerie, commandement du capitaliste…), mais encore l'achat de la force de travail n'a de sens que si elle a pour finalité la production maximale de surtravail ; enfin le rapport salarial impliquant celui entre travail nécessaire et surtravail détermine même la valeur d'usage des marchandises produites socialement, en déterminant la relation entre les deux grandes sections de la production.

Les choses sont encore plus claires en ce qui concerne l'allocation universelle : « Réclamer un revenu indépendant d'un travail salarié permet de développer l'idée qu'on peut vivre sans travailler, et proposer une répartition des richesses qui ne dépendrait pas d'une rémunération, d'un salaire, mais des besoins des personnes » (*ibid.*, février 1998). On nage en pleine incohérence. Proposer par l'intermédiaire d'un revenu monétaire le passage progressif du travail contraint à « l'activité bénéfique à l'individu et à la collectivité » est tout bonnement une absurdité. Non seulement l'activité libre implique au minimum

l'abolition de l'argent, mais encore on s'imagine que le capital et son État vont financer leur propre abolition. Quant à l'origine des sommes consacrées, dans la société capitaliste, à cette allocation universelle inconditionnelle et suffisante, alors là il n'en est même pas question. On peut évidemment dire que cette société abonde en ressources que des minorités accaparent, financer cette allocation ne présenterait donc pas de problèmes majeurs. Sauf un : ces ressources sont soit du revenu, soit du capital, et non des ressources en général. Leur distribution est prédéterminée par les rapports de production et leur répartition autre ne peut précéder l'abolition de ces rapports de production, et si ces rapports de production sont abolis on ne se préoccupe plus de répartir des allocations, même universelles, suffisantes et inconditionnelles. En définitive, ce point ne présente comme intérêt que de montrer en dehors de toute réalité, de toute contingence, dans un exemple à la dynamique épurée, la démarche de l'alternative.

Dynamique épurée de l'alternative parce qu'elle fonctionne pour elle-même, comme un système clos, en dehors des rapports de classes du mode de production capitaliste. Sa référence au mode de production capitaliste consiste seulement à considérer en lui les conditions objectives du communisme comme réalisées. En l'occurrence, en ce qui concerne l'allocation universelle, il s'agit de la réalisation dans le capitalisme du travailleur social. On retrouve là la base théorique générale de la stratégie alternative : partir de conditions objectives du communisme posées comme réalisées dans le capital et, sur cette base commune, opposer le capital devenu une simple contrainte à l'utilisation ouvrière de ces conditions objectives. Le capital comme contradiction en procès, en tant que contradiction entre le prolétariat et le capital interne au mode de production capitaliste, comme procès de l'exploitation et de l'accumulation, a disparu pour laisser la place aux deux branches d'une alternative qui, si elles s'opposent, n'appartiennent plus à la même totalité. « La richesse produite par la société ne résulte pas d'une somme de travail individuel mais bien d'une organisation sociale et technologique complexe au sein de laquelle le travail direct est minoritaire » (*Cash*, numéro spécial « Pour un revenu garanti », décembre 1987). Nous avons déjà vu que si cela est exact, cela ne pose pas une base sociale différente de ce qui fut toujours le mouvement interne du travail salarié et de l'exploitation, cela ne fonde pas *ipso facto* « le droit des citoyens à la richesse produite » (*ibid.*). Ce droit est considéré comme découlant de la nouvelle situation créée par le développement du capital, sans considérer que cette situation n'est pas une positivité faisant éclater la forme salariale et que l'on pourrait dégager d'elle, mais qu'elle est une contradiction à l'intérieur de la forme salariale et n'existant que parce que celle-ci existe. « Pour nous, le lien qu'on s'obstine à maintenir entre un travail productif qui n'existe plus et un salaire présenté comme sa contrepartie n'a plus aucune raison d'être. Le travail est devenu social, il implique toute la société, et dans le même mouvement il se présente comme travail abstrait. En conséquence, le salaire ne peut être lui aussi que social, mais concret, c'est-à-dire garanti » (*ibid.*). Si l'on retrouve toutes les confusions, que nous avons déjà étudiées, entre valeur d'échange et valeur d'usage de la force de travail, entre la valeur de la force de travail et la forme mystifiée du salaire comme prix du travail, entre objectivation de la force sociale du travail dans le capital et coopération des travailleurs, ce qu'il faut remarquer ici, à ce stade de notre travail,c'est l'inscription naturelle de cette analyse et de cette revendication dans la stratégie de l'alternative, en ce qu'elle a de plus fondamental, et l'inscription de cette stratégie dans le cours actuel des luttes.

Un réformisme paradoxal

Pour la problématique alternativiste (idéologique et pratique), *l'indépendance* des deux acteurs, prolétariat et capital, est nécessaire, il faut avoir une dynamique du capital etune dynamique ouvrière (cf.la critique du revenu garanti selon Negri), si l'on veut que, dans la lutte sur le salaire lui-même, soit dépassé le cadre de la réalisation de la loi de la valeur quant à la force de travail ; comme si les perpétuelles fluctuations des prix de marché dues à la concurrence faisaient qu'il n'y a pas de loi de la valeur. En présentant le salaire exclusivement comme le résultat d'un rapport de forces, ce qui permettrait d'imposer

dans le salaire la nouvelle donne du travail social, on a, paradoxalement, fait sauter la connexion entre les classes. Que la lutte sur le salaire soit une « lutte politique », on peut à la rigueur l'admettre, avec toutes les réserves sur le terme de « politique » (« choix de société », etc.), mais cela ne s'oppose pas à ce qu'il soit le « coût de l'entretien de la force de travail ». Ce qui compte pour les adeptes alternatifs de l'allocation universelle, c'est précisément de fonder le développement *indépendant* de la classe ouvrière ; il faut pour cela que la lutte centrale sur le salaire oppose deux sujets dont la contradiction ne soit pas simultanément implication réciproque. Il faut faire « sauter » la loi de la valeur. Il s'ensuit alors que l'accroissement de la part du travail nécessaire par rapport au surtravail n'est pas seulement augmentation du salaire fluctuant autour de la valeur de la force de travail (dans laquelle la lutte ouvrière, qui a toujours des conditions, joue un rôle primordial), mais modification du rapport social, modification positive comme dirait *Courant alternatif* : socialisation du travail, réappropriation de la richesse sociale, « autovalorisation ouvrière », autonomie de la petite circulation par rapport à la circulation générale.

Ainsi, avec l'allocation universelle, le prolétariat se libérerait de la « domination » capitaliste par l'affirmation en lui-même du caractère social de la production. Sur l'allocation universelle, l'alternative s'enferme dans un réformisme paradoxal : le salaire comme prix du travail est critiqué comme forme mystifiée sur laquelle repose entre autres le réformisme syndical, mais quand il s'agit de montrer la nécessité du salaire garanti, sur la base du travail devenu en lui-même travail social, le raisonnement censé montrer cette nécessité s'appuie sur cette même « valeur » du travail que l'on n'arriverait plus à déterminer, justifiant par là la formule irrationnelle du prix du travail. Ce réformisme paradoxal induit chez les militants de l'allocation universelle le caractère ambivalent de cette revendication. Elle est présentée à la fois comme la *rupture* avec le rapport salarial et comme *la mise en adéquation* de ce dernier avec le développement actuel du capital. La raison de cette ambivalence réside dans la considération de ce développement comme lui-même ambivalent : conditions objectives du communisme réalisées et existant positivement dans le capital.

« On ne peut plus considérer la notion de travail productif du strict point de vue de l'usine particulière. C'est désormais la société toute entière qui fonctionne comme une gigantesque usine » (*Cash*, *ibid.*). Le raisonnement s'appuie ici sur la situation décrite par Marx de la façon suivante : « àpartir du moment où le produit individuel est transformé en produit social, en produit d'un travailleur collectif dont les différents membres participent au maniement de la matière à des degrés très divers, de près ou de loin, ou même pas du tout, les déterminations de travail productif, de travailleur productif s'élargissent nécessairement. Pour être productif, il n'est plus nécessaire de mettre soi-même la main à l'œuvre ; il suffit d'être un organe du travailleur collectif ou d'en remplir une fonction quelconque. La détermination primitive du travail productif, née de la nature même de la production matérielle, reste toujours vraie par rapport au travailleur collectif considéré comme une seule personne, mais elle ne s'applique plus à chacun de ses membres pris à part » (Marx, *le Capital,* Livre I, t. 2, pp. 183-184). La conclusion serait donc la suivante : « C'est donc bien la participation au fonctionnement d'une société entièrement régie par la logique du profit qui détermine aujourd'hui l'appartenance à la communauté des travailleurs productifs. [...] Et on comprend aisément la signification de cette mutation en ce qui concerne le salaire. Si le travail s'est à ce point socialisé, l'extorsion de la plus-value est elle-même totalement sociale, c'est la richesse extorquée par toute la classe capitaliste à toute la communauté ouvrière. Le salaire ne peut donc être que social » (Cash, *op. cit.*). Tout d'abord, il ne s'agirait donc que de mettre en concordance le développement et les caractéristiques du procès immédiat – unité du procès de travail et de valorisation – avec les modalités formelles du salaire (au lieu d'y voir la caducité du rapport salarial) ; on n'a encore une fois ici rien d'autre que la « fonction dynamique » de la lutte ouvrière dans le développement du mode de production capitaliste. Mais c'est aussi du bricolage théorique : on confond l'extorsion du surtravail dans le procès immédiat de production avec la péréquation du taux de profit et avec la transformation de la plus-value en capital additionnel. On retrouve ici toute la démarche consistant à conférer au travail lui-même la force productive sociale du travail qui est représentée dans le capital, alors que, face au capital, le travail productif du travailleur ne représente jamais que le travail du travailleur isolé. Subsumés sous le capital, les travailleurs deviennent les éléments de ces formations sociales, mais ces formations sociales ne

leur appartiennent pas. La stratégie alternative en particulier et le démocratisme radical en général sont un moment de cette contradiction du travail social dans laquelle le prolétariat se remet en cause. Ce mouvement contient de façon inhérente la tendance dans cette contradiction à promouvoir l'existence de la classe dans le mode de production capitaliste, de manière adéquate à l'objectivation de ses forces sociales dans le capital. En cela on peut dire, comme une remarque d'ordre général, que la critique du démocratisme radical est un moment nécessaire de l'élaboration d'une théorie actuelle de la révolution et du communisme. *De te fabula narratur*.

En résumé, cette ambivalence de la revendication de l'allocation uiverselle ou du salaire garanti qui enferme l'alternative dans un réformisme paradoxal se fonde sur ce que nous avons déterminé comme étant la base théorique générale de l'alternative. Dans le cas précis de l'allocation universelle, la condition objective positivement réalisée du communisme, c'est le travail immédiatement social. Ce dernier devient cette condition objective à condition de rabattre les caractéristiques spécifiques du travail salarié, du travail productif face au capital, sur la description du travail concret. C'est dans ce type de mutation, on l'a souvent vu, que réside l'objectivisation de la réalisation des conditions du communisme. La citation de Marx, si souvent utilisée, sur le travailleur collectif (cf.supra), nous éclaire sur cette mutation. Immédiatement après avoir décrit cette évolution du procès de travail, Marx ajoute : « Mais ce n'est pas cela qui caractérise d'une manière spéciale le travail productif dans le système capitaliste. Là, le but déterminant de la production, c'est la plus-value. Donc n'est censé productif que le travailleur qui rend une plus-value au capitaliste… » (*ibid.*). Jusque-là, de quoi avait-il était question ? : « du simple rapport entre activité et effet utile, entre producteur et produit… » (*ibid.*).

Enfin, dernier acte du réformisme paradoxal (où nous retrouvons toutes les scènes déjà jouées) : le capital devenu domination, d'un côté, et la maîtrise de ses conditions d'existence par le prolétariat, de l'autre, ont une base commune objective, les conditions réalisées du communisme. Il s'agit au sens strict d'une alternative. La « révolution » se ramène alors à un choix de société, à une volonté politique ; le basculement de ce choix du côté ouvrier ou du côté capitaliste ne dépend plus que du rapport de forces exercé sur l'État. « Pourquoi le *Manifeste pour la garantie des moyens d'existencepour tous* se présente-t-il sous la forme d'une proposition de loi ? Parce que c'est la loi qui définit les droits et que l'ensemble de la société doit les respecter. Pour le moment, face à l'insuffisance sinon l'absence de pression des exploités, l'État cède à toutes les exigences du capital, au nom de la raison économique. Le capital impose à l'État qui impose à la société. Il est nécessaire de mettre en évidence ce fonctionnement *et de le renverser*» [souligné par nous] (*Cash*, *op. cit.*). La boucle est bouclée, retour à la forme générale de l'alternative.

La revendication de l'allocation universelle, c'est l'Idée d'alternative pour elle-même. Cette allocation si gracieusement versée par l'État permettrait d'« ouvrir à d'autres formes de socialisation que celles qui passent par le travail contraint » (*Courant alternatif*), et donc de renforcer la deuxième jambe de l'« alternative globale » : les initiatives à la marge du capitalisme.

Les « initiatives alternatives » : la « contre-société »

Nous voilà donc arrivés au *deuxième point* (le premier étant les luttes quotidiennes et leur réformisme paradoxal). Nous avons déjà vu et critiqué de façon générale cette notion d'activités alternatives, comme maîtrise par le prolétariat de ses conditions d'existence, supplantant le mode de production capitaliste. Ici, nous allons « croire sur parole » les initiatives « à la marge du capitalisme », c'est-à-dire nous intéresser à celles, réellement existantes, qui se donnent comme telles, en tant qu'alternatives au capitalisme, en ayant toujours en tête qu'elles se donnent également comme solution au « problème » du chômage, du travail, de la socialisation individuelle, etc. Nous considérerons trois cas : Ibiza, les communautés rurales en France, le quartier de la Croix-Rousse, à Lyon.

Pour situer correctement la question il faudrait bien sûr revenir aux premières manifestations de l'installation de communautés marginales aux États-Unis dans les années soixante en liaison avec le mouvement hippie, ou même à la tendance de Bobby Seale dans les *Panthères noires* pour l'auto-organisation des ghettos et naturellement à l'« héritage » de Mai 68. Cependant notre sujet ici n'est pas l'analyse pour elle-même du « mouvement marginal », mais celui-ci dans la démarche alternative maintenant. C'est dans la situation actuelle que nous le considérerons comme significatif, et non comme résultat d'une histoire particulière.

Nous nous contenterons de dire brièvement que la période de la fin des années soixante et du début des années soixante-dix fut la période de la première crise et du premier mouvement révolutionnaire en subsomption réelle. En tant que tel, ce dernier fut plus la liquidation de toutes les anciennes formes du mouvement ouvrier. et de tout ce qui pouvait se fonder sur une identité ouvrière ouvrant la voie à l'affirmation du prolétariat comme classe dominante, que la résolution des questions spécifiques de la révolution en subsomption réelle du travail sous le capital. D'où un moment essentiel dans l'histoire récente de la lutte de classe qui ne fut pas la juxtaposition d'une grève ouvrière et d'une contestation culturelle, mais qui, premier mouvement révolutionnaire en subsomption réelle, posa dans la lutte de classe la nécessité d'abolir le prolétariat et, par là même, ne pouvait trouver dans cette société, dans les anciennes conditions de vie, de bases à développer. Ce qui fut entrevu, c'est que le communisme n'est pas un mode de production. Dans son échec et sa retombée, face à la restructuration du capital qui s'amorçait, ce mouvement révolutionnaire, n'ayant pas aboli le capital et ayant posé cependant que cette abolition ne pouvait être que la propre négation des classes et du prolétariat lui-même dans la production de ce que l'on appelait à l'époque l'« homme total » ou la « communauté humaine », entreprit d'« expérimenter » celle-ci comme un « dégagement » des rapports sociaux capitalistes. Ce qu'il fut incapable de faire comme négativité, ce mouvement se mit à l'entreprendre positivement au sein même de la société capitaliste ; ce qui était sa gloire devint ridicule.

Voyons donc concrètement ce que donne dans la pratique cette conception éclectique du mode de production capitaliste où sur une base commune coexisteraient des développements sociaux différents, alternatifs ; il serait plus juste de dire : voyons les cas concrets qui sont à la base de cette conception, tant il est vrai que c'est toujours embarqué dans une pratique qu'on en produit l'idéologie. Nous nous transporterons d'abord brièvement aux Baléares, sous le soleil d'Ibiza. Après une très courte période d'installation au début des années soixante-dix, « le renchérissement du coût de la vie et l'emprise grandissante du capitalisme industriel sur l'ensemble de la production insulaire imposent une révision des modes de survie. àl'évidence les stratégies de reconversion mises en place sont largement conditionnées par l'origine sociale des intéressés. [...] Tandis que ceux qui disposent d'un capital à investir (biens reçus en héritage, prêts parentaux, emprunts bancaires en échange de cautions familiales) s'orientent vers des placements lucratifs, l'achat d'un fonds de commerce, la constitution d'une entreprise..., les plus démunis doivent se satisfaire d'un emploi salarié ou d'activités précaires. Ainsi le procès d'intégration des étrangers à l'économie locale révèle en amont des inégalités jusqu'ici masquées par l'immigration et des styles de vie inspirés de la contre-culture. Il engendre en aval des disparités de revenu et de statut. [...] Désormais insérés dans les circuits économiques locaux, les ex-marginaux dépendent largement, tout comme les Ibicencos, des fluctuations touristiques » (Danièle Rozenberg, *Tourisme et utopie aux Baléares*, *Ibiza, une île pour une autre vie*, l'Harmattan, *in* Gérard Mauger, *Hippies, loubards, zoulous : jeunes marginaux de 1968 à aujourd'hui,* Documentation française).

Passons maintenant dans les Cévennes ou le Vercors. « Instaurer d'autres rapports humains, d'autres modes de vie, quitte à en retrouver parfois d'antiques, une organisation différente de son temps, de son espace, de son corps, de son cerveau, cela équivaut, bon gré mal gré, à se placer en marge, à exister sans fonction précise, sans statut reconnu dans une société dont on bafoue les règles. [...] Par rapport à l'argent, bien sûr, parce qu'il constitue le fondement du vieux monde, mais aussi par rapport à toutes ses valeurs périmées héritées d'un puritanisme daté. [...] Il ne s'agit plus tant de s'emparer aujourd'hui du pouvoir que de réfléchir auparavant sur ses finalités. [...] L'étape suivante, en principe, doit mener à

l'établissement d'un modèle de contre-société. Il y a là une bonne part d'utopie, tant mieux ! » (*Actuel*,« Guide de l'Underground », février 1972).

« Devenus pour la plupart des producteurs petits marchands soucieux de s'intégrer à la vie locale, et de glaner auprès de l'administration des subventions nécessaires pour mener à bien leurs projets agricoles ou artisanaux, ceux-ci semblent bien éloignés des préoccupations anti-institutionnelles des premiers immigrés de l'utopie. Cette nouvelle période [deuxième moitié des années soixante-dix, *nda*]marque, en effet, la fin des tentatives communautaires d'inspiration libertaire, le triomphe du couple et des relations traditionnelles entre hommes et femmes, entre parents et enfants, la victoire de l'idéologie du travail, du labeur créatif sur la fête communautaire et le retour en force du réalisme économique. [...] De même l'invocation du travail créatif permet de concilier les aspirations à l'autonomie individuelle, le refus du productivisme et de l'aliénation salariale, voire certaines des exigences d'une éthique libertaire de la jouissance ("faire du travail un jeu", "abolir l'opposition entre travail et non-travail") et un principe d'ordre, qui tend à devenir un point central de l'éthique de la frugalité dans certaines expériences néo-rurales. Les néo-ruraux, devenus concurrents aussi bien pour l'achat des terres que pour la vente de leur production sur les marchés locaux, ont progressivement adopté des critères de rentabilité, de qualité et de quantité de travail fourni (mesuré en termes de rentabilité économique) pour différencier parmi eux ceux qui sont sérieux et ceux qui ne le sont pas, ceux qui réussiront et ceux dont les projets sont voués à l'échec parce que ce sont des projets de rêveurs. Aussi sont-ils prêts à ce que l'administration recoure à ces critères pour opérer un tri entre les installés qu'il faut soutenir et aider, et les marginaux qu'il faut contrôler, ceci depuis qu'elle considère les nouveaux arrivants d'un œil intéressé, dans le cadre de ses projets d'animation et de revitalisation des régions désertifiées. [...] Cette logique d'installation, logique de la petite propriété et de la petite production marchande, logique de l'endettement et de la concurrence, conduit les intéressés à consentir au compromis social, sous forme de la recherche de l'intégration locale » (Danièle Léger, « les Utopies du retour », *in* Gérard Mauger, *op. cit.*).

Arrivons enfin à Lyon, sur les pentes de la Croix-Rousse, « la colline qui travaille ». Dans son livre déjà cité, Domenico Pucciarelli (Mimmo) dénombre 79 « initiatives », à la longévité extrêmement variable, ayant existé sur le quartier de la Croix-Rousse entre 1971 et 1995. Ces « initiatives » revêtent des formes très diverses depuis la société anonyme jusqu'au regroupement informel en passant par la scop-coop et l'association. Dix-neuf d'entre elles emploient des salariés. Pour leur champ d'intervention, le secteur des « services culturels » est largement dominant. àl'issue de sa longue, très précise et passionnante analyse de toutes ces initiatives, Mimmo conclut : « On peut dire qu'ils ont réussi à traduire leurs rêves au quotidien, leurs désirs et besoin d'agir et de vivre autrement. Ils ont réussi à concrétiser l'"utopie". Une Utopie qui dans sa réalisation pratique représente, dans les initiatives que j'ai décrites ici, un champ ouvert et non pas un système théorique clos. Elles représentent plutôt une démarche vers des formes d'organisation et de vie sociale plurielle (polysémiques) et libertaires, que le décalque d'une utopie idéale. [...] Cet enthousiasme traduit en actes, nous dit, nous montre que penser, que vivre autrement est possible. Changer le monde, c'est possible ! Il suffit de le vouloir » (Mimmo, *op. cit.*, pp. 234-235). Pourtant, avant même l'expression de tout doute théorique, quand on examine les champs d'intervention de ces « initiatives », on est obligé de relever l'extrême domination des activités dans le domaine culturel et l'expression politique. Plus qu'une « contre-société », c'est un « parti de l'alternative » que l'on voit se constituer. C'est toujours l'ambiguïté de la démarche alternative, elle se veut dès maintenant une autre société, un « vivre autrement », et en fait ne se constitue que comme un réseau militant *pour cette contre-société*. Si l'on se réfère aux « expériences » évoquées précédemment, l'ambiguïté est vite dissipée. La « contre-société » comme activités productives et reproductives se révélant empiriquement absolument impossible dans le mode de production capitaliste, la démarche alternative se contredit elle-même en se cantonnant à une démarche *pour* l'alternative, quelles que soient les formes revêtues par ces associations ou leur mode de fonctionnement.

Dans les années cinquante, on pouvait fonctionner à l'intérieur du PCF-CGT exactement de la même façon, quant aux champs d'activités, que le « Croix-Roussien alternatif » actuel et même dans des

domaines beaucoup plus étendus de la vie sociale, tant en ce qui concerne le domaine culturel ou des loisirs, la reproduction de la force de travail (mutuelles...) que directement les activités productives : la multitude des permanents, les emplois municipaux, les gros comités d'entreprise, et même à la limite certaines entreprises de tailles diverses cogérées de fait par la CGT (c'est un aspect du PC rarement mis en avant et pourtant essentiel si on veut parler de l'identité ouvrière dans l'ancien cycle de luttes puis de sa disparition). Notre but n'est pas de désespérer la Croix-Rousse et encore moins de procéder à un amalgame malhonnête et surtout qui n'aurait aucun sens. Il s'agit simplement de faire ressortir la constatation suivante : si l'on compare, d'une part, le champ d'intervention dans la vie sociale d'un parti politique « classique » qui a pour but non pas ce champ d'action lui-même, mais la prise du pouvoir politique, et, d'autre part, les initiatives libertaires qui se veulent, dans leurs activités dans la vie sociale, déjà leur propre but en marche, on s'aperçoit que les deux champs où se concentrent la grande majorité des initiatives se recouvrent. Que l'on n'y fasse pas et que l'on n'y dise pas la même chose est évident, mais ce qui est évident également, c'est que, dans ses réalisations mêmes, la stratégie alternative dévoile son impossibilité inhérente.

Malgré sa volonté d'y croire, Mimmo, très honnêtement (c'est ce qui fait le grand intérêt de son livre), expose non le pourquoi mais le comment de cette impossibilité. « En effet, si on ne peut pas comparer Christiana, petite commune libre, avec la colline de la Croix-Rousse et ses quelques groupes et activités alternatives, on constate, autant à Christiana que sur les pentes, les difficultés à mettre en place une société parallèle. C'est une des raisons de l'échec social de ces initiatives. échec, puisque ces expériences ne survivent souvent que par les subventions qu'elles reçoivent, ou parce que leurs acteurs se débrouillent avec l'aide d'organismes sociaux offrant le RMI à ceux qui n'ont pas de revenus » (*op. cit.*, pp. 240-241). Le « comment » de cet échec est dans la nature même de la démarche alternative, considérant l'État et la société capitaliste comme des sommes d'influences diverses en ce qui concerne l'État ou des sommes d'activités répondant à des « logiques économiques » différentes (et non une totalité contradictoire) en ce qui concerne la société capitaliste, les « initiatives alternatives » en arrivent bien évidemment à être elles-mêmes ces lieux de compromis qui, pour le parti de l'alternative, structurent sa compréhension générale de la société et la pratique qu'il veut avoir en elle. D'où l'importance, comme révélateur de ce fondement, de l'arrivée de la gauche au pouvoir en 1981. « L'arrivée de la gauche au pouvoir, censée représenter en partie ce renouveau, n'arrive pas à favoriser ce mouvement. D'un côté, en effet, elle lui a ôté son caractère spontané avec des subventions qui, si elles permettaient à des structures de se stabiliser, tendaient également à en ralentir la dynamique interne. Dun autre côté, les années quatre-vingt ont été marquées par les soucis économiques de beaucoup de jeunes face à la précarité du marché du travail, et par un chômage croissant, facteur qui devait mettre fin à toute dynamique sociale désirant changer radicalement la société » (*ibid.*, p. 188). Si l'on comprend bien, les initiatives alternatives « changeant radicalement la société » ont un grand avenir devant elles à condition... que le capitalisme soit florissant. Le pire, c'est que c'est vrai. « Difficultés liées aussi au fait que ces structures n'avaient pas installé un village autonome ou autarcique. Il fallait donc continuer à composer avec l'environnement proche, la ville, les pouvoirs publics, l'argent, l'évolution de la société. Celle-ci, avec la montée du chômage et la précarité, a poussé nombre de jeunes à réintégrer la famille, le salariat et à retourner vers des idées politiques conservatrices plutôt que contestataires » (*ibid.*, p. 236).

Que l'on soit à Ibiza, dans les Cévennes ou à la Croix-Rousse : « Seules les entreprises ayant une assise économique solide, ou des objectifs plus pragmatiques, continuèrent à maintenir vivante *l'idée de vivre tous les jours le changement social* » (*ibid.*, p. 46). Peut-on dire plus clairement l'impossibilité de toute « alternative » et en donner cette fois-ci le « pourquoi » : le capital ne tolère aucune autre communauté à ses côtés. Cela ne signifie pas qu'il détruit quelque chose qui aurait la capacité, s'il ne le détruisait pas, de lui échapper, mais cela signifie que, dans la mesure où le capital est, dans une société, le mode de production dominant, il est le contenu et l'aboutissement de toute activité dans cette société. Qu'importe au capital la forme particulière de tel ou tel procès de travail, sa structure hiérarchique ou non, les valeurs d'usage qui en résultent tant que, en tant que valeur en procès et argent, le capital demeure la généralité abstraite ; toute autre « communauté » apparaîtra face à lui comme n'importe quel

individu isolé qui devra prendre la forme de la généralité abstraite du travail social comme valeur, argent, capital.

La simple séparation des procès de production, des entreprises et des productions individuelles, pose à partir d'elle la nécessité de la valeur comme généralité abstraite du travail social. Tant que le capital existe, même en supposant dans un premier temps possible l'existence de « collectifs de production » connaissant d'autres « rapports de production » (si tant est que l'on puisse définir des rapports de production à partir du procès immédiat de production), par définition ces « collectifs » ne représenteraient qu'une fraction de la production sociale, celle-ci serait donc nécessairement divisée (nous laissons volontairement de côté la supposition absurde de l'autarcie complète de la production alternative ; même dans ce cas il faudrait régler le problème de l'échange – sans guillemets, *cf.supra Courant alternatif*– entre les diverses communautés productives). àpartir du moment où la production sociale naît de la rencontre d'unités productives indépendantes, l'enchaînement social, c'est-à-dire la relation entre ces différentes unités productives, même s'il s'agit d'une place de cinéma, apparaît vis-à-vis d'elles comme une nécessité objective et en même temps comme un lien qui leur est extérieur. Leur existence conjointe est une nécessité (par hypothèse) mais ce n'est qu'un moyen pour leur reproduction particulière, qui alors doit prendre la forme de quelque chose d'extérieur : l'argent. Il faut qu'en face de sujets productifs indépendants, et même entre les diverses initiatives alternatives, l'interdépendance du travail social existe comme quelque chose d'indépendant d'elle, nous parlons ici de l'argent bien évidemment. On voit donc que l'hypothèse se détruit elle-même, sa propre énonciation la contredit. On peut imaginer toute sorte de modalités d'« échange » entre les « collectifs de production », mais par définition la production alternative se situe à l'intérieur d'une société dominée par le capital, sinon elle n'est pas alternative ; ces modalités qui voudraient naturellement éviter l'argent se retrouvent confrontées à une contradiction insoluble : les produits sont fabriqués comme des marchandises, mais ne doivent pas être échangés comme des marchandises.

La démarche alternative, le « vivre et produire autrement », la stratégie du « désengagement » en arrivent à contredire leur propre présupposé théorique fondamental : l'existence des conditions objectives du communisme comme éléments positifs réalisés et utilisables maintenant dans le capital. La fixation de l'activité sociale, l'élévation dans le capital de notre propre activité en une puissance objective qui domine les individus sont un des moments capitaux du développement historique jusqu'à nos jours en ce qu'elles sont l'universalité de l'humanité et la constitution de l'histoire mondiale comme contradiction entre le prolétariat et le capital, elles sont la propre condition de leur dépassement et en déterminent le contenu comme communisme. Ce développement historique dans le mode de production capitaliste en tant qu'aliénation et exploitation ne peut être dépassé que parce qu'il a fait « de la masse de l'humanité une masse totalement privée de propriété, qui se trouve en même temps en contradiction avec un monde de richesse et de culture » (Marx, *l'Idéologie allemande*, p. 63). C'est le premier point que vient contredire la tactique alternative, alors que sa stratégie repose sur la considération de ce développement comme une donnée objective dans le capital. Dans sa pratique immédiate, l'alternative vise à redonner du pouvoir sur ses conditions d'existence à la classe ouvrière, et même, dans le cadre du mode de production capitaliste, à lui « redonner de la propriété ». On pourrait à ce propos relever l'origine sociale de la majorité des animateurs des « initiatives alternatives » : couche moyenne, moyennement diplomée (cf.Mimmo, *op. cit.*). Il n'y a ici aucune appréciation morale sur une radicalité de la dépossession, mais une considération historique sur la dépossession comme définissant dans le mode de production capitaliste sa contradiction, et la possibilité de son dépassement. La constitution par le capital de l'universalité des relations humaines et de l'histoire mondiale, dont la forme est donnée par l'objectivation abstraite dans l'argent et le capital de tous les produits de l'activité humaine et de toutes les activités elle-mêmes, ne se développe, comme contenu empirique des relations sociales, que sous la forme de la « masse privée de propriété ». Ce sont cesindividus qui deviennent des « hommes empiriquement universels, vivant l'histoire mondiale » (*ibid.*), cette universalité est leur rapport de séparation d'avec leur communauté, et n'est leur existence empirique et ne se développe pour eux comme universelle et comme histoire mondiale que pour autant qu'ils sont en contradiction avec l'existence abstraite de leur universalité et le procès dans lequel cette

abstraction devient l'universalité face à eux : l'exploitation. Sans cela, c'est-à-dire si la dépossession totale n'était pas l'universalité et réciproquement : « 1° le communisme ne pourrait exister que comme phénomène local ; 2° les puissances des relations humaines elles-mêmes n'auraient pu se développer comme puissances universelles et de ce fait insupportables, elles seraient restées des circonstances relevant de superstitions locales, et 3° toute extension des échanges abolirait le communisme local. *Le communisme n'est empiriquement possible que comme l'acte soudain et simultané des peuples dominants* (souligné par l'auteur), ce qui suppose à son tour le développement universel de la force productive et les échanges mondiaux étroitement liés au communisme » (*ibid.*, p. 64). C'est là, en promouvant « un communisme local » comme démarche vers le communisme, comme anticipation de celui-ci, que pour la deuxième fois la tactique alternative entend le chant du coq, renie sa stratégie. La première fois elle reniait la « masse dépourvue de propriété » comme condition du communisme, la deuxième fois elle renie l'histoire mondiale. Les deux reniements étant, nous l'avons montré, étroitement liés, si ce n'est même identiques. Enfin en faisant du communisme, dans cette logique tactique, un développement progressif à l'intérieur du mode de production capitaliste, un choix de société, le résultat d'une volonté politique, c'est cette fois globalement que la démarche alternative renie sa propre affirmation de l'existence objective des conditions du communisme. Comme dans les évangiles, le coq chante toujours trois fois.

Le communisme est le résultat de ce qu'est le prolétariat *dans sa contradiction avec le capital*, il est ce qui est produit dans l'abolition-dépassement de cette contradiction. Il ne s'agit ni d'un choix, ni encore moins d'un dégagement. Ce n'est qu'ainsi qu'il se définit comme immédiateté sociale de l'individu ; c'est le dépassement d'une contradiction qui transforme tout le développement antérieur en prémices d'un libre développement de l'humanité, transformation rendue possible précisément par ce développement contradictoire, devenu contenu de la lutte de classe du prolétariat (cf. chapitre 2). C'est, on l'a vu au début de ce chapitre, cette dynamique même de la lutte de classe, ce contenu révolutionnaire qui est le sien, qui produit sa limite spécifique comme démocratisme radical, dont l'alternative devient la forme générale en tant que conception et pratique de l'activité du prolétariat agissant en tant que classe et trouvant, dans la reproduction du capital, son action et sa propre définition comme classe, en tant que limite même de son action. Après avoir posé la limite essentielle de ce cycle de luttes, en avoir déduit les formes pratiques immédiates les plus générales comme parti de l'alternative, réaménagement du salariat et initiatives alternatives, c'est à une redéfinition du démocratisme radical, englobant, à partir de l'analyse maintenant faite de ces formes les plus générales, la diversité de celles-ci, que nous devons parvenir.

Division 3 : Sur le démocratisme radical en général

L'identité ouvrière ayant disparu, le prolétariat ne peut plus produire un mouvement ouvrier organisé, de même ampleur et de même nature que durant la période où la révolution pouvait encore se présenter comme une affirmation du prolétariat. Ce mouvement prolétarien existe sous une forme nouvelle et avec des objectifs nouveaux, c'est ce que nous avons appelé le démocratisme radical. Il faut être clair d'entrée, toute la critique que nous pouvons faire de celui-ci ne lui enlève en rien son caractère de classe, sauf à considérer que le prolétariat n'est pas une classe de ce mode de production, mais une entité révolutionnaire en soi, selon les modalités canonique fixées de toute éternité. Le syndicalisme, le réformisme exprimaient et expriment l'existence de la classe dans les rapports sociaux capitalistes, le démocratisme radical aussi. Son extension va de la « gauche socialiste » à certains groupes anarchistes, en passant par le PCF, certaines actions de la CGT, SUD, « CFDT en lutte », la FSU, la Ligue, toutes sortes de « petites gauches alternatives », les Verts, la CNT (Vignoles) en voie d'officialisation, et jusqu'à certains développements dans *Échanges et Mouvement* . Ses organes officiels sont *le Monde diplomatique*, *Charlie hebdo*, voire *Télérama* et, de plus en plus souvent, *l'Humanité*.

Organisationnellement il ne peut être que beaucoup plus réduit et éclaté que l'« ancien mouvement ouvrier », il comporte une myriade de groupes et de courants qui tous posent la construction à l'intérieur du mode de production capitaliste d'une alternative dont la caractéristique est la démocratie, le pouvoir direct des gens, des producteurs, des habitants, des consommateurs, des usagers sur leur vie. Tout cela synthétisé le plus souvent dans la figure sociale du citoyen. Ce pouvoir sur sa vie n'est pas une affirmation du travail productif, n'est pas une libération des forces productives, cela se voit bien dans l'importance et la diffusion des thèmes écologistes, en particulier dans celui du développement soutenable, et dans la critique du productivisme. De par les thèmes que ce mouvement est amené à mettre en avant et le niveau où se situe la contradiction, les fractions de la classe, que la division du travail spécialise dans les tâches spécifiques de la mise en œuvre de la reproduction sociale, tendent à devenir idéologiquement hégémoniques (contrairement à la situation antérieure). Corollaire-ment, tout un travail idéologique consiste à momifier la classe ouvrière en « communauté ouvrière » folklorisée, et renvoyée par là même à un passé révolu (cf. Daeninckx et Videlier). En même temps ce folklore rattache le démocratisme radical à une « histoire sociale », et proclame que le « bonheur » est dans l'existence de la classe ouvrière à l'intérieur du capital, et cela même dans l'*interminable lutte* qu'elle mène contre lui, et justement dans le caractère interminable de cette lutte qui l'éternise (cf. *Marius et Jeanette*). Le mythe de la communauté ouvrière a valeur de référence historique et d'image tutélaire pour la « participation citoyenne ».

Par rapport au programme d'affirmation du prolétariat tel qu'il fut dominant jusque dans les années soixante, le démocratisme radical ne pose pas le développement du capital comme sa médiation nécessaire ; il est lui-même la médiation, il se veut lui-même en actes le programme minimum et maximum, il est le but et le moyen. Il se conçoit comme la contradiction qui se développe et qui dévore la société capitaliste et son État. Ainsi le démocratisme radical ne se pose pas de limite interne. Sa limite, c'est la frontière mouvante entre la démocratie et la *domination* du capital à *l'intérieur* de la société. Parmi ces courants existe une résurgence syndicaliste-révolutionnaire, voire anarcho-syndicaliste. Ici aussi, le fait marquant c'est le refus d'un relais politique, ce syndicalisme se veut autosuffisant, alternatif, démocratique et de base. Cette alternative, malgré des variantes infinies, se caractérise en ce qu'elle se veut autogestion d'espaces libérés comme lieux de conflits avec le « libéralisme ». Elle pose la libération de l'individu, tel qu'il est, prenant le plus souvent le nom de citoyen ; nom bien choisi en ce qu'il est le membre de la communauté comme démocratie, atome politique d'une communauté abstraite, relié aux autres par des mécanismes politiques à rendre radicaux, c'est-à-dire de base, non-sexistes, horizontaux, polymorphes, etc.

Si le démocratisme radical est le but et le mouvement vers ce but, ce but est donc la « démocratie vraie » qu'il oppose à la « dictature des marchés », à la « pensée unique néo-libérale ». Il ne s'agit absolument pas d'un dépassement du capitalisme ; même si des termes comme « fin du travail » sont utilisés, ce ne sont que des critiques très superficielles du chômage et de l'emploi. Dans les faits il participe des propositions ou tentatives de réaménagement du salariat et de la « vie quotidienne » rendues nécessaires par la restructuration.

Ainsi on se rend compte que *le démocratisme radical ne pose pas d'« après »*, il pose la question de la révolution tout en disant qu'il est en train de la faire.

Le démocratisme radical ne pose pas de limite à son action, sauf que, de lui-même, il limite son champ à l'alternative, c'est-à-dire à la non-révolution. Il se démarque de la rupture révolutionnaire qu'il pose comme non-démocratie. Sa limitation au champ de la démocratie niant la perspective de rupture permet au démocratisme radical de ne pas se limiter dans le temps, de ne pas poser d'au-delà de lui-même, d'être l'avenir ici et maintenant. Les révolutionnaires qui posent une limite temporelle doivent être expulsés, et cette expulsion marquer la limite nécessaire à l'autosaisie du démocratisme radical.

L'ensemble tient sur la notion de démocratie : démocratie participative, entreprise citoyenne, démocratie économique, transparence de la justice, citoyenneté dans l'entreprise. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, tous les thèmes énumérés ne sont pas simplement des « idéologies trompeuses », ils expriment, donnent réellement forme aux limites des luttes actuelles et confortent ces limites ; ils

formalisent des pratiques, des objectifs à l'intérieur de la lutte de classe en général, et des luttes quotidiennes ; ils sont un des aspects des conflits qui se développent à l'intérieur de ces luttes.

La lutte de classe ne peut plus promouvoir le travail productif comme le principe organisateur de la société future, elle n'intègre plus un développement du capital comme sa médiation au communisme, elle a sa limite dans la reproduction du capital face à elle. Tout le cycle de luttes se structure sur la coalescence entre la contradiction avec le capital et la constitution du prolétariat en classe : la contradiction entre les classes se situe au niveau même de leur reproduction, en cela dans son action de classe le prolétariat peut produire la contingence de l'appartenance de classe, affrontée comme contrainte extérieure (voir, plus loin, la dernière partie de ce livre). L'affirmation du prolétariat et du travail ne peut plus se développer, n'existe plus. Le démocratisme radical peut reprendre les thèmes du programme d'affirmation du prolétariat, mais son point de départ n'est pas ce qu'est la classe en elle-même face au capital, mais le capital lui-même, comme ce qu'il devrait être. En reconnaissant avec raison le capital comme le mouvement de reproduction de la classe, le « démocratisme radical » veut lui imposer cette exigence idéale, en oubliant que ce procès d'intégration est celui d'une contradiction, l'exploitation, qui est la reproduction même du capital. Il ne s'agit même plus, comme dans les positions les plus réformistes du cycle de luttes antérieur, de viser à ce que la contradiction n'ait plus lieu d'être en promouvant une gestion ouvrière du mode de production capitaliste, mais de reconnaître que le capital dans cette lutte l'a emporté, s'est restructuré, et qu'il doit se comporter conformément à cette victoire, c'est-à-dire soit être l'association et la reproduction de la classe et cela en bon père de famille, soit reconnaître qu'il permet de « vivre autrement ».

Malgré sa grande diversité et son instabilité, on ne peut que considérer le démocratisme radical comme une totalité, et ses diverses composantes comme s'impliquant et se reproduisant mutuellement. Des différences, des contradictions, des oppositions qui peuvent être très fortes existent à l'intérieur des limites de ce cycle de luttes et de leur formalisation pratique, militante, théorique, politique. On peut distinguer deux pôles inégaux qui, *s'interpénétrant, sont difficiles à bien délimiter*.Nous effectuons cette distinction dans la situation française, mais cela semble proche ailleurs : Italie, Espagne, Grande-Bretagne, États-Unis... ; l'opposition à la conférence de l'OMC à Seattle, en décembre 1999, a été l'acte de naissance mondial du démocratisme radical.

1) Le plus vaste, ouvertement politicien et étatique, est celui de la gauche critique, alternative, celui que nous avons étudié en premier. C'est une nébuleuse : SUD, DAL, AC!, Droits devant, la CADAC (féministes), Ras l'Front, la FSU, nombre de militants de la CGT ou de la « CFDT en lutte », les mini et instables partis alternativo-écolo-citoyens issus de la décomposition du gauchisme (ou, en partie, aussi des « remous » dans le PC), la Ligue communiste, maints associations ou groupes locaux, et même nombre d'anarchistes (malgré les rodomontades hyperradicales de certains) organisés (Alternative libertaire, des groupes ou courants de la FA, la CNT Vignoles ; les éditions ACL de Lyon...) ou pas. Dans cette nébuleuse, tous ces groupes, partis, syndicats, associations s'articulent, polémiquent, rivalisent, convergent, par exemple sur l'antifascisme, le soutien (bien modéré d'ailleurs) aux sans-papiers, la défense du service public, des acquis sociaux, la réduction du temps de travail. Activités dans lesquelles, malgré les « fortes » critiques qu'ils peuvent leur adresser, ils cohabitent et coopèrent avec la gauche officielle et ses relais, tel SOS Racisme. Sur la base de ces activités, de leurs préoccupations propres et du programme politique que nous nommons « démocratisme radical », qu'ils expriment tous, au moins de fait, tous les groupes de cette nébuleuse ont participé aux meetings et aux débats électoraux de la gauche lors de la dernière élection législative. Depuis que cette « gauche plurielle » du PS, des Verts, du PC est au pouvoir, ils la surveillent, la critiquent, cherchent à infléchir ou influencer ses décisions, luttent contre certaines, en se plaçant sur le terrain, politique et institutionnel, de l'État.

Quelles que soient l'intensité et l'ampleur de leurs critiques, tous donnent pour but à leur action, même s'ils la veulent très conflictuelle, d'« aider » (Lutte ouvrière) ce gouvernement de la « gauche plurielle », pour qu'il « réussisse » (Ligue communiste). Il n'est qu'à voir leur critique-compréhension

actuelle sur le « règlement » de la lutte des sans-papiers et celle des chômeurs. Bien sûr, conjointement ils participent aux luttes du « mouvement social » (terme ayant significativement remplacé ceux de « luttes de classe » ou tout simplement de « grèves ») et s'activent à les développer. Il n'y a pas opposition fondamentale, mais continuité entre cette action au sein du « mouvement social » et celle sur le terrain de l'État. Ils expriment, mettent en forme, transforment les limites du « mouvement social » en ce réformisme consubstantiel à leur démocratisme radical, pour lequel c'est la société (les gens, les dominés, les citoyens, voire les travailleurs et citoyens) qui s'oppose à l'économie capitaliste. Ils aspirent à un État des citoyens réel, ainsi qu'à un capitalisme qui serait régulé par cet État-là, bridé, humanisé, devenu celui des producteurs, social, écologique, et citoyen.

2) Les groupes et courants qui forment l'autre pôle se disent non-politiciens, agissent à la base, et se nomment souvent eux-mêmes « rupturistes ». Les plus connus sont les réseaux SCALP-Reflex, d'autres groupes ou courants de la FA, l'OCL (Organisation communiste libertaire). Les SCALP critiquent leurs frères et sœurs ennemi(e)s de Ras l'Front (antifasciste « classique » très frontiste, à l'« anticapitalisme » très superficiel) au nom d'un antifascisme radical se voulant lié à un anticapitalisme proclamé, offensif, cherchant à construire une alternative radicale par ses pratiques rupturistes. Pour être plus clair, prenons par exemple l'OCL. Elle s'affirme anticapitaliste et combat toutes les « illusions réformistes », lutte pour la révolution communiste (libertaire) en participant au « développement d'une aire rupturiste », à la construction d'une alternative à la fois politique et « concrète », sur la base des pratiques et éléments les plus radicaux des luttes afin de créer une « dynamique de libération sociale ». Cette problématique fait d'eux, comme des autres rupturistes, des critiques inlassables (et parfois pertinents) des limites des luttes – ou du moins de celles qu'ils jugent comme telles – et des groupes qui les expriment, les formalisent, auxquels ils se heurtent constamment (l'autre pôle du démocratisme radical, et la gauche officielle). C'est consubstantiel à leur combat pour contribuer à dépasser ces limites des luttes, dans une perspective générale et un but immédiat de transcroissance des luttes : la « dynamique de libération sociale ». L'OCL et les autres rupturistes ne peuvent pas concevoir qu'actuellement le dépassement de ce cycle de luttes ne peut être, pour les raisons que nous développerons plus loin, qu'une abstraction théorique. Ils ne voient pas qu'il n'est produit par ce cycle de luttes que comme sa crise et son *dépassement*.

Ainsi, dans chaque lutte ils affrontent et critiquent des limites qu'ils n'expliquent que de manière superficielle et réductrice : la lutte n'aurait pas été assez autonome, démocratique à la base, directe, prise en charge par les intéressés eux-mêmes, elle n'aurait pas réussi à échapper à, ou à dépasser son expression et son implication avec les relais institutionnels réalistes, réformistes, politiciens (syndicalisme, associations spécialisées, gauche alternative ou officielle), elle n'aurait pas réussi à ouvrir des brèches assez larges pour entraîner de « véritables ruptures productrices de changements émancipateurs ». Elles n'ont pas revendiqué une allocation universelle et inconditionnelle, elles ont pactisé avec les syndicats, elles ne se sont pas étendues, elles n'ont pas suffisamment poussé leur autonomie, elles n'ont pas mis en question la finalité de la production de l'entreprise qui licencie, etc. C'est dans cette volonté de fixer des buts immédiats, de considérer que les luttes peuvent aller « plus loin » à partir de leurs caractéristiques actuelles et comme développement de celles-ci (et non comme un dépassement qu'elles produisent) que les rupturistes, malgré des analyses des luttes parfois proches, se différencient d'un groupe comme *Échanges et Mouvement* . Pour un groupe comme l'OCL, les limites des luttes ne sont pas analysées et considérées comme inhérentes à la nature et à la forme du rapport entre prolétariat et capital dans ce cycle de luttes. En fin de compte, ils en sont réduits à espérer, à se battre encore pour que de futures luttes soient plus autonomes, etc., et par là participent vraiment à la « dynamique de libération sociale » qu'ils veulent construire. Sortir de cette vision, c'est considérer que pour être réllement « rupture » la lutte de classe doit parvenir au point où le prolétariat se remet lui-même en cause dans sa contradiction avec le capital, en cela cette « rupture » dépasse structurellement toutes les formes et tous les contenus des luttes quotidiennes, même si ce dépassement dans ce cycle est produit à partir du contenu et du niveau où se situe maintenant la contradiction entre le prolétariat et le capital. Ce n'est pas un but à fixer à la lutte de classe, mais l'aboutissement que l'on peut maintenant théoriquement produire à partir du rapport

capitaliste tel qu'il s'est restructuré et du nouveau cycle de luttes. Si l'on en reste à la transcroissance à partir des caractéristiques des luttes actuelles dans leur cours quotidien, on ne peut pas parvenir à la révolution et au communisme, par définition ces luttes ne peuvent porter que l'affirmation de la classe ou l'alternative, parce qu'en elles l'appartenance de classe ne peut pas être posée comme la limite elle-même. Ces luttes peuvent produire ce dépassement, mais celui-ci est réellement un dépassement, c'est-à-dire qu'il les nie en tant que telles. L'impasse révolutionnaire et l'avenir démocrate radical du « rupturisme » se lisent dans le contenu concret qui est alors donné à cette « libération sociale ».

Construire l'alternative, c'est « nous réapproprier nos moyens de production, nos espaces, notre vie ». C'est lutter pour que « le travail soit une tâche décidée par nous-mêmes pour assouvir les besoins que nous jugeons utiles ou nécessaires », et ne serve pas à « faire fonctionner l'économie et le profit », ni à « nous plonger davantage dans une société consumériste ». Un tel programme, malgré le but final donné à cette dynamique (la révolution pour une société sans classes, sans État), malgré les déclarations critiquant toute « fraction libertaire d'un nouveau courant social-démocrate », ne peut que formaliser un réformisme « révolutionnaire ». Cela articule, même si c'est très conflictuellement, le pôle rupturiste du démocratisme radical à son pôle dominant, celui de la gauche critique, alternative.

Les rupturistes existent sur *le même terrain* que le reste du démocratisme radical : celui de la démocratie (élevée au rang de rapport social de production), qui devrait régir tous les domaines de la vie sociale, être de base, directe, sans État ; celui de l'économie, qui devrait être déterminée, maîtrisée et gérée par chaque communauté humaine dans un lieu et un temps déterminés, être débarrassée des capitalistes et des « technobureaucrates », être non « productiviste » mais d'« utilité sociale » et écologique, être métamorphosée – englobée dans le social. Les rupturistes expriment les aspects les plus radicaux des limites des luttes actuelles de ce cycle, leur existence est une nécessité du démocratisme radical dans sa totalité. Malgré leur radicalité dans les luttes et la fin révolutionnaire qu'ils assignent à (l'Arlésienne qu'est) la « dynamique de libération sociale » qu'ils veulent créer, ce que les rupturistes promeuvent concrètement ne sort pas des catégories du capital, et ne peut que s'étioler, se résorber en manifestations les plus « radicales » du « réformisme » caractéristique et inhérent aux limites de ce cycle de luttes. Comme le reste du démocratisme radical, ils expriment et formalisent les limites découlant de la structuration de la contradiction entre prolétariat et capital dans ce cycle de luttes.

En partant de l'implication réciproque entre le travail et le capital et en ne pouvant en sortir, le démocratisme radical s'ancre bien, en l'exprimant comme limite, sur ce qu'il y a de plus radical dans ce cycle : la disparition de l'identité ouvrière confirmée dans la reproduction du capital, la définition de la classe par et dans le capital comme contradiction avec lui. Situation qui est celle dans laquelle le prolétariat peut se remettre en cause dans sa contradiction avec le capital. Le démocratisme radical est un moment spécifique du nouveau cycle de luttes, même si on peut le rattacher dans ses thèmes, son rôle social et ses visées politique, à la longue histoire du réformisme, mais tout a une histoire. Il ne peut avoir pour vocation de libérer le travail du capital. Dans cette implication le démocratisme radical prétend que la force productive attribuée au capital est une simple transposition de la force productive du travail. Tout son programme, comme limite de ce cycle de luttes, consiste à revendiquer que le capital se reconnaisse comme tel, comme cette transposition. Le démocratisme radical oublie que le capital n'est précisément cette transposition, cette inversion, que dans sa relation avec le travail salarié, qui est *lui aussi* transsubstantiation, c'est-à-dire une activité étrangère à l'ouvrier, ce que ne peut reconnaître le démocratisme radical sans se saborder. Par là, le démocratisme radical ne peut reconnaître le capital dans sa spécificité propre, comme un rapport de production réfléchi en lui-même, et ne le voit que dans sa substance matérielle *et* comme contrainte extérieure face au travail salarié (en cela il se rattache à l'école « régulationniste »). Le démocratisme radical, dans le capital, reconnaît le capitaliste comme une personne mais non comme le capital existant pour soi, du fait même qu'il est ce procès de transposition du travail, lui-même activité étrangère à l'ouvrier. Il n'existe plus alors qu'un procès productif en général, le capitalisme étant réduit à le parasiter sous les traits du rentier.

Dans ce cycle, la production par le prolétariat de ce qu'il est en tant que classe est toute entière dans son rapport au capital, le prolétariat produit tout ce qu'il est face à lui par, contre et dans le capital. C'est en cela que, pour cette forme immédiate du rapport entre prolétariat et capital, bien qu'elle se fonde sur ce qui peut produire dans ce cycle le dépassement du capital, celui-ci apparaît comme un horizon indépassable et est construit comme tel, paradoxalement, dans les luttes elles-mêmes.

Pour le prolétariat, dans ce cycle, agir en tant que classe devient une limite intrinsèque à toute activité, à toute lutte. Comme pratique, comme organisation et comme discours, le démocratisme radical formalise et entérine cette situation. Mais par là, plus il « réussit », plus il disparaît en tant qu'activité et discours du prolétariat. Il s'impose comme la représentation spécifique du travail en ce qu'il n'est qu'un moment de la distinction en lui-même du capital dans sa reproduction, distinction entre moyens de production et travail. La nécessité de recalibrer chaque fois leur relation implique, comme activité incluse dans les activités de reproduction de la classe capitaliste, l'existence d'une représentation particulière, d'un lobby du capital variable (comme il y a des représentants du capital financier ou du capital commercial).

Le démocratisme radical est un moment nécessaire de la contradiction entre prolétariat et capital en ce qu'elle peut avoir de plus dynamique, de porteur d'un dépassement révolutionnaire. Il est cette activité et cette autocompréhension de la classe en tant que reproduite par le capital. Le démocratisme radical est sans cesse amené à réclamer la conformité du prolétariat au mouvement qui le produit, et en conséquence il est battu et éliminé en tant que mouvement autonome par le mouvement général de la reproduction du capital. On croit partir du prolétariat et, en fait, on ne fait que partir du capital pour y retourner, en passant par l'activité propre du prolétariat, que comprend et nécessite ce procès de reproduction.

Le démocratisme radical est le mouvement concret d'activité de la classe inclus dans le mouvement de mise en conformité de la classe ouvrière aux exigences du capital, c'est-à-dire le mouvement de reproduction du rapport entre prolétariat et capital constamment recalibré. Le mouvement de reproduction du capital ne peut que passer par une phase de distinction du capital lui-même et du travail (capital en soi ; subjectivité du travail dans la personne de l'ouvrier) ; le démocratisme radical n'est efficace que dans la mesure où il devient activité de mise en conformité de l'existence et de l'activité particulières du travail avec les nécessités constamment renouvelées de l'accumulation du capital. Spécifique-ment, le démocratisme radical est cette activité et son autocompréhension qui, voulant partir de cette spécificité, ne peut tenir compte de l'ensemble du mouvement. Dans son autocompréhension, cette activité se prend elle-même comme point de départ, elle se condamne à une vision unilatérale à partir de ce qui n'est pas le point où s'initie le mouvement, et par là même se condamne elle-même à n'être souvent que pleurnicheries ou discours dentelles sur l'exploitation. De ce point de vue, le démocratisme radical appelle sa propre scission, la constante insatisfaction de lui-même, il appelle l'existence d'une gauche du démocratisme radical qui veut sans cesse repartir du point initial, le travail distinct du capital, en refusant, à partir de là, de boire entièrement l'amer calice.

C'est en produisant théoriquement la reproduction de la classe et son action en tant que classe comme limite que l'on fonde le démocratisme radical comme activité, comme discours unilatéral (discours du capital du point de vue de la classe reproduite), comme moment du mouvement du capital, comme articulation de la contre-révolution. Il ne suffit pas de dire que le prolétariat produit tout son être, toute son existence dans le capital et d'en déduire le démocratisme radical (le capital comme horizon indépassable). Le démocratisme radical est une expression, un mouvement social : une représentation. La représentation fait partie de ce qu'est une classe en ce qu'elle se définit toujours dans un rapport contradictoire à une autre classe, donc en ce qu'elle comporte un caractère étranger à elle-même (sa raison d'être dans un *autre*), en ce qu'elle se définit toujours dans une reproduction, une subsomption. Il ne suffit donc pas de dire que le prolétariat produit toute son existence dans le capital, il faut encore produire les caractéristiques de cette existence. Produire toute son existence dans le capital, ce n'est pas êtrele capital, ce n'est pas s'y fondre, ce n'est pas une osmose, c'est être reproduit comme *classe distincte* par le capital et

contrainte par le bouleversement constant de ses conditions de reproduction à faire de cette reproduction un combat. *C'est cette reproduction qui est la limite des luttes et qui donne son contenu au démocratisme radica*l. Il est activité de la classe en tant qu'expression d'un mouvement d'ensemble qui le dépasse.

Cette appartenance de classe et cette définition fondent dans le cycle actuel le démocratisme radical comme pratique de l'existence de la classe dans sa reproduction *distincte* par et dans le capital (subsomption) et comme l'idéologie de cette pratique, allant jusqu'à opposer la reproduction de la classe comme processus autonome au capital : c'est le « rupturisme » ou la « construction de l'alternative ».

Dans la lutte des chômeurs et précaires de l'hiver 1997-1998, c'est l'ensemble du démocratisme radical que l'on vu à l'œuvre dans toutes les modalités de « critique » du capitalisme (le luxe, la finance, la relance de la consommation, le mauvais partage des richesses...) que nous avons exposées et avec toutes les propositions de solutions réformant la société, donnant dans son cadre dès maintenant des solutions alternatives, car l'essentiel est tout bêtement là : *le démocratisme radical a des solutions pour tout dans la société actuelle*.Travail, loisirs, condition féminine, formation, condition animale, circulation automobile, homosexuels, tiers-monde..., il n'est pas « le mouvement qui abolit les conditions existantes », mais celui qui en résout les « contradictions ». L'alternative est sa forme générale parce qu'il est dans ce cycle de luttes le dépassement du capital qui aurait conservé l'existence de la classe ouvrière et se battrait pour mettre la reproduction du capital en conformité avec ses intérêts. Mais la lutte des chômeurs et précaires ne pouvait, à partir de la contradiction entre le prolétariat et le capital dans ce cycle de luttes, et plus précisément de l'enjeu que représentait le rapport entre travail salarié et chômage, qu'aller plus loin que le démocratisme radical et poser, même marginalement, même sous une forme seulement théorique, la critique, le refus, l'abolition du travail et des classes. C'était la forme ultime de l'alternative dans la mesure où ce refus devenait le fondement d'un « vivre autrement » dès maintenant, dans la mesure où il se donnait comme le projet d'un « partage des richesses », et, simultanément, c'était aussi le dépassement « radical » de la limite spécifique de ce cycle de luttes : agir en tant que classe. Cependant, en l'absence de communisation réelle de la société, d'abolition du mode de production capitaliste, la limite n'était qu'idéalement dépassée. L'activité communiste du prolétariat a toujours pour contenu de médier l'abolition du capital par son rapport au capital ; ce n'est ni un dégagement du capital comme alternative ou affirmation du prolétariat, ni un immédiatisme du communisme à partir d'une révélation de la vraie nature du prolétariat.

Au stade actuel de ce cycle de luttes, dépasser l'activité en tant que classe comme limite, comme cela fut aperçu de façon marginale dans la lutte des chômeurs et précaires, ne pouvait être un mouvement interne de cette activité, mais se placer volontairement, idéologiquement, en dehors des termes de la lutte de classes. Il fallait déjà partir de ce qui n'est que le résultat de la révolution : les individus libres se construisant des rapports sociaux. En fait, on n'avait que la somme des individus isolés tels qu'ils sont dans l'échange, et on retombait alors dans l'alternative car on avait fait l'économie de la production du communisme dans la contradiction avec le capital. La limite n'était pas dépassée comme activité du prolétariat lui-même, les classes avaient disparu, on avait jeté le bébé avec l'eau du bain.

CHAPITRE 4

LA LUTTE DES CHÔMEURS ET PRÉCAIRES : L'ACTIVITÉ RÉVOLUTIONNAIRE DANS LE NOUVEAU CYCLE DE LUTTES

Section 1
La critique du travail en général et dans la lutte des chômeurs en particulier

La lutte des chômeurs et précaires ne pouvait que dépasser le démocratisme radical et l'alternative, de par la contradiction dont elle était la pratique, de par sa propre dynamique. Il faut rappeler l'axe central de notre analyse : la lutte des chômeurs et précaires pose le rapport d'exploitation comme ce qui définit le prolétariat et simultanément comme quelque chose que sa propre lutte de redéfinition de la classe, à partir du chômage et de la précarité, produit comme contingent. Dans cette lutte, en définissant le chômage et la précarité comme étant, dans la période actuelle du capital restructuré, au cœur du rapport salarial, le prolétariat fait de sa remise en cause contre le capital le contenu de sa contradiction avec lui. C'est le capital comme contradiction en procès devenu le contenu de la lutte de classes. Nous avons vu également que cette situation dans laquelle chômage et précarité étaient au centre du rapport salarial ne constituait qu'une abstraction tant qu'on ne la définissait pas comme un enjeu de la lutte de classes. Si le capital est capable de ramener le chômage et la précarité dans le cadre du travail salarié et d'en faire une détermination de celui-ci, c'est qu'être une contradiction en procès c'est le principe même de son accumulation et sa signification historique, sa capacité à faire de sa reproduction le cours même de la contradiction qui porte son dépassement. C'est là fondamentalement ce qui confère leur efficacité aux « mesures » diverses par lesquelles chômage et précarité sont redéfinis dans le cadre du travail salarié. La construction même de cette identité des chômeurs et précaires, comme pratique de la caducité du rapport salarial, se présente à elle-même, dans la reproduction du capital, comme intérêts spécifiques d'une catégorie particulière (*cf.Chômeurs et précaires : une identité ambivalente*). D'autant plus que la fluidité entre la situation de chômage et l'emploi est devenue la caractéristique centrale de l'exploitation de la force de travail.

La critique du travail, de par le contenu même de la contradiction à l'œuvre dans la lutte des chômeurs, fut la forme qu'a revêtue dans cette lutte le dépassement des déterminations du démocratisme radical et de l'alternative. Cependant, précisément parce que ce dépassement s'est présenté comme critique du travail (et c'était là sa limite), il ne pouvait, c'est ce que dans ce chapitre nous allons essayer de montrer, que retomber dans la problématique de l'alternative, en perdant, au travers de la critique du travail, le fil de la révolution comme activité du prolétariat. Mais ce n'est pas à ce moment-là un simple retour en arrière. Quand la critique du travail retombe dans l'alternative, elle décrit *à sa façon*, non plus l'auto-organisation ouvrière des rapports capitalistes, mais ce qui distingue radicalement le communisme de toutes les sociétés antérieures : la construction des rapports entre individus en tant qu'individus comme étant leur propre fin et leur propre médiation.

Division 1 : Le travail – détermination interne du travail salarié

La « marginalité » de la critique du travail

Dans les « franges » du mouvement des chômeurs et précaires qui ont été amenées, par la dynamique de cette lutte, à dépasser le démocratisme radical et les formes courantes de l'alternative que nous avons critiquées dans le chapitre précédent, *la critique du travail est restée une critique du travail salarié, tout en ne pouvant se présenter, dans sa réflexion sur elle-même et se « promouvoir » face au reste*

du mouvement, que comme critique du travail. Dans toute cette frange du mouvement, la critique du chômage et de la précarité ne s'est jamais séparée de la critique du travail.

À Strasbourg, le collectif « voyage entre plusieurs niveaux de critiques, de l'aménagement du travail à l'abolition du salariat, des mesures d'urgence à adopter (les primes, la gratuité des transports et des soins, un revenu optimum garanti avec ou sans travail) à un changement de société.[...] Les perspectives sont d'ouvrir une réflexion sur le travail... » (*le Lundi au soleil – recueil de textes et de récits du mouvement des chômeurs, novembre 1997-Avril 1998*, p. 4, L'Insomniaque).

À Limoux, le collectif diffuse un tract intitulé L'« horreur économique » dans lequel on peut lire : « Si vous en avez marre de subir, d'habiter dans un pays riche mais de vivre avec 2 000 francs par mois et de se faire traiter de profiteurs, d'être en avance sur votre temps et de faire partie des précurseurs qui osent dire que la vie ne passe plus par le travail à plein temps et pour tous et que c'est tant mieux car perdre sa vie à la gagner, en faisant des boulots de merde pour un salaire de misère n'est pas à regretter alors on peut faire quelque chose ensemble, discuter de tout ça, avoir des projets, des revendications, des exigences mêmes... » (*ibid.*, p. 20).

À Paris, les « mots d'ordre » du tract qui accompagne l'occupation de l'écoleNormale Supérieure, le 14 janvier 1998 « sont ceux, généraux, sur les minima sociaux, et l'octroi d'un revenu, tel qu'il est donné aux normaliens, pour tous les moins de vingt-cinq ans et les étudiants. Toutefois, dès cette AG, de nombreuses personnes expriment leur refus clair et net du travail salarié, déclenchant des discussions passionnées » (*ibid.*, p. 28).

À Toulouse, des membres du collectif autonome des chômeurs diffusent ce qui est certainement un des tracts (daté du 16 janvier 1998) les plus pertinents du mouvement, s'intitulant : « Ne disons pas seulement : à bas le chômage ! Disons aussi et surtout : à bas le travail ! ». On y lit : « On voudrait nous faire croire, comme l'assénait récemment Sarkozy à la télévision, que le travail ce n'est pas l'exploitation de l'homme par l'homme, l'esclavage salarié, l'aliénation, la soumission à la hiérarchie et la logique du profit du capital. Au contraire, le travail ça serait le bonheur, l'épanouissement et la réalisation de soi, la communication et le lien "social", la seule et vraie valeur sociale essentielle (avec la famille et la patrie, tout de même, ne l'oublions pas), la liberté réalisée. [...] Bien sûr, pour beaucoup de chômeurs, notamment en fin de droits, le chômage c'est la grande misère ; une telle misère que l'on comprend aisément qu'il serait nettement mieux pour eux de pouvoir travailler, et qu'ils luttent pour cela, pour des conditions de vie plus décentes. Mais au nom de cette misère et de l'urgence, on en viendrait presque à oublier que le salariat c'est aussi la misère : misère de l'exploitation, des contraintes, des cadences imposées, des conditions de travail déplorables, des vexations, des brimades. [...] On voudrait nous contraindre à choisir entre la sous-vie de l'exclusion et la survie du salariat. Et, surtout, que l'on s'en tienne à cette fausse alternative. [...] Le chômage est utile à la société capitaliste, il est une donnée incontournable de cette société. [...] à l'inverse de ces chômeurs peu conscients, incapables de critiquer le travail aliéné, il existe des chômeurs soi-disant évolués et conscients qui prétendent être "heureux", car préférant la "liberté" que permet le chômage à l'esclavage du salariat. Là où ils critiquent l'idéologie du travail, ils reconduisent une autre idéologie : celle de l'aménagement de la misère du chômage [travers dans lequel tombe souvent l'AG de Jussieu, *nda*]. En effet, salariat et chômage sont les deux faces de la même misère organisée et généralisée, engendrée par l'exploitation et l'exclusion ».

À Bourg-en-Bresse, tract du 18 janvier : « ... c'est la société basée sur le travail qui crée le chômage [...]Nous, chômeurs qui servons de chantage sur les autres travailleurs exploités, nous sommes ceux qui pouvons tout changer, nous pouvons abattre le rapport antisocial et commencer à créer un autre monde. à bas le salariat. »

À Paris, dans un tract non daté (autour du 20 janvier ?), les participants de l'assemblée de Jussieu proclament : « Le chômage n'est pas le contraire du travail. C'est un moment du travail. [...] la meilleure façon d'abolir le chômage, c'est d'abolir le travail et l'argent qui lui sont associés. ». Dans un tract de fin janvier : « la dignité humaine n'est pas dans le travail salarié, parce que la dignité ne peut s'accommoder ni de l'exploitation, ni de l'exécution de tâches ineptes, et pas davantage de la soumission à une hiérarchie. [...]La "société du travail" de Jospin a deux slogans : Travailleurs, craignez le chômage et fermez vos gueules ! Chômeurs, humiliez-vous pour mendier un emploi que vous n'aurez pas ! » Le 3 février, dans un tract intitulé *Le mouvement continue*, les « mêmes » écrivent :« Nous savons qu'on ne reviendra plus au plein emploi ; et c'est tant mieux, on a autre chose à faire de notre vie que de travailler. Mais nous ne voulons plus choisir entre misère du chômage, galère du travail et vice-versa. »

Le 19 février 1998, à Nantes, la première coordination nationale (collectifs autonomes de Toulouse, Vannes, Pau, Strasbourg, Nantes, Paris-Jussieu, Paris-EDF XVIIIème, Rennes, St Brieuc, Morlaix, Guingamp, Cholet, Auch, La Roche-sur-Yon, Rostrenen) retient le 10 mars 1998 comme «

journée d'action nationale sur le thème du travail ». La forme et le fond des actions seront à décider localement ; les collectifs ayant des positions divergentes, leurs actions pourront être aussi différentes que : contre le travail, réquisition d'emplois, dénonciation du travail précaire… » (*ibid.*, p. 75). Le 26 février, lors d'une occupation d'ANPE à Paris, le tract qui accompagne cette action déclare : « Si nous occupons aujourd'hui une ANPE c'est parce que nous n'acceptons pas ce vol de notre temps ni ce chantage permanent qui voudrait nous imposer comme seule alternative un emploi pourri ou la radiation. […] La répression ne fera pas taire ce mouvement qui, tout en élaborant une critique du travail salarié, exige pour commencer la revalorisation immédiate des minima sociaux… » (*ibid.*, p. 83).

Le 21 avril 1998, scission dans le collectif d'Alès, que les scissionnistes, dans un tract-texte, justifient ainsi : « Beaucoup d'entre nous avaient dit leur malaise devant des actions du Collectif dans lesquelles ils ne se retrouvaient pas vraiment. Il est apparu nécessaire de remettre en question cette idée que la bourgeoisie et les médias tentent de nous inculquer depuis longtemps : le travail salarié ou lucratif est la seule manière de s'intégrer à la société, de prouver au yeux des autres sa propre valeur et d'accéder à un statut social positif, enviable. La réalité est beaucoup plus crue : nous sommes *obligés* de vendre notre force de travail, une grande partie de notre vie, afin d'obtenir l'argent qui va nous permettre d'acheter les marchandises nécessaires à notre existence ou à la satisfaction de certains de nos désirs. »

On peut, malgré la multiplicité des situations où, dans la lutte des chômeurs et précaires, la critique du travail salarié est apparue, s'est exprimée à la surface de cette lutte, continuer à la considérer comme un phénomène marginal. C'est un texte rédigé à Marseille et intitulé *Le mouvement des chômeurs en France, d'un point de vue désabusé* (signé Miquel Amoros et diffusé dans le milieu de la CNT-Marseille, opposée à la tendance « syndicaliste » de la rue des Vignoles) qui exprime de la façon la plus pertinente l'analyse de la lutte des chômeurs et précaires comme un mouvement limité à la volonté des diverses associations et syndicats d'asseoir leur encadrement de cette fraction de la force de travail et d'obtenir leur reconnaissance comme représentants de celle-ci en échange de leur capacité à en détourner la force subversive. « Il faut maintenant poser la question : le mouvement des chômeurs français qui a débuté avec l'occupation des antennes Assedic a-t-il été un authentique mouvement social ? Si nous nous en tenons à la participation des chômeurs eux-mêmes, elle a été très faible. Aux meilleurs moments, les manifestations regroupaient cinquante mille personnes dans tout le pays alors qu'il y a 7 millions de chômeurs et précaires. Il n'y a pas eu de démonstration de solidarité de la part des salariés. […] Il s'agissait d'une action organisée de chômeurs parfaitement encadrés par les syndicats et les organisations satellites, largement relayée par les média, qui, si elle n'a pas atteint ses objectifs déclarés, la hausse des minima sociaux et la prime de Noël, a atteint une partie de ses objectifs inexprimés. Les associations de chômeurs – AC! la gauchiste alliée à SUD, le Mouvement national de chômeurs et précaires et l'Association pour l'emploi, l'insertion et la solidarité dans l'orbite de la CGT – ont été considérées momentanément comme des interlocuteurs quoique non reconnus au même niveau que les syndicats. […] Ils ont tous limité le mouvement à une lutte pour l'intégration dans les couches inférieures du marché du travail, à la pratique d'une espèce de syndicalisme des exclus, parent pauvre de l'autre et, en général, ils ont réussi. Les occupations n'ont pas permis d'établir de relations directes, réciproques et solidaires entre les chômeurs. La faible participation des personnes concernées a favorisé la prééminence de la représentation bureaucratique. […] Il faut donc conclure que le mouvement des chômeurs français n'a pas été un véritable mouvement. Même si nous ne nions pas que, dans les interstices du consensus bureaucraticomédiatique des volontés de protestation autonome soient apparues, surtout après que la police ait reçu l'ordre d'évacuer par la force les lieux occupés » (Miquel Amoros, *ibid.*). Tout ce qui est analysé ici est parfaitement bien vu et on ne pourrait qu'être d'accord si cela était présenté comme un aspect du mouvement et non comme sa totalité. La lutte des chômeurs et précaires, comme n'importe quelle lutte, ne peut se réduire à une sorte de « manipulation ». Que les associations soient constamment parvenues plus ou moins bien à l'encadrer, ne peut que faire penser à ce vieux dicton : « Il faut bien que je les suive puisque je suis leur chef ». Cette analyse laisse de côté la chronologie du mouvement. Il faut attendre dix jours après le début du mouvement pour assister à la grande offensive des associations et syndicats sur le thème des « trente-cinq heures ». S'il n'y avait pas eu péril en la demeure, si le

mouvement avait été aussi bien contrôlé de bout en bout que le suggère le texte, d'abord ce thème serait apparu tout de suite et il n'y aurait pas eu besoin de recadrer avec tant de force le mouvement dans cette direction. L'affirmation de Jospin, lors de sa première prise de parole officielle, soulignant que la société doit être « une société du travail » n'aurait aucun sens si la lutte des chômeurs et précaires ne portait pas la remise en cause de celle-ci. Et si l'on s'amuse à juger d'un mouvement social au nombre de ses participants (ce qui, il est vrai, est un critère majeur mais non péremptoire), il faudrait aussi tenir compte du rapport entre ces « cinquante mille manifestants » et le recrutement étique des associations ou même de la CGT-chômeurs (privés d'emploi). Ramener la lutte à une démonstration de responsabilité et de capacité d'encadrement de ces associations frise le ridicule et leur fait beaucoup d'honneur. La précipitation qui a présidé à leur reconnaissance montre que, dans la situation actuelle du rapport d'exploitation, la lutte soulevait d'autres enjeux bien plus brûlants. Cependant, on ne fait là que déterminer en négatif l'importance de ce mouvement, comme si le positif n'était révélé que par ce que fait l'adversaire (ce n'est pas un aspect négligeable). Positivement : on a d'abord la disparition (Miquel Amoros lui-même le souligne) de la revendication du relèvement des minima sociaux avec ce qu'elle comporte de capacité à gangréner le rapport salarial, ensuite le caractère multiforme du mouvement dans sa première vague jusqu'à la manifestation du 7 janvier 1998, le foisonnement de collectifs d'occupation de lieux les plus divers, le caractère souvent autoproclamé de ses représentants, la rapide survenue de scissions en leur sein. Cela témoigne de ce qui fut l'essentiel du mouvement : la constitution d'une identité sociale des chômeurs et précaires. Que celle-ci soit en elle-même quelque chose d'ambivalent nous fournit la principale clé de lecture de cette lutte : situer le chômage et la précarité au cœur de la définition du rapport salarial, ce qui comporte sa remise en cause ; définir les chômeurs et précaires comme une catégorie particulière à représenter au sein de la reproduction du capital.

Bien sûr, les moments où la critique du travail salarié a été explicitement formulée peuvent paraître quantitativement insignifiants. Cette simple appréciation passe à côté d'une évidence massive : *cette lutte a constamment posé le chômage et la précarité comme la vérité actuelle du rapport salarial, et l'augmentation des minima sociaux comme gangrénant ce rapport*. Il y a même des comités de chômeurs CGT qui se sont rendus compte de cela : « Ce n'est pas parce que nous sommes trop ou pas assez qualifiés, ce n'est pas parce que nous sommes trop jeunes ou trop vieux qu'on ne nous embauche pas. C'est simplement parce que les employeurs, les patrons licencient pour gagner toujours plus d'argent. [...] Mais bien plus que cette prime [la prime de Noël, *nda*], maintenant nous voulons un revenu qui nous permette de vivre quelle que soit notre situation. [...] Trop souvent aujourd'hui les salaires sont ridicules parce que nous sommes en concurrence pour le peu de travail qu'il y a » (Comités CGT des chômeurs et précaires de l'Étang de Berre/Fos, tract d'appel à la manifestation du mardi 13 janvier 1998 à Marseille). Un chômeur d'Arras, quant à lui, raconte l'épisode suivant : « Un jour à Auchan, on arrive et on est mal reçus, ils refusent de nous donner à manger. On entre quand même. Un peu de baston avec un vigile, le directeur dit : pas de bouffe, mais trois emplois ; on lui a rigolé au nez. » Bien que relevant de problématiques et de perspectives différentes, les deux textes précédents ne sont pas sans rendre compte de la même réalité : le chômage et la précarité sont au cœur du rapport salarial, même si pour le comité CGT, il s'agit finalement d'utiliser cette situation centrale dans le « fol espoir » de restaurer le salariat traditionnel. Cette « situation » étant maintenant, pour le capital, la forme dominante de son exploitation de la force de travail, elle tend à en faire la reproduction « normale » du rapport salarial, et par là même tend à faire disparaître la caducité du salariat qui gît dans cette « situation ». Comme nous l'avons montré au chapitre 2, cette critique n'est pas « marginale » par rapport à la dynamique même de cette lutte, et à son enjeu. Sa « marginalité » n'est que la capacité du capital à faire de cette « situation » la forme d'exploitation ordinaire de la force de travail.

La critique du travail salarié devient critique du travail

Cette critique du *travail salarié*, totalement incluse dans la dynamique même de la lutte, n'a pu être développée pour elle-même, se comprendre soi-même et se présenter dans la lutte des chômeurs et précaires que comme une critique du *travail*. Les deux termes sont souvent employés indifféremment lorsqu'il s'agit, comme on l'a présenté précédemment, de tracts ou de textes très courts ; en revanche, dès qu'il s'agit d'une tentative d'approfondissement, d'autocompréhension de cette critique, le terme de travail (tout court) devient dominant.

Ce « glissement » repose tout d'abord sur une donnée immédiate de la lutte des chômeurs et des précaires, lorsque celle-ci s'exprime explicitement comme la critique du travail salarié. Dans ce cas disparaissent toutes perspectives réformistes de modification ou d'aménagement du salariat. *Le passage de la critique du travail salarié à la critique du travail a pour fonction de signaler nettement que l'on n'attend rien du travail salarié*. La critique portant sur le travail salarié en lui-même se désigne alors comme critique du travail sans pour autant, dans un premier temps, dépasser les catégories définissant le travail salarié.

Toutes ces catégories définissant le travail salarié, nous les retrouvons comme critique du travail dans un texte de l'AG de Jussieu intitulé : *Toujours au turbin, du soir au matin, moi j'en ai marre*. « Ce qu'il y a de répugnant dans le travail c'est le labeur, activité dépourvue de pensée propre, commandée par la pensée d'un autre ou par une chose. Le travail définit toute activité séparée de sa pensée. Il est tout à fait restrictif d'appeler travail toute activité correspondant à un salaire. Le salariat n'est qu'une figure du travail, moderne et puissante mais ni unique ni exclusive. Le servage féodal, l'esclavage antique n'ont rien à voir avec le salaire, sinon de façon purement accessoire. Là aussi pourtant le travail se définit comme une activité bornée à elle-même. à vrai dire bornée par la pensée du maître. Seule compte cette dépendance à un maître, à sa pensée ; pour lui, le travail est toujours celui des autres. [...] Cette pensée qui décide de tout pouvait être celle de Dieu, du Prince ou de l'État. Elle a pu appartenir à une aristocratie guerrière, politique ou marchande. à notre époque et dans le monde occidental, elle appartient à l'argent. Elle est devenue si impersonnelle, elle nous est si étrangère, qu'il paraît incongru de parler de capitalistes ou de commerçants. Pourtant c'est bien leur pensée, leur façon d'envisager les choses, qui commande pratiquement toute l'activité sociale dans "notre" monde. [...] En dépit des apparences la richesse ne réside pas dans une plus ou moins grande abondance de biens matériels, elle consiste en une activité sociale conforme à sa pensée et qui rejoint sa pensée. C'est si vrai qu'il suffit de constater que le maître d'antan ou le riche de nos jours pense l'activité – il divise, organise, supprime le travail des autres – alors que l'esclave travaille, exécute une activité qui n'est pas le fruit de sa pensée. [...]Le travail consiste en une activité sociale qui ne rejoint jamais sa pensée sinon comme abstraction » *(in le Lundi au soleil*, p. 99).

Laissons de côté le contenu très hégélien de cette définition du travail. Ce qui importe c'est que toute cette critique ne différencie pas le travail du travail salarié, elle abstrait du travail salarié une caractéristique considérée comme centrale, définitoire, l'« activité séparée de sa pensée » (ce que l'on trouve par ailleurs désigné comme « activité aux ordres »), puis fait de cette caractéristique une caractéristique commune à toutes les formes historiques du travail. De là, cette démarche croit pouvoir dire : en abolissant le travail salarié qui contient cette caractéristique, on abolit le travail puisqu'on abolit la caractéristique que l'on trouve dans toutes les formes historiques du travail (esclavage, servage...). Peu importe pour ce type de raisonnement la caractéristique retenue comme principale et définitoire, cela peut être la « prédominance de la production matérielle », la « production sans souci des besoins humains », l'« aliénation de la production par rapport au producteur ». Ce qui compte c'est d'avoir trouvé un point commun entre toutes les formes historiques du travail et de dire que, puisque celui-ci se trouve dans le travail salarié, en l'abolissant on abolit le travail. En fait, on a juste produit une de ces abstractions qui n'ont pour avantage que d'éviter la répétition. Ce travail général ainsi défini ne se distingue pas du travail salarié, il n'en est qu'une formulation abstraite et l'exposition de ce que le travail salarié a de commun avec

les autres formes historiques du travail.

Si on produit un concept de travail différent de celui de travail salarié, celui-ci doit avoir, de par sa définition, une extension autre que le travail salarié ou même que la somme des formes historiques du travail. Il doit être une abstraction à partir du travail salarié qui nous donne la nécessité du travail salarié et des autres formes historiques du travail et nous dit pourquoi l'abolition du travail salarié est l'abolition du travail. Le concept de travail n'est une abstraction utile que si elle se distingue du travail salarié et elle s'en distingue, non pas en énonçant une quelconque caractéristique commune à toutes les formes de travail, mais seulement dans la mesure où elle nous dit qu'il ne peut y avoir de forme supérieure du travail au-delà du travail salarié, c'est-à-dire la nécessité de ces formes historiques et simultanément pourquoi le travail salarié est la mise en contradiction avec lui-même du travail (ce qu'il nous faudra définir en même temps que nous définirons le travail). En dehors de cela, cette abstraction ne se distingue pas du travail salarié et ne fait que nous donner une de ses caractéristiques comme son essence (on reviendra plus loin sur la production d'un concept général de travail, différencié du travail salarié et ne se réduisant pas à un élément commun aux diverses formes historiques du travail).

Nous nous rendrons bien compte de cet embarras à produire un concept général de travail, en suivant le compte rendu des AG de Jussieu des 10 et 23 février 1998 (« Dits et contredits à propos du travail salarié et de ses nombreux corollaires : chômage, appauvrissement, ennui… » *in le Lundi au soleil*, pp. 100-104). La nécessité de se poser la question de la différenciation entre travail et travail salarié, provenant de l'absence et de l'impossibilité de toute revendication cherchant à réformer le travail salarié, ne donne pas d'elle-même la réponse et même, nous le verrons ensuite, en tant que question posée dans les limites de la lutte des chômeurs, résulte d'une problématique (la critique du travail) masquant la réponse possible.

Au fur et à mesure que s'avance la réflexion menée au cours de ces deux AG, nous voyons poindre un concept de travail qui se définit à partir de trois notions : la « perte du contrôle de l'activité » ; la « domination » ; l'« essence de l'homme ». Sur le premier point, d'entrée, cette critique du travail considère qu'elle se distingue d'une simple critique du travail salarié, en ce qu'elle rejette comme mesure suffisante pour « se réapproprier l'existence » de s'emparer des moyens de production. Cette mesure ne peut être prise en considération que si elle s'accompagne de « l'accès à la définition de la *finalité de cette production*», à cela doit s'ajouter le bouleversement de la « manière de travailler ». Même si pour l'assemblée, il paraît difficile d'imaginer une activité débarrassée de toute con-trainte, c'est vers cela que doit tendre la critique du travail. En tant que perte du contrôle de l'activité, le travail, qui se justifie lui-même par la satisfaction de besoins, se caractérise en réalité comme une activité dirigée vers la « satisfaction de besoins artificiels », et l'« inutilité de la plupart des travaux effectués ». Le travail est alors finalement défini comme la production à caractère marchand et fétichiste en opposition à la consommation directe qui peut être soit l'appropriation directe (la réquisition) des marchandises existantes, soit l'autoproduction. Cette dernière apparaît comme plus « radicale » car, même à « prix zéro », une marchandise demeure une marchandise : « Une idée de pratique nouvelle a fleuri : celle de s'approprier un terrain dans la ville, pour le cultiver et marquer notre différence dans la conception de la production ». Le travail comme perte du contrôle de son activité s'exprime également dans le découpage de la société « en pièces, en fonctions sociales, en figures de métiers ».

Sur le second point, ce sont des mesures comme celles du « traitement social de l'exclusion », généralisant l'obligation de s'insérer, qui, par l'absurde, définissent le travail comme *domination* se distinguant du travail salarié tout en l'incluant. La définition du travail comme domination ressort du débat qui s'ensuit sur la revendication d'un revenu « dispensé de l'obligation de travailler ». Partisans et adversaires de cette revendication s'opposent alors : « La revendication peut servir de point de départ au développement de l'opposition au travail. […] Si un revenu dispensé de l'obligation de travailler était institué, qui voudrait encore travailler ? On peut dire, au contraire, que ces milliards [ceux du revenu universel, *nda*]restent cohérents avec l'économie, qu'ils participent de sa logique, et donc qu'ils ne

peuvent pas la déstabiliser » (p. 103). à ce propos, auparavant quelqu'un avait suggéré que l'AG se munisse d'une plate-forme : « Celle-ci reprendrait les propositions d'un économiste qui chiffre le coût du chômage à 1 000 milliards de francs, et qui estime que cette somme pourrait être allouée à tous, ce qui, finalement, permettrait l'expansion des activités "non-marchandes" et "associatives", dans lesquelles les chômeurs trouveraient à occuper leur temps. » Nous avons déjà développé la critique de toutes les variantes du « revenu garanti », ce qui importe ici, c'est de constater, que l'on soit pour ou contre celui-ci, la définition du travail comme domination à déstabiliser. Enfin, le travail se définit comme domination dans la mesure où, dans *cette* société, il est déjà en grande partie aboli. Ne se justifiant alors plus comme travail salarié, c'est la nature du travail comme domination qui se révèle. « Le travail, en tant qu'ensemble de personnes occupées à la production, n'est plus la base de la société, mais directement et confondues en une seule chose : la finance, la communication économique et la vitesse de circulation des marchandises. En s'accumulant, ce qui était extrait du travail lui a ravi sa place fondamentale. » Nous verrons plus loin que le thème même de la « critique du travail » présuppose que le travail ne « valorise plus le capital », cela parce qu'elle est la justification théorique d'une problématique alternative pour laquelle, comme nous l'avons vu, le capital comme contradiction en procès est une tendance réalisée (que cela soit totalement ou partiellement ne change rien). Pour l'instant ce qui nous intéresse, c'est la définition du travail en général se dégageant, comme distinction en tant que domination, de celle du travail salarié. C'est « la disparition des seules activités productrices de valeur, de choses dont l'homme peut faire usage au profit de son humanité », qui fait que, le travail n'étant plus confondu avec cette nécessité humaine, se dégage alors sa véritable nature de domination et, par voie de conséquence, de domination qui ne parvient plus à se justifier. Car là est l'essentiel : la domination est irrationnelle au regard de l'humain. La domination n'est pas la base du mode de production capitaliste, mais sa vie même en tant que procès de production. C'est la continuité du procès de production capitaliste qui est lui-même domination. La limite de la lutte des chômeurs et précaires consiste alors en la revendication de l'inessentialisation du travail comme quelque chose de positif en elle-même, à partir de laquelle on lutte contre le capital dont la domination empêcherait de transformer cette inessentialisation en alternative. La contradiction entre le prolétariat et le capital se confond avec le cours de l'accumulation du capital et non avec une domination de la classe ouvrière par le capital. Si l'on ne conçoit pas la contradiction entre le prolétariat et le capital comme le procès interne de la production capitaliste, on en fait une question de répression et d'intégration, et l'on dérive nécessairement vers une perspective humaniste à opposer au capital dont le fondement n'est plus qu'une contrainte.

C'est alors le troisième point de distinction qui se met en place. Le travail devient « économie » et s'oppose à la société. Alors que le travail salarié était reproduction des rapports sociaux (même comme exploitation et aliénation), production de marchandises satisfaisant des besoins (marchandises plus ou moins considérées comme des choses), l'« économie », dont l'activité est le travail, quant à elle, parasite la « société », n'a plus aucune justification humaine. « Un ensemble de réflexions, qui relativisent la place prépondérante de la production est apporté. Le monde n'est pas exclusivement livré aux lois de l'économie. Il n'existe plus de régulation de l'économie par elle-même, des corrections doivent lui être apportées de l'extérieur. Un monde seulement économique serait aujourd'hui anéanti. C'est le pouvoir politique et bureaucratique qui règle la marche de l'économie. Le lierre envahit l'arbre, mais il faut un arbre vivant pour porter ce lierre ; de même, le pouvoir est soumis à la nécessité de protéger la société contre l'étouffement économique, pour que l'économie puisse poursuivre sa croissance » (p. 104). L'économie serait cette sphère autonomisée de la société où le capitalisme serait devenu recherche de puissance et non plus de plus-value, où ce qui est rentable n'est pas forcément productif, où fructifie le marché de l'inutile.

En tant que moyen de domination, l'économie serait irrationnelle et devrait donc être constamment « corrigée » par le « pouvoir ». Le travail, devenu l'activité dans cette économie (ou de cette économie), se distingue donc maintenant du travail salarié. Non seulement il se distingue du travail salarié mais, parasitant la société qu'il menace de son irrationalité, il se définit comme le contraire de l'« humain » et par là même réintroduit, même si elle n'est pas toujours explicitement définie, une essence

humaine inhérente aux individus face à l'économie. On voit bien ici la différence entre le mouvement ouvrier classique, aujourd'hui révolu, et la critique du travail. Pour le premier, la dimension humaine du prolétariat est inséparable de son appartenance de classe, c'est l'humanité du travail productif, pour la seconde elle est radicalement séparée, séparation qui va jusqu'à la contradiction ; dans un cas comme dans l'autre, on ne part pas de la contradiction entre les classes du mode de production capitaliste et du fait que le prolétariat de par sa situation dans la contradiction porte le dépassement de ce mode de production, mais d'un concept posé comme théoriquement antérieur à cette contradiction dont elle ne serait qu'une manifestation : le travail. Nous reprendrons plus loin la critique de cette notion d'économie, montrant alors son origine et sa fonction ; ce qui nous importe ici c'est de montrer comment la critique du travail salarié s'est constituée, dans la lutte des chômeurs et précaires, en tant que critique du travail.

Si l'on considère les trois déterminations (on pourrait y rajouter l'activité pour un revenu) par lesquelles *la critique du travail salarié devient critique du travail*, on s'aperçoit qu'elle demeure « bel et bien » une critique du travail salarié mais que, simultanément, elle effectue une *redéfinition de celui-ci.* Cela est évident pour les deux premières pour autant que l'on ne fait pas du contrôle et de la domination des entités séparées de l'exploitation. En ce qui concerne l'humain et l'inhumain, il convient de considérer historiquement la question : ce que l'on qualifie d'inhumain « est un produit des conditions actuelles aussi bien que l'"humain" ; c'en est le côté négatif, c'est, en l'absence d'une force productive nouvelle, révolutionnaire, la rébellion contre l'ordre régnant, ordre qui est fondé sur les forces productives existantes, et contre la façon de satisfaire les besoins correspondant à cette situation. L'expression positive : "humain" correspond à un système déterminé, dominant en fonction d'un certain niveau de production, et à la façon de satisfaire les besoins que ce système implique, de même que l'expression négative : "inhumain" correspond à la tentative quotidiennement renouvelée, et suscitée par ce même niveau de production, de nier cette situation dominante et de nier aussi la façon dominante de satisfaire les besoins dans le cadre du mode de production existant. » (Marx, *l'Idéologie allemande*, Ed. sociales, p. 475). « Humain » et « inhumain » ne font pas référence à une essence humaine, mais à la contradiction entre des classes dans des rapports sociaux historiquement spécifiés. En ce qui concerne l'« humain » également, la critique du travail salarié s'autoproclame critique du travail simplement parce qu'elle ne revendique aucun aménagement à l'intérieur de cette « perte de contrôle », de cette « domination », de cette « inhumanité ».

La subsomption réelle du travail sous le capital et la distinction entre travail et travail salarié

Cette distinction entre travail salarié et travail est une différenciation qu'effectue la lutte des chômeurs et précaires, à partir de ses caractéristiques propres, à l'intérieur du travail salarié et par laquelle elle exprime ses limites. Nous poserons dans un premier temps cette différenciation comme une distinction *à l'intérieur du travail salarié*; ceci établi, nous verrons ensuite que, dans cette distinction, ce sont les limites de la lutte des chômeurs et précaires dans ce qu'elle peut avoir de plus radical (cf.chapitre 2) qui s'expriment.

Nous savons qu'avec le passage du mode de production capitaliste en subsomption réelle, la lutte de classe ne peut plus avoir pour contenu et comme finalité la libération du travail, ce que nous avons appelé *le programmatisme* au début de ce livre. Mais il est insuffisant d'affirmer cela pour ensuite dire qu'en conséquence la révolution a pour contenu l'abolition du travail sans avoir au préalable reformulé le concept de travail et défini à quel niveau d'abstraction il se situe. Dans la critique du travail, la problématique demeure programmatique (celle du mouvement ouvrier d'affirmation de la classe), car

toujours fondée sur ce travail qu'on libère ou abolit et qui est en lui-même une notion programmatique (appartenant aux cycles de luttes antérieurs). Le travail différencié du travail salarié est une distinction qu'effectue le mode de production capitaliste comme double valeur d'usage du capital variable, elle s'effectue à l'intérieur du travail salarié. La prendre comme une différenciation absolue suppose que l'on a réduit le travail salarié à un rapport de distribution, que l'on ne prend dans le rapport salarial que le premier moment de l'échange : l'achat-vente de la force de travail. Par premier moment de l'échange entre le travail et le capital, on entend le rapport réciproque de l'argent et de la puissance de travail en tant que marchandise, l'achat et la vente entre le possesseur d'argent et le possesseur de la puissance de travail. Le second moment recouvre la subsomption directe du travail sous le capital, sa consommation productive, autrement dit la transformation réelle du travail en capital dans le procès de production ou, ce qui est la même chose, la création de plus-value pour le capital.

En subsomption formelle, le travail vivant engagé dans le procès de production est amené à considérer le capital comme une unité extérieure et donc à poser sa libération qui ne tient alors qu'à la suppression du premier moment auquel semble se réduire le travail salarié. D'autant plus que, dans le procès de production, le travail n'est pas spécifié comme travail salarié producteur de plus-value par rapport à sa définition de travail producteur de valeur ; en effet, tant que domine l'extraction de plus-value sous son mode absolu, produire plus de plus-value et produire plus de valeur demeurent identiques. Le passage du capital en subsomption réelle supprime radicalement cette perspective de libération du travail dans la mesure où le travail est totalement spécifié comme travail salarié. D'une part, avec le mode relatif d'extraction de plus-value, produire plus de plus-value n'est pas forcément produire plus de valeur, d'autre part, avec ce mode relatif, l'absorption du travail vivant par le travail mort devient le fait même du procès de production. « Dès lors, le procès de production cesse d'être un procès de travail, au sens où le travail en constituerait l'unité dominante. Aux nombreux point du système mécanique, le travail n'apparaît plus que comme être conscient, sous forme de quelques travailleurs vivants. éparpillés, soumis au processus d'ensemble de la machinerie, ils ne forment plus qu'un élément du système dont l'unité ne réside pas dans les travailleurs vivants, mais dans la machinerie vivante (active) qui, par rapport à l'activité isolée et insignifiante du travail vivant, apparaît comme un organisme gigantesque. à ce stade le travail objectivé apparaît réellement dans le procès de travail, comme la puissance dominante vis-à-vis du travail vivant, alors que jusque-là, le capital n'était que la puissance formelle [premier moment de l'échange, *nda*]et s'appropriait ainsi le travail.

« Le procès de travail n'étant plus qu'un simple élément du procès de valorisation, il se réalise même du point de vue physique, une transformation de l'outil de travail en machinerie, et du travailleur en simple accessoire vivant de celle-ci ; il n'est plus qu'un moyen de son action.

« Comme nous l'avons vu, le capital tend, de toute nécessité, à augmenter les forces productives et à diminuer au maximum le travail nécessaire. Cette tendance se réalise avec le transformation de l'instrument de travail en machinerie. Au sein de celle-ci, le travail objectivé apparaît physiquement, comme la force dominante en face du travail vivant : non seulement il se l'approprie, mais encore il le domine activement dans le procès de production réel. [...] Dans la machinerie, le travail objectivé n'est pas un simple produit servant d'instrument de travail, c'est la force productive elle-même. Pour le capital, le développement du moyen de travail en machinerie n'est pas du tout fortuit, c'est la transformation historique des instruments de travail traditionnels en moyens adéquats à la forme capitaliste » (Marx, *Fondements*..., t. 2, pp. 212-213).

La possibilité de la « critique du travail » en subsomption réelle du travail sous le capital, et plus particulièrement dans ses périodes de crises et de restructuration, repose sur la nature du mode de consommation du travail vivant par le capital qui s'y développe. On connaît l'analyse de Marx dans les Manuscrits de 1844qui montre comment l'aliénation du produit signifie immédiatement l'aliénation de l'activité elle-même. Ceci apparaît en subsomption formelle dans la mesure où l'activité créatrice de richesse se concrétise dans le produit qui lui échappe. Avec les transformations du procès de travail en

subsomption réelle, transformations inhérentes au concept même de capital, l'appropriation du travail vivant devient le fait du procès de production lui-même, et l'opposition à l'exploitation, à l'aliénation, devient le refus de ce qui est l'activité immédiate du travailleur dans le procès de production. C'est l'activité même du travailleur qui s'oppose directement à lui et non plus simplement en ce qu'elle se concrétise dans un produit qui est propriété du capital. Il semble alors totalement insuffisant de critiquer le travail salarié car c'est maintenant dans le deuxième moment de l'échange que la valeur d'usage de la force de travail, le travail vivant, s'oppose au travailleur comme l'activité d'un autre, le capitaliste, et cela non plus seulement parce qu'il en est devenu propriétaire, mais par le procès de travail lui-même devenu procès du capital. à la première aliénation de la vente de la force de travail s'en serait ajoutée une seconde qui ne tiendrait pas seulement à ce que la force de travail a été vendue, et donc utilisée de façon étrangère et antagonique au travailleur avec lequel elle continue malgré tout à faire corps, mais qui serait *spécifique* à l'effectuation de l'activité elle-même. On a alors séparé les deux moments de l'échange entre le travail et le capital, dont la connexion constitue spécifiquement le travail salarié : d'un côté l'achat-vente de la force de travail qui fonderait le travail salarié, de l'autre la domination de l'activité vendue qui fonderait le travail. La vente de la force de travail semblerait insuffisante pour rendre compte de ce qui se passe maintenant dans le procès de production, ce serait oublier que le développement du capital en machinerie est inhérent au capital à partir du moment où on l'a défini comme absorption du travail vivant par le travail mort. Si donc il y a dans ce rapport possibilité de la critique et du « refus » par le travailleur de ce qui est son activité, c'est parce que celle-ci n'est que travail salarié. *C'est la totale spécification du travail comme travail salarié par le capital qui paradoxalement rend possible sa distinction d'avec le travail salarié*, mais non plus, comme en subsomption formelle, comme quelque chose que l'on peut libérer en tant qu'activité du travailleur comme sujet, mais comme quelque chose qui s'oppose directement au travailleur. Le travail salarié en subsomption réelle implique cette distinction en lui-même entre l'activité du travailleur semblant être le *travail* et les formes sociales de son effectuation se donnant comme *travail salarié*.

Concrètement, cette distinction réside dans le dédoublement de l'activité du travailleur à l'intérieur du procès de production. Dans le procès de production, le travail est une totalité, une combinaison de travaux, dont les éléments constitutifs sont étrangers les uns aux autres « si bien que le travail total n'est pas l'œuvre des différents ouvriers… », ainsi, l'unité qui anime le travail se situe en dehors de lui et il sert une volonté et une intelligence étrangères ; l'ouvrier « voit bien que son travail est son activité vitale à lui, mais elle est lui est étrangère et lui est imposée. […] Le travail ainsi que le produit ne sont plus la *propriété* du travailleur *particulier* et *isolé*. C'est la négation du travail parcellaire, car le travail est désormais *collectif ou combiné*. Toutefois, ce travail collectif ou associé, tant sous sa forme dynamique que sous la forme arrêtée et figée du produit, est posé directement comme étant différent du travail réel. C'est à la fois l'*objectivité d'autrui* (propriété étrangère), et la *subjectivité étrangère* (du capital) » (Marx, *Fondements*…, t. 1, p. 435). Le capital existe sous la forme du travail social mais indépendamment de ses éléments réels, il est le sujet du travail d'autrui. Dans le mode de production spécifiquement capitaliste, le travail apparaît comme une activité totalement étrangère à l'ouvrier, dont il est pourtant le travail, non seulement parce qu'il l'a cédé en échange d'une certaine quantité de travail matérialisé, mais aussi parce qu'il devient *différent du travail réel* qui lui-même ne peut plus se reconnaître comme travail qu'en tant que parcelle de ce travail total lequel, comme activité du capital, a le capital comme véritable sujet. En comparaison de la situation en subsomption formelle, il semblerait donc insuffisant de critiquer le travail comme travail salarié. à l'aliénation inhérente à la vente de la force de travail, semble s'être surajoutée une aliénation nouvelle, qui ne tiendrait pas seulement à cette vente et à la situation dans le procès de production qui en résulte, car n'existant pas en subsomption formelle, mais tenant à l'activité en elle-même, une aliénation plus essentielle que celle résultant de la vente de la force de travail, et constituant cette activité en travail.

La lutte des chômeurs et précaires produit cette distinction

Cette distinction du « travail » à l'intérieur du travail salarié, si elle trouve son fondement dans ce qu'est le rapport du capital en subsomption réelle, a été « activée » par les caractéristiques propres de la lutte des chômeurs et précaires. Il nous suffira de rappeler ici trois caractéristiques de cette lutte, déjà longuement abordées précédemment.

Premièrement : la lutte des chômeurs et précaires pose le capital en tant que contradiction en procès comme une tendance réalisée. Dans ce qu'elle a de plus radical, en plaçant le chômage au cœur de la définition du rapport salarial, il apparaît que la valorisation du capital sur la base du « vol du travail d'autrui » n'est déjà plus sa condition, d'autant plus que, dans la phase actuelle du mode de production capitaliste, brouillant les pistes, ce dernier a fait de cette situation, en la renversant, son mode dominant d'exploitation du travail salarié.

Deuxièmement : l'ambivalence de l'identité de chômeur formalise la critique du capital comme critique du travail. Cette dernière est la volonté d'approfondir la construction de cette identité comme pratique du renversement du rapport entre travail salarié et chômage. Nous avons, d'un côté la volonté de maintenir la spécificité de la construction de cette identité comme renversement du rapport entre travail salarié et chômage et par là-même comme remise en cause du travail salarié, cela dans un processus d'ouverture et de socialisation qui remette le chômage et la précarité au centre du rapport entre travail et capital, mais d'un autre côté, dans son échec, au cours du mouvement, cette pratique produit la critique du travail comme autodéfinition et résistance contre la redéfinition de cette identité à l'intérieur du travail salarié ; c'est une limite de cette lutte qui s'exprime alors.

Troisièmement : le seul débouché de la critique du travail qui se formalise non comme une critique interne du rapport salarial, mais comme une étape supérieure à cette critique, comme un moment particulier définissant son objet non comme interne au travail salarié, mais comme une aliénation particulière de l'activité en elle-même, en tant qu'activité concrète prise en soi, ce débouché ne peut être qu'une alternative au travail salarié. Cette alternative croit dépasser le travail salarié parce qu'elle va être une critique des caractéristiques « concrètes » du travail tel qu'il s'est distingué à l'intérieur du travail salarié (son utilité, son autonomie, la maîtrise de ses conditions). L'abolition du travail, tout comme de façon plus générale l'abolition des classes, devient une activité propre du prolétariat sur lui-même, parallèle à la caducité réalisée du capital. Il est nécessaire de développer ce point avant d'aborder la critique même de la problématique de la « critique du travail », car la base de celle-ci est avant tout pratique, la problématique de la « critique du travail » n'en étant qu'une justification idéologique nécessaire.

La critique du travail : idéologie de l'alternative

a) La critique de la valeur d'usage

« Nous ne pouvons pas attendre ni pour vivre, ni pour nous parler », ainsi s'intitule un tract-texte produit à Alès : « [...] je me contenterai donc de lancer le débat comme il a été fait à Strasbourg – à la coordination du 31 mars –. De quoi a-t-on besoin ? Pour quoi, pour qui et comment produit-on ? [...]

Perpignan lance le débat sur une alternative à la production industrielle néfaste » (*le Lundi au soleil*, p. 107). à Nantes, le 2 janvier 1998, le collectif affirme : « Nous voulons rompre avec l'illusion du "plein emploi", définitivement impossible. Il faut imposer l'activité socialement utile (au service de la collectivité) face à la rentabilité financière (pour le profit de quelques-uns). [...] Le travail ne doit plus être ni le centre, ni la condition de nos vies » (*ibid.*, p. 22). Partout, dans cette « frange » qui se mit à critiquer le travail, la question essentielle consistait à « s'interroger sur le sens de ce que l'on produit ». Le dernier mot de cette critique porte alors sur la *valeur d'usage* de la production, sur son caractère « nuisible », ce qui n'empêche pas de proclamer simultanément que les « richesses » existent pour assurer la subsistance pour toutes et tous, et que nous n'aurions qu'à les partager (*cf.* tract *La sale gueule du travail*, AG de Jussieu, fin janvier 1998). Si, au cas par cas, on peut montrer que ce caractère « nuisible » est dû à la recherche du profit comme but de la production (assimilé le plus souvent à la domination du capital financier), il n'empêche que l'on fonde le dépassement de ce mode de production non sur une contradiction interne du mode de production capitaliste (le procès de valorisation comme contradiction en procès) qui porte la négation du prolétariat, mais sur une « contradiction » d'éléments externes : le profit contre l'utilité. On transforme le dépassement du capital de « résultat » d'une contradiction interne en mouvement fondé sur une simple opposition, c'est l'alternative. On perd de vue que ce n'est que de par ce qu'il est dans le mode de production capitaliste, et en dépassant la contradiction qui le définit comme classe de ce mode de production, que le prolétariat peut être la classe produisant le communisme, l'immédiateté sociale de l'individu.

La production capitaliste n'est liée à aucune valeur d'usage particulière, elle peut être jugée aussi bien « faste » que « néfaste », et le classement dans ces catégories n'est le plus souvent qu'affaire de goût personnel, de morale ou de préjugé. C'est avec raison, dans un premier moment, que la revue *Temps critiques*, dans un texte publié dans la revue *Tic Tac*, critique cette démarche, tout en reconnaissant son importance : « Nous réaffirmons donc que le terme d'utilité doit rester plus critique que programmatique. Il permet une critique du travail existant, mais il ne nous permet pas de fixer dès maintenant les futures activités, en fonction des "besoins sociaux" qui, en l'état actuel des choses, relèvent de pures spéculations ou pire de l'idéologie du goût. Ce n'est que dans un mouvement de subversion de l'ordre existant que l'on pourra déterminer des choix en fonction des perspectives immédiates du mouvement et de l'élaboration des objectifs globaux à plus long terme. Il n'y a pas de définition absolue et a priori de l'utile et de l'inutile ». Cependant, pour *Temps critiques*, cette notion d'utilité du travail pourrait être reprise, car elle serait, à un premier niveau, « un facteur de critique du travail puisqu'elle s'oppose à ce que tout soit transformé en travail. à un deuxième niveau, elle contiendrait une dimension utopique dans la mesure où elle permet de ne pas poser la question du travail dans les termes du système (partage du travail, réduction de la durée du travail), c'est-à-dire toujours sur les bases d'un travail qui reste non critiqué et dont n'est posée ni la question du contenu, ni celle de ses formes, ni celle de sa perpétuation. » On ne peut qu'être d'accord sur le rôle utopique et positif de cette notion d'utilité et sur son aspect critique du travail existant, on ne peut qu'être d'accord également sur la tendance moralisante et ahistorique de cette critique ; cependant, là où s'arrête *Temps critiques*, c'est lorsqu'il faut passer d'une critique interne à la critique de la problématique dans laquelle une telle notion d'utilité se formalise et prend son sens : la notion d'utilité n'est pas la base d'une critique intéressante mais limitée du travail, elle est une critique du travail *et c'est là sa limite*. Cela, quelle que soit dans la lutte des chômeurs et précaires et dans cette phase de début d'un nouveau cycle de luttes, l'importance de cette notion critique.

Dans le cadre de la critique du travail, donc d'une perspective alternativiste, cette critique pose la question de la *valeur d'usage*, non en concevant le dépassement de la notion elle-même et du rapport social qu'elle représente, mais comme choix entre les valeurs d'usage. Nonobstant cette problématique du choix, le critère de l'utilité met en avant la question de la valeur d'usage en elle-même, sous l'aspect où elle serait dans chaque production, dans les particularités des objets produits, le besoin de l'autre et immédiatement le caractère social de l'individu dans sa production. C'est la situation que présente Marx dans les *Notes sur James Mill* (*in* présentation des *Manuscrits de 1844*, Éd. sociales). Dans ce texte, Marx reste dans la problématique utilitariste de l'auteur qu'il commente : la société comme rencontre d'individus cherchant

à « maximiser » leur être et leur jouissance, sans poser la société comme ce qu'ils ont déjà en commun et leur activité particulière comme présupposée par l'activité sociale générale. « Admettons que nous ayons produit en tant qu'hommes : dans sa production chacun de nous se serait doublement affirmé lui-même et aurait affirmé l'autre. J'aurais

1) objectivé dans ma production mon individualité, sa particularité, et j'aurais donc aussi bien joui, pendant mon activité, d'une manifestation vitale individuelle que connu, en contemplant l'objet, la joie individuelle de savoir que ma personnalité est une puissance objective, perceptible par les sens et en conséquence au-dessus de tout doute.

2) dans ta jouissance ou ton usage de mon produit, je jouirais directement de la conscience à la fois d'avoir satisfait dans mon travail un besoin humain et d'avoir objectivé l'essence de l'homme, donc d'avoir procuré l'objet qui lui convenait aux besoins d'un autre être humain [on est en pleine définition feuerbachienne de l'essence, *nda*].

3) d'avoir été pour toi le moyen terme entre toi-même et le genre, d'être donc connu et ressenti par toi comme un complément de ton propre être et une partie nécessaire de toi-même, donc de me savoir confirmé aussi bien dans ta pensée que dans ton amour.

4) d'avoir créé dans la manifestation individuelle de ma vie la manifestation de ta vie, d'avoir donc confirmé et réalisé directement, dans mon activité individuelle, mon essence vraie, mon essence humaine, mon essence sociale. »

La critique de l'utilité de telle ou telle marchandise, et donc de tel ou tel travail en tant que travail concret, outre qu'elle ne dépasse pas une conception utilitariste du rapport entre les individus, laisse intacte la notion même de valeur d'usage considérée comme une utilité enfouie dans les caractéristiques objectives du produit, comme le serait son poids ou sa densité.

La valeur d'usage est elle-même un rapport social, c'est l'utilité dans la division du travail. En dehors d'une économie marchande, la notion de valeur d'usage n'a plus aucun sens. Dans le capital, la valeur d'usage devient une catégorie qui n'est plus en dehors de l'économie, non parce que le capital fixerait les besoins à satisfaire, ce qui est le cas de toutes les formes sociales (la valeur d'usage est toujours une catégorie historique, définition donnée dès le troisième paragraphe du *Capital*), mais parce que dans le capital, c'est le mouvement même du capital, sa nature de valeur en procès, qui le définit tantôt comme valeur d'usage, tantôt comme valeur d'échange. La valeur d'usage n'est plus une qualité tenant à l'objet en lui-même, aux besoins qu'il satisfait, mais une qualité définie par le cycle de reproduction et d'accroissement de la valeur (cf. *Grundrisse*, Éd. sociales, t. 2, pp. 172-173). « L'argent essayait de se poser comme valeur impérissable comme valeur éternelle, en se rapportant négativement à la circulation, c'est-à-dire à l'échange effectué avec une richesse réelle, avec des marchandises périssables qui se dissolvent en jouissances éphémères. [...]. Dans le capital, c'est le caractère impérissable de la valeur qui est posé (jusqu'à un certain degré) par le fait qu'il s'incarne certes dans des marchandises périssables et prend leur aspect, mais aussi par le fait qu'il en change constamment ; troque constamment sa figure éternelle d'argent contre sa figure périssable de marchandise et inversement. [...] La nature particulière de la valeur d'usage dans laquelle la valeur existe, ou qui apparaît maintenant comme corps du capital, apparaît ici comme déterminant elle-même la forme et l'action du capital... » (*ibid.*, p. 138).

Cette reconnaissance de la valeur d'usage comme catégorie économique est cependant insuffisante. Elle nous permet de dire que la valeur d'usage n'est pas en dehors du capital comme valeur en procès mais, d'un certain point de vue, il s'agit toujours de la marchandise consommée comme valeur d'usage (le capital fixe dans le procès de production) ou ayant transmis une partie de sa valeur dans le produit comme valeur d'échange. La limite de cette approche réside en ce qu'on laisse de côté qu'avec le capital la valeur ne se perd jamais elle-même, qu'elle est valeur en procès dans les formes mêmes où la valeur d'usage dans laquelle elle s'est métamorphosée est consommée comme valeur d'usage. Dans le capital comme valeur en

procès, est posé jusque dans le procès de production (et pas seulement dans l'échange comme dans la circulation simple) qui *consomme la valeur d'usage* du capital fixe et de la force de travail, le fait que la marchandise ne se réalise en tant que valeur d'échange que dans la mesure où celui qui la possède ne se rapporte pas à elle comme à une valeur d'usage. C'est maintenant que le capital nous livre la vérité de la valeur d'usage, puisque même celui qui la consomme ne se rapporte pas à elle comme à une valeur d'usage : il n'y a de valeur d'usage que si quelqu'un ne se rapporte pas à elle comme à une valeur d'usage.

S'il est vrai que les premiers échanges ne se font pas entre les individus à l'intérieur d'une même communauté, mais là où les communautés s'arrêtent, cela a-t-il un sens de parler de la valeur d'usage du blé (pour reprendre l'exemple de Marx, *ibid.*, p. 376), comme qualités inhérentes au blé ? Autant parler de la valeur d'usage réciproque de l'homme et de la femme pour la reproduction de cette communauté. Parle-t-on de la valeur d'usage de l'air (enfin, pour l'instant, pas encore) ? Il n'y a de valeur d'usage qu'à partir du moment où il y a séparation entre l'homme et ses conditions de production, et séparation entre les individus dans le procès social de reproduction (échange). *Pour que le produit se pose comme une valeur d'usage, il faut précisément que sa production ait été séparée de son usage*, qu'entre les deux se soit introduite une médiation sociale, sinon la valeur d'usage du blé ne nous avancerait pas plus que de dire que les hommes ont besoin de manger etc., et nous perdrions une des caractéristiques essentielles de la valeur d'usage d'être une production historique. Quand Marx veut montrer le caractère absolument indépendant de la valeur d'usage par rapport à tout mode de production, il est contraint de la ramener à un pur phénomène naturel, à une détermination du produit totalement indépendante de la production humaine, de l'histoire. « Le blé, par exemple, possède la même valeur d'usage, qu'il soit cultivé par des esclaves, des serfs ou des travailleurs libres. Il ne perdrait nullement sa valeur d'usage s'il se mettait à tomber du ciel comme la neige » (*ibid.*, p. 376). Parle-t-on de la valeur d'usage de la pluie ?

La critique du travail ne peut pas aborder la critique de la notion même de valeur d'usage comme rapport social. Par nature, la critique du travail, au travers de la critique de l'utilité des activités, transforme l'abolition du travail salarié, abolition d'un rapport social, en abolition d'un type d'activité humaine dont les déterminations, en dernière instance, sont constituées par le rapport établi entre l'homme, les instruments et les matières premières (la nature). Il ne s'agit plus que d'envisager des transformations dans la combinaison de ces éléments et de les juger à l'aune de leur utilité sociale, en les considérant comme élément d'un vaste ensemble rationnel qu'est le travail social global. Actuellement « le problème est plutôt de voir (au lieu de vouloir mettre tout le monde au travail) en quoi l'activité de chacun (division du travail, division des rôles) répond à une utilité rationnelle d'ensemble. Tant qu'il y avait plein emploi, la question des finalités de la production de ce qui est réellement du travail productif était oiseuse. Aujourd'hui où 35% de jeunes de quinze à trente ans ne voient pas ce qu'ils ont à faire qui justifierait de se plier aux joies du travail, la question de l'utilité sociale de toute personne se trouve posée beaucoup plus brutalement » (*Cash*, décembre 1987).

b) La critique du travail concret

S'interroger sur « le sens de ce que l'on produit » ne peut pas fournir la base d'un programme immédiat, d'un mode de vie, on ne peut faire l'économie de la médiation qui est la critique du travail productif pour le capital, c'est l'abolition de celui-ci qui pose le problème de ce que l'on fait. Sans cette médiation théorique et surtout pratique (la révolution), le « qu'est-ce qu'on fait ? » devient un réformisme. Il ne s'agit pas de dire : « abolissons le capital, nous ferons le tri après ». Il s'agit de comprendre que ce n'est qu'à partir des contradictions du rapport d'exploitation, de la définition du travail productif dans le mode de production capitaliste, et du dépassement à partir d'elles-mêmes de ces contradictions, que se pose la question de l'« utilité », ou plutôt qu'elle disparaît. La question du « sens de ce que l'on produit » cherche à opposer, à distinguer, à l'intérieur du travail concret, des types de travaux utiles et des types de travaux inutiles ou même nuisibles. D'abord il faut considérer qu'au niveau

du travail concret, la distinction est impossible à établir, tout comme celle entre « faux » et « vrais » besoins ; tout cela renvoie à une anthropologie idéaliste impossible, à une définition de la nature humaine. Ce n'est pas d'une classification des travaux concrets qu'il faut partir, ni même de la critique de tous les modes *d'effectuation* du travail dans n'importe quel procès de production, mais du travail productif pour le capital, du travail en ce qu'il est productif de valeur et de plus-value, c'est-à-dire du travail abstrait. Quelle que soit la sphère productive dans laquelle il s'applique, c'est le travail abstrait qui est, si l'on veut, « nuisible ». C'est parce que le travail en tant que travail concret n'a d'existence que s'il valorise, comme travail abstrait, le capital, que tous les travaux concrets sont définis, dans les modalités particulières de leur effectuation. Ce n'est qu'à partir du moment où l'on critique le travail comme travail abstrait, en tant que producteur de valeur et de plus-value, que l'on accède à ce qu'il y a de fondamental dans ce qu'ouvre l'abolition du travail salarié : la fin de la séparation d'avec la communauté, l'immédiateté sociale de l'individu et donc la disparition même de la question de l'utilité. Se pose-t-on la question de l'utilité de la manifestation de soi ?

En outre, ce n'est qu'à partir de la critique du travail comme travail abstrait, que l'on peut, non pas critiquer tel ou tel travail concret, mais la notion même et la réalité sociale du *travail concret comme catégorie du mode de production capitaliste*,comme nous l'avons fait précédemment pour la valeur d'usage.Si, dès le premier moment de l'échange entre capital et travail, prolétaires et capitalistes ne se font pas face en tant que simples échangistes mais en tant que classes, c'est que le travail est la seule valeur d'usage qui puisse faire face au capital et cela en tant que puissance abstraite de travail. Dans le mode de production capitaliste, le travail concret n'est qu'une catégorie dérivée de la division manufacturière et sociale du travail. En tant qu'activité concrète, le travail est nécessairement, dans le mode de production capitaliste, activité individuelle et isolée pour le travailleur, car en tant qu'activité collective et unifiée, il est activité du capital (cf.la théorie de la coopération dans le livre I du *Capital*). Comme personnes indépendantes les ouvriers sont des individus isolés qui entrent en rapport avec le même capital mais non entre eux. Leur coopération ne commence que dans le procès de travail ; mais là ils ont déjà cessé de s'appartenir. « En fait l'unité dans la coopération, la combinaison dans la division du travail, l'emploi pour la production des forces naturelles et de la science, au même titre que les produits du travail eux mêmes [...] leur font face comme fonction du capital et par suite, du capitaliste. Les formes sociales de leur propre travail ou les formes de leur propre travail social sont des rapports formés tout à fait indépendamment des travailleurs pris individuellement ; subsumés sous le capital, les travailleurs deviennent les éléments de ces formations sociales, mais ces formations sociales ne leur appartiennent pas » (Marx, *Théories sur la plus-value*, Éd. sociales, t. 1, p. 458).

En tant que porteur et agent d'un travail concret, le travailleur est nécessairement travailleur individuel et isolé, il est l'autre face de la coopération objectivée dans le capital où se réalise le travail comme travail abstrait. Dans une « société » communiste, une activité qui intégrerait en elle-même, immédiatement, toutes ses détermination d'activités sociales, ne serait pas plus une activité abstraite que concrète, pas plus individuelle que sociale. Travail concret - travail abstrait, n'existent que l'un par l'autre, c'est-à-dire dans un travail qui a une double nature. Si le travailleur est considéré comme agent d'un travail concret, cela signifie nécessairement que, de façon simultanée, on pose son unité avec les autres travailleurs comme étrangère, comme se concrétisant, s'objectivant dans le capital. *Le travail concret n'est qu'une détermination sociale de la division du travail, et un attribut du travailleur en tant que travailleur isolé, face à ce que le capital concentre comme force collective du travail*. Le travailleur, comme agent d'un travail concret spécifique dans la division du travail manufacturière ou sociale, et l'objectivation des forces sociales du travail dans le capital sont les deux faces d'un même rapport : la subsomption du travail sous le capital. Le travail concret n'existe dans le mode de production capitaliste que comme détermination de la division du travail, face à l'objectivation des forces sociales du travail dans le capital.

Il n'y a pas d'alternative possible sur la base du travail concret à partir de la modification de ses déterminations d'effectuation. Tant qu'il s'agit de modifier ces déterminations on considère l'activité humaine comme travail concret et par là-même, on présuppose l'existence du travail abstrait comme son

faire valoir social. La fameuse « appropriation de nos vies » se réduit alors à un aménagement de ce qui existe (non critiquable en soi, mais on est sorti de la question). Au détour d'une discussion, mais sans en tirer les conséquences qui remettraient en cause toute sa démarche et sa raison même d'exister, l'« AG de Jussieu » se rend compte de l'impuissance dans laquelle l'enferme sa problématique alternativiste : « On parle souvent d'abolition du travail, de réappropriation de nos vies et d'une activité humaine à réinventer, mais on oublie un détail : si nous sommes d'accord pour dire que le travail est un rapport social médiatisé par le profit et que donc l'abolir signifie bouleverser toute la société, il faut bien réaliser qu'il y a un appareil d'État qui défend par la violence les conditions existantes. Parler de transformation des rapports sociaux (un « emploi différent de la vie ») sans poser la question de l'État signifie séparer un projet possible des conditions concrètes de sa réalisation – voire contribuer à aménager ce qui existe. [...] Sans abattre l'État (au sens strict de gouvernement, magistrature, police, armée etc.) et sans exproprier le capital (en détruisant ce qui est nuisible et en transformant ce qui est transformable), aucun changement réel n'est possible. » Ce à quoi l'Assemblée, menacée dans son existence même, répond : « Nous ne pensons pas que cette citation ("... aménager ce qui existe") ait quelque chose à voir avec ce que nous avons entrepris. Parmi nous, personne n'ignore que derrière le travail on trouve l'appareil d'État et si nous ne posons pas la question dans ces termes c'est parce que chacun sait bien que dans un affrontement direct nous n'aurions même pas le temps de dire : *ouf*! En fait notre angle d'attaque est déterminé par les faiblesses de l'organisation sociale. Le pouvoir pour posséder une "légitimité" est tenu d'assurer aux individus qui composent la société, les moyens de mener une vie "décente" et, aujourd'hui, il n'en est plus du tout capable. Du coup il ne peut pas se permettre de réprimer ouvertement ceux qui disent que cette situation ne va pas de soi. Nous évoluons dans l'espace créé par cette ambiguïté de l'État. [...] D'autant que notre dynamique nous porte à une situation de double pouvoir et non à une confrontation, et surtout pas au leurre d'une confrontation avec le cœur de l'État. [...] La volonté de nous réapproprier nos vies est pour l'heure le maximum que nous puissions affirmer » (AG de Jussieu *in le Lundi au soleil*, pp. 121-122). Tout en affirmant que l'on ne fait en fin de compte qu'aménager ce qui existe, que l'on oppose la réalité de l'État à son propre discours sur lui-même (la démarche de tout réformisme), la perspective de l'alternative, affirmée *in fine*, permet de réintroduire le dépassement du capital et de l'inclure dans ce « réformisme ». Il ne s'agit plus de poser son action comme terme d'une contradiction, mais comme une positivité se développant face à une autre positivité. Nous nous « réapproprions nos vies » dans les interstices de l'organisation sociale dominante, sur la base de ses lignes de faiblesses. La perspective de la critique du travail, confrontée à son impuissance, est contrainte de faire le saut de l'alternativisme (et du réformisme). Elle nous rejoue la pièce du « double pouvoir », sous forme de farce : le « double pouvoir n'est pas confrontation ».

c) La critique du travail est une critique formelle du travail salarié, sa naturalisation

Partant du travail salarié, *la critique du travail fait « glisser »la critique du travail salarié de la critique d'un rapport social à une critique naturaliste de l'activité humaine*.Dans une *Esquisse de l'assemblée de Jussieu*, publiée dans *Courant alternatif*(avril 1998), un participant à cette assemblée expose ainsi ce glissement : « Qu'est-ce que le travail ? Qu'est-ce que le chômage ? Le travail est un rapport social d'exploitation, un moyen de contrôle social et de production souvent vaine, voire nuisible. Il est soumis à la hiérarchie, au contrôle et à la recherche de profit. En effet, la finalité de l'économie n'est pas la recherche de satisfactions des besoins réels et d'une répartition égalitaire, mais la recherche de profit, c'est-à-dire d'argent, c'est-à-dire de pouvoir de domination. Ces débats ont permis de discuter de questions comme le totalitarisme de la marchandise et de l'argent, l'inutilité sociale (la vacuité) du système productif, les rapports à l'État. » De façon évidente, le travail est ici le travail salarié, l'appellation de l'un par l'autre permet de donner comme contenu au rapport social d'exploitation la vacuité de l'activité, la répartition

inégalitaire, la domination et la hiérarchie. L'« argent » ramène le profit à la répartition, et l'exploitation à l'impossibilité de « satisfaire les besoins réels ». La critique du travail a dissout le rapport d'exploitation, proclamé pourtant comme la définition même du travail, et les contradictions de classes qu'il définit, en une opposition entre la recherche du profit (répartition inégalitaire) et les besoins réels. Le rapport social d'exploitation n'est plus saisi comme contradictoire en lui-même, mais contradictoire, parce qu'il est travail, à une véritable activité humaine. Le rapport social d'exploitation est devenu lui-même quelque chose de formel, un type d'activité : hiérarchie, contrôle, domination, une certaine finalité de la production (inutile, néfaste), une répartition du produit inégalitaire.

Nous verrons plus loin que, dans cette problématique de la critique du travail, on dépasse rarement le niveau de l'argent et de la marchandise, c'est la contrepartie de l'opposition établie par la critique du travail entre « les besoins de la vie humaine » et « une production falsifiée qui ne répond plus qu'à des besoins factices » (tract *AG de Jussieu*, distribué à la manifestation du 7 mars 1998). Mais cette opposition est fondamentalement le résultat de la transformation qu'opère la critique du travail sur la critique du travail salarié et sur sa définition. Ce travail n'est « jamais au demeurant qu'un emploi dont la finalité s'apparente dans la plupart des cas à une occupation au moindre coût. Il suffit de constater la place prépondérante des activités de gestion et de contrôle dans le processus de production. En bref, il apparaîtra que la fonction dernière du travail est de nature policière, c'est-à-dire procède du maintien de l'ordre social et pourrait se résumer par cette formule : « Comment occuper les hommes quand pour l'essentiel ils n'ont plus d'autre utilité que celle de consommer. [...] Une des premières réussites du mouvement serait de souligner le caractère mortifère des produits du travail dans cette société » (*ibid.*). Le travail salarié, *devenu travail*, n'est plus critiqué que sur ses finalités, c'est-à-dire sur les valeurs d'usage qui en résultent, sur ses modalités d'exécution. Cela dans la mesure où en lui-même a été éliminé ce qui pouvait en faire un rapport social d'exploitation : les hommes ne sont plus là que comme consommateurs, surveillants, gestionnaires. Au lieu de voir là le cours même du capital comme contradiction en procès et contradiction de classes, on voit là un État réalisé. La contradiction ne se situe plus, à l'intérieur d'un mode de production, entre des classes mais entre deux types d'activités, deux façons de produire, deux familles de valeurs d'usage, parce que le mode de production capitaliste est déjà considéré comme n'existant plus que comme domination.

La véritable alternative, déclare le tract, « n'oppose pas le travail salarié au chômage, mais une activité libre et créatrice – qui reste à être collectivement inventée – au travail aliéné. » Quand la critique du travail salarié devient critique du travail (même si le premier terme continue à être employé), ce qui disparaît c'est que cette « activité libre et créatrice » n'est pas l'autre branche d'une alternative dont la première serait le travail aliéné, mais qu'elle naît du dépassement des contradictions du travail aliéné, c'est-à-dire aujourd'hui du travail salarié. Comme toujours, c'est dans la compréhension du cours immédiat de la lutte de classe, des luttes quotidiennes, que l'on peut juger de la véritable nature d'une position théorique. *Dans la critique du travail on oppose au travail aliéné, l'« activité libre » comme l'autre branche d'une alternative : le prolétariat ne verrait pas qu'il faut qu'il fasse autre chose que ce qu'il fait...* Ce qui n'est plus maîtrisé c'est le rapport entre les luttes dans le cadre du travail aliéné et leur dépassement, comment l'« activité libre » est le dépassement produit de la contradiction entre le prolétariat et le capital dont font partie ces luttes quotidiennes, de par la situation du prolétariat dans cette contradiction et de par son cours historique, et non de par une sorte de choixdont les termes existeraient face-à-face. Pour saisir cela il ne faut pas avoir rangé l'exploitation au magasin des antiquités.

La « critique du travail » est une *idéologie élaborée* de la pratique alternative, elle n'est pas le fondement de cette pratique mais sa justification, et son mode d'appréhension de la réalité. La « richesse », quant à elle, n'est critiquée que sous sa forme matérielle, que l'on jugera selon sa plus ou moins grande « utilité ». Cette « richesse » en tant que rapport social, marchandise-capital, s'est évanouie. Malgré les apparences, tous les rapports de production ont été acceptés. On est resté en fait dans le cadre de cette société et l'on a agi pour une répartition plus équitable, plus juste. Quand on ne s'attaque qu'à la distribution dans son acception la plus banale, on fait par là-même de la production une abstraction

creuse, c'est-à-dire une vérité éternelle, l'histoire et les classes sociales ne relevant que de la plus ou moins grande quantité de produits que des catégories d'individus retirent de la distribution. C'est la division de la société en classes qui a disparu.

Dans son isolement et à cause de ses caractéristiques mêmes, le mouvement des chômeurs a vu transformer ce qu'il y avait de plus radical en lui, l'expression de la caducité du rapport salarial en tant que procès contradictoire dans le mode de production capitaliste, en une *nature* du mouvement lui-même, une nature intrinsèque à ses acteurs. Ainsi la démarche alternative et son idéologie, la critique du travail, se sont fixées comme limites de cette lutte. Ce mouvement devenait en lui-même la caducité du rapport salarial, cette caducité n'était plus un *rapport* au capital comme chômeurs et précaires, mais les chômeurs et précaires en étaient la réalisation immédiate personnifiée, ils étaient *en eux-mêmes le travail salarié caduc*, cela devenait une position sociale, un mode de vie. La promotion alternative de travaux concrets, et la critique du travail dans le mode de production capitaliste comme travaux concrets « mauvais » produisant des choses inutiles et nuisibles, reposent sur la considération du travailleur social comme réalisé, cette réalisation devenant à son tour la justification de cette critique concrète du travail et de la promotion d'alternatives. Il n'y a que du point de vue du travail concret que l'on peut considérer, quels que soient les rapports sociaux, l'ensemble des activités comme formant une totalité sociale de travaux productifs. Le travail a transformé le travail salarié, dont il était une simple distinction interne, en une activité humaine naturalisée. Il a transformé le rapport social dont il est issu, le travail salarié, en une collection de déterminations *formelles* de l'activité : aux ordres, inutile, néfaste, soumise à la hiérarchie, dont on ne maîtrise pas la finalité. Devenu collection de déterminations de l'activité, le rapport social du travail salarié pourrait dès maintenant être subverti par la simple modification (remplacement par d'autres) de ces déterminations.

À partir du moment où l'on a transformé la critique du travail salarié en critique du travail, celle-ci redéfinit selon ses propres déterminations (elles sont, en réalité, le résultat de ce que le « travail » a été produit comme une distinction interne du travail salarié : domination, travail concret, valeur d'usage etc.) le rapport social qu'est le travail salarié ; il ne s'agit plus que d'une modalité empirique de l'activité humaine même si l'on répète sans arrêt « rapport social ». C'est précisément ce rapport social que l'on a transformé en collection de types d'activités, on peut ensuite répéter l'expression « rapport social » tant que l'on veut, cela ne change rien. Ensuite, il n'y a plus qu'à construire le « double pouvoir » de l'alternative au capitalisme ici et maintenant. à ce moment-là, le fin mot de l'affaire revient aux « éleveurs de chèvres » : « Il importe à ceux qui veulent un monde autrede cultiver leurs sens et de prendre le temps de cette culture, de faire de leurs mains, de penser et d'envisager, de projeter. Il leur importe de travailler, de ne faire que ce qui pourrait construire un monde autre débarrassé de ses prothèses technologiques non seulement en pensée mais aussi en production puisque produire est indispensable à l'homme pensant. Cette conception du travail productif à l'échelle du producteur-consommateur est la seule construction de vie dans cette époque. [...] La réappropriation du monde par les dépossédés appelle une renaissance : renaissance dans la pratique à travers l'artisanat et l'agriculture qui sont les valeurs incompressibles de la production humaine » (*le Lundi au soleil*, p. 112). Il est à relever qu'à ce moment-là le critère de participation à l'AG (ne pas revendiquer un rôle social, le défendre, se définir et agir sur la base de ce rôle) est suspendu : l'agriculteur-artisan peut s'exprimer en tant que tel, tout comme René Riesel (le destructeur de maïs transgénique) aurait pu se présenter comme producteur de « bon » maïs. Que l'un et l'autre soient embarqués dans la petite production marchande n'a aucune importance, l'important c'est que leur travail concret, leur travail, soit « correct ».

La critique du travail se considère comme déjà en dehors du mode de production capitaliste, face à lui comme face à une domination dont on peut dégager, en le remodelant comme « activité humaine », le travail concret dont le sujet est le travailleur collectif considéré comme travailleur social réalisé. La transformation de la critique du travail salarié en critique du travail, et la redéfinition conséquente du travail salarié à partir de ce travail qui n'est pourtant qu'une distinction en lui-même du travail salarié, n'est pas un simple procès idéologique.*On a vu que ce contenu était inclus dans les caractéristiques de la lutte des chômeurs et précaires, qu'il était la façon dont celle-ci pouvait se concevoir, se comprendre elle-même et épuiser toutes ses possibilités, devenir, par ce contenu, la remise en cause du rapport salarial et sa propre limite*. De façon générale, dans ce cycle de luttes c'est l'absence de confirmation d'une identité

prolétarienne, la disparition du « vieux mouvement ouvrier », qui font que le dépassement du capital ne peut plus s'appréhender comme la montée en puissance de la classe à l'intérieur du mode de production capitaliste. Cette situation d'où peut être produite la révolution comporte sa propre limite inhérente : si le dépassement de la société existante n'est plus donné dans la montée en puissance de la classe ouvrière, il devient le dégagement par rapport à cette société, le « double pouvoir », l'alternative. La lutte se donne pour la révolution et même parfois pour la construction d'une nouvelle société. La « critique du travail » se considère comme déjà, ou potentiellement, en dehors du mode de production capitaliste, parce qu'en tant que « critique du travail » elle a déjà présupposé, dans l'accumulation du capital, l'exploitation du travail comme dépassée. La pratique de l'abolition des classes et du travail est considérée comme une activité propre du prolétariat, une activité sur soi-même, *parallèle* à la caducité réalisée du travail productif et de l'exploitation.

Division 2 : De la critique du travail au contenu du communisme

Le travail salarié en subsomption réelle implique cette distinction en lui-même entre l'activité du travailleur semblant être le « travail » et les formes sociales de son effectuation (actualisation) se donnant comme travail salarié. La distinction interne au travail salarié se présente alors comme distinction entre travail et travail salarié, et la critique de la société capitaliste comme critique de *l'économie* suit la même pente que la critique du travail salarié qui se donne comme critique du travail, elle entérine l'objectivité de cette société comme un absolu face à la subjectivité individuelle, l'homme, et, dans le même mouvement, la naturalise. La production de « nouveaux rapports sociaux » se présente alors, en tant que dépassement de l'économie, comme réappropriation de la richesse objective, comme *utilité* de l'activité etc., comme la simple opposition entre une objectivité indépendante en tant que telle et un sujet à la fois sans objet et plein de déterminations existentielles cherchant à maîtriser ses conditions d'existence. Les classes ont disparu.

L'« économie » : limite générale de la critique du travail

Nous avons vu que la critique du travail est *en tant que telle* limitée, de par l'objet qu'elle se définit, et qu'elle exprimait dans cette mesure même les limites de la lutte des chômeurs et précaires.

La critique du travail pris comme point de départ, comme objet de réflexion, naturalise l'activité productive, pose comme fondement de la société « l'échange substantiel entre l'homme et la nature » et produit un concept censé rendre compte de cet échange *en société: l'économie*. Ce domaine économique imposerait ses lois au reste de la reproduction sociale, allant même jusqu'à la compromettre.

La métaphore, souvent rencontrée dans les critiques du travail et de l'économie comme domaine particulier, de l'« économie-lierre » enlaçant et menaçant l'arbre vivant de la société (ce qui nécessite pour le « pouvoir » de maintenir en vie et de « protéger » cette société pour que le lierre continue à prospérer), non seulement est stupide de par la séparation qu'elle introduit, mais encore fausse : le lierre se développe très bien sur les arbres morts et même sur les piquets et les murs. Ce dont l'économie aurait besoin, ce serait simplement d'un support, d'où la nécessité de garder en vie la société, non parce qu'elle est en tant que société capitaliste ce qui fait qu'il puisse y avoir autonomisation d'une économie, mais simplement pour être le « piquet », l'économie n'aurait besoin que d'un support.

L'économie n'est que la façon dont se donne la reproduction du capital dans son autoprésupposition. Le principal résultat de la production capitaliste n'est pas la production d'objets, ni même de marchandises, ni même de plus-value ou de profit, mais la reproduction de classes contradictoires. L'économie comme domaine particulier de la production n'est qu'une « apparence ». C'est dans le point de départ, la critique du travail, que réside l'« erreur », c'est ce point de départ qui induit cette vision de la société comme empilement d'assiettes : économie, société, pouvoir, politique, bureaucratie etc. Une fois naturalisée, la production est bien incapable de rendre compte des contradictions sociales, il faut alors lui adjoindre la notion de « domination ». Cela aboutit à poser d'un côté la production (l'économie), et de l'autre la reproduction des classes (la domination). Ensuite, bien sûr, sont aménagées toutes sortes de passerelles qui ne sont jamais plus que des instruments de domination. D'un côté la production, et surtout la distribution et l'échange (l'économie), de l'autre la société, c'est à quoi aboutit la critique du travail, car elle n'est qu'une critique de l'autonomisation comme économie de la reproduction des rapports sociaux capitalistes qui aurait pris au pied de la lettre cette autonomisation. Elle se veut la critique de cette autonomisation sans l'avoir comprise comme autonomisation de la reproduction du capital comme rapport social. La critique du travail perd alors la reproduction de la société qu'il lui faut ensuite retrouver en empilant sur l'économie les autres catégories autonomisées de cette société. Ayant perdu la société comme totalité, elle la reproduit comme domination. Mais qu'est-ce que l'économie, à la fois comme apparence et comme réalité ? C'est la réponse à cette question qui permet de comprendre pourquoi les diverses déterminations de la critique du travail, qui se synthétisent dans la critique de l'économie, peuvent être à la fois la critique d'une apparence autonomisée de la reproduction des rapports sociaux capitalistes, et la critique d'une réalité. Ce qui permet à la critique de l'économie d'approcher, bien que dans les termes de l'« apparence », le dépassement de cette société.

C'est parce qu'à l'issue de chaque cycle productif toutes les conditions de la reproduction apparaissent du côté du capital, dans la reproduction du face-à-face du capital en soi et de la force de travail, que ces conditions de la reproduction de l'ensemble du rapport prennent la forme de l'économie et que la reproduction de la société se formule comme lois économiques. La critique de l'objectivisme et la critique de l'économie vont de pair. L'économie est le rapport entre l'objectivation des conditions de la production face au travail et le travail dans sa subjectivité, c'est-à-dire séparé de toutes ses conditions. C'est le capital comme rapport social (incluant les propres forces sociales du travail) qui, se présupposant, se présente comme objet face au travail.

« Chaque présupposé du procès de production social est en même temps son résultat, et chacun de ses résultats apparaît en même temps comme présupposé. Tous les rapports de production, au sein desquels le procès se déroule, sont donc aussi bien ses produits que ses conditions. Dans sa forme ultime [capital financier, *nda*] – plus nous considérons sa forme dans sa manifestation phénoménale effective – le procès se fige de plus en plus, si bien que ces conditions apparaissent comme le déterminant tout en étant indépendantes, et que les propres rapports des agents qui concourent au procès leur apparaissent comme des conditions objectives, comme des puissances objectives, comme les déterminations des choses, d'autant plus que dans le procès capitaliste chaque élément, fût-ce le plus simple, comme par ex. la marchandise, est déjà une inversion qui fait apparaître déjà des rapports entre personnes comme propriétés de choses et comme des rapports des personnes aux propriétés sociales de ces choses » (Marx, *Théories sur la plus-value*, Éd. sociales, t. 3, p. 597).

« C'est donc la reproduction constante des mêmes rapports – rapport conditionnant la production capitaliste – qui les fait apparaître non seulement comme formes sociales et résultats de ce procès, mais en même temps comme ses *présuppositions* permanentes. Or elles ne le sont qu'en tant que présuppositions sans cesse *posées*, créées, *produites* par lui-même. Mais cette reproduction n'est pas consciente et n'apparaît au contraire que dans l'existence constante de ces rapports en tant que *présuppositions* et *conditions* dominant le procès de production. Ainsi, par ex., ce sont les éléments résultant de la décomposition de la valeur de la marchandise qui deviennent ses parties *constitutives*, qui s'affrontent comme parties autonomes et, par conséquent, également comme des parties autonomes vis-à-

vis de leur *unité* qui apparaît au contraire comme leur *combinaison*. Le bourgeois voit que le produit devient constamment condition de production. Mais il ne voit pas que les rapports de production eux-mêmes, les formes sociales dans lesquels il produit et qui lui apparaissent comme des rapports donnés, naturels, sont le produit constant – et uniquement pour cette raison la présupposition constante – de ce mode de production spécifiquement social. Non seulement les différents rapports, les différents moments deviennent autonomes et adoptent des modes d'existence étrangers les uns aux autres et apparemment indépendants les uns des autres, mais encore ils se présentent comme propriétés immédiates de choses ; ils prennent une forme réifiée.

« Ainsi les agents de la production capitaliste vivent-ils dans un monde magique et leurs propres relations leur apparaissent comme propriétés des choses, des éléments matériels de la production. Or c'est sous les formes ultimes, les plus médiatisées – sous des formes où à la fois la médiation non seulement est devenue invisible, mais où s'exprime leur contraire direct – que les figures du capital apparaissent comme les agents réels et les supports immédiats de la production. Le capital porteur d'intérêts personnifié par le capitaliste financier, le capital industriel dans le capitaliste industriel, le capital donnant une rente dans le propriétaire foncier en tant que propriétaire de la terre, et enfin le travail dans le travailleur salarié. C'est sous ces figures fixes, incarnées en des personnalités indépendantes qui, en même temps, apparaissent comme simples représentants de choses personnifiées, qu'ils entrent en concurrence et s'engagent dans le procès de production réel. La concurrence présuppose cette extériorisation. Ce sont les formes qui existent conformément à sa nature, conformément à l'histoire de sa nature et dans son apparence à la surface, elle n'est elle-même rien d'autre que le mouvement de ce monde à l'envers. Dans la mesure où dans ce mouvement les connexions s'imposent elles apparaissent comme une loi mystérieuse » (Marx, *ibid.*, p. 604).

Ce n'est qu'avec le mode de production capitaliste que l'on peut dire qu'il y a constitution sous le nom d'économie d'un ensemble d'activités sociales (production, distribution, échanges, consommation), à la fois spécifiques, et dans leur spécificité définissant la totalité de la reproduction des rapports sociaux comme rapports économiques. Il n'y a donc économie qu'avec la séparation complète du travail et de ses conditions, c'est-à-dire constitution d'une objectivité des conditions du travail comme totalité face à la subjectivité du travail. L'économie est elle-même une production historique, se définissant à l'intérieur d'un mode de production déterminé, à la fois comme science particulière, ce qui est évident historiquement, mais surtout comme réalité. Production, distribution, échanges, consommation, deviennent des activités particulières spécifiques en ce qu'elles deviennent les lois de reproduction des conditions objectives du travail, face au travail, face à sa subjectivité comme travailleur isolé, séparé de ses conditions et dont la reproduction apparaît comme le fait d'une nécessité extérieure et réellement comme l'action d'une volonté étrangère (le capitaliste).

Il n'y a constitution de l'économie comme réalité et dynamique de la reproduction des rapports sociaux que dans la séparation totale du travail et de ses conditions objectives et la dissolution de l'appartenance à une communauté comme présupposition du travail de l'individu qui, membre d'une communauté, travaillait comme tel. L'économie est corollaire du travailleur dans sa nudité en tant que simple travailleur, ce qui est un produit historique. Il n'y a de réalité économique qu'avec le mode de production capitaliste. L'économie est alors un ensemble de conditions objectives régissant l'accroissement de la richesse sous forme de capital, ensemble de lois régissant le processus de la valeur se valorisant, de la valeur en procès. En tant que tel (cet ensemble), *l'économie est une réalité et l'objectivité de ses lois également*... C'est le monde réifié dans lequel nous évoluons quotidiennement, tel que Marx le produit dans les deux citations précédentes.

Cependant, cette objectivité est elle-même non pas le résultat ou la cause, mais *un moment de la reproduction du rapport social capitaliste*.Le principal résultat du procès de production ce n'est ni la valeur, ni même la plus-value, mais la reproduction du face-à-face entre le prolétariat et le capital. C'est le rapport du capital, en ce qu'il est séparation du travail et de ses conditions, en ce qu'il est exploitation, c'est-à-dire

rapport entre des classes, qui détermine sa reproduction comme régie par des lois objectives, elles-mêmes exprimant le fonctionnement du monde réifié. Dans l'exploitation, les conditions de la reproduction du rapport apparaissent toujours comme volonté étrangère au travail, comme nécessité inscrite dans l'existence du capital, comme chose, comme capital en soi face au travail et comme nécessité de son accumulation. Si l'on construit le noyau économique de la reproduction du rapport entre prolétariat et capital dans son objectivité en tant que moment du rapport entre les classes, c'est une totalité que l'on construit et non un rapport de cause à effet dans lequel le rapport de classes entraîne l'objectivité économique ou l'inverse.

Quand la nécessité de l'accroissement de la richesse devient la base et le contenu des rapports sociaux et le principe d'organisation de la société, la société devient le résultat de contraintes économiques. Sans cette autonomisation et cette réification des catégories du capital par rapport à la société dont elles deviennent la présupposition, il ne peut y avoir d'économie, c'est pour cela qu'il n'y a pas d'économie dans les modes de production précapitalistes (ce qui ne signifie pas que l'on ne puisse pas les étudier, les « interroger » économiquement). Le mode de production capitaliste implique donc d'une part la constitution de l'économie et d'autre part (l'un ne va pas sans l'autre) son autonomisation en un monde objectif, régi par ses propres lois.

En critiquant et en s'opposant au mode de production capitaliste comme économie, la critique du travail s'oppose à une « apparence » non critiquée de ce mode de production, mais cette apparence est simultanément une réalité quotidienne de celui-ci, c'est pour cela que cette « erreur » peut être « un moment du vrai ».

La lutte de classe du prolétariat, comme ayant pour contenu et projet la montée en puissance de la classe à l'intérieur du mode de production capitaliste et son affirmation en tant que classe dominante, s'est effondrée. La disparition, dans le cours de la restructuration qui a accompagné comme lutte des classes cet effondrement, de toute identité ouvrière, confirmée dans la reproduction du capital (comme cela était le cas dans le cycle de luttes précédent), a produit comme une des limites actuelles des luttes de classe la disparition de leur propre compréhension et prise en charge d'elles-mêmes *précisément en tant que contradiction entre des classes*, particularisation de la même totalité contradictoire et produisant son dépassement comme procès d'une contradiction interne définissant ses termes : l'exploitation. Ce qui signifie que les conditions de sa reproduction apparaîssent face à l'individu comme des conditions toutes faites et « naturelles », comme un simple moyen de réalisation de ses buts singuliers (ou obstacles à ceux-ci), comme une nécessité extérieure à sa propre définition : d'une part l'individu isolé et sa réunion avec d'autres sur la base d'intérêts communs, d'autre part la reproduction de la société comme moyens ou obstacles, comme économie (celle-ci posée corollairement à l'individu isolé essentiellement aux niveaux de l'échange, de la marchandise, de l'argent, de la distribution, de la consommation). Cependant cette limite est aussi, à sa façon, une « désobjectivation » de la lutte de classes, en ce qu'elle pose l'abolition du capital non comme le résultat de ses contradictions objectives dont le prolétariat vient opportunément profiter, mais comme activité humaine produisant ses propres conditions et se posant elle-même comme sa condition première, même si cela s'effectue en opposant l'individu à l'objectivité ou à la nécessité de l'économie, donc en conservant cette dernière comme l'envers nécessaire de la subjectivité.

Ce qui, même dans cette perspective, est reproduit dans les termes de la critique du travail, c'est la liaison entre l'abolition du capital et le « règne de la liberté », cela autrement que de façon proclamatoire (l'abolition du capital étant *ipso facto* le « paradis sur terre », c'est bien connu), ou sur le mode exclusif : puisque l'un est la nécessité, l'autre ne peut être que la liberté. La médiation qui fait de l'abolition du capital le « règne de la liberté », c'est l'abolition de l'économie dans l'abolition du capital. Ce qui est le dépassement produit de l'exploitation, c'est-à-dire d'une contradiction entre des classes, est devenu, dans la critique du travail, celui de l'opposition entre des individus et leurs conditions objectives se dressant face à eux et qu'ils doivent se réapproprier, ce qui est le fondement de la problématique alternative. La véritable critique de l'économie part du fait que de façon essentielle le mode de production capitaliste se

constitue comme exploitation, comme contradiction entre le prolétariat et le capital, comme lutte de classes dont l'économie est un moment constitutif. Le mode de production capitaliste est unité et totalité dans le rapport entre la valeur comme capital et la seule valeur d'usage qui puisse lui faire face : le travail vivant. En cela les classes sont la particularisation nécessaire de cette totalité et leur contradiction en est le mouvement. Il en résulte la critique de l'économie non comme un rejet de celle-ci en tant que non existante ou comme condamnation, mais comme interrogation sur son contenu, son origine, ses conditions d'existence et par voie de conséquence sur son dépassement. La critique du concept d'économie, qui intègre dans le concept ses propres conditions d'existence, évite précisément de poser son dépassement comme une opposition à l'économie, cela du fait qu'est produit que la réalité de l'économie (sa raison d'être), est en dehors d'elle. L'économie est un attribut du rapport d'exploitation.

Cependant, se contenter de « dénoncer l'erreur » ne mène à rien. Ce qui importe c'est de considérer la lutte de classes dans son histoire et non à partir d'une norme, d'en considérer tous les moments comme nécessaires et comme des moments de la production de son propre dépassement. La formule de Hegel sur le faux comme moment du vrai ne doit pas être utilisée comme un enjolivement du discours théorique, mais comme la compréhension de la réalitédu cours historique de la lutte de classe. Si le dépassement de l'économie existe dans la problématique de la critique du travail, c'est là qu'il faut le débusquer et le décrire et considérer cela comme la situation présente, réelle, de la lutte de classe. « Le bouton disparaît dans l'éclatement de la floraison, et on pourrait dire que le bouton est réfuté par la fleur. à l'apparition du fruit, également, la fleur est dénoncée comme un faux être-là de la plante, et le fruit s'introduit à la place de la fleur comme sa vérité. Ces formes ne sont pas seulement distinctes, mais encore chacune refoule l'autre, parce qu'elles sont mutuellement incompatibles. Mais en même temps leur nature fluide en fait des moments de l'unité organique dans laquelle elle ne se repoussent pas seulement, mais dans laquelle l'une est aussi nécessaire que l'autre, et cette égale nécessité constitue seule la vie du tout » (Hegel, *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier Montaigne, p. 6). La façon dont, dans le cours historique de la lutte de classes, son dépassement se présente ne doit pas être considéré comme quelque chose de rigide qui, coupé de son aboutissement, doit être abandonné on ne sait où en dehors du vrai, de son aboutissement, et cet aboutissement ne doit pas être considéré comme un positif mort, une norme, gisant de l'autre côté. « En critiquant négativement, on se donne des airs distingués et on survole dédaigneusement la chose sans y avoir pénétré, c'est-à-dire sans l'avoir saisie elle-même, sans avoir saisi ce qu'il y a de positif en elle. Certes, la critique peut être fondée, mais il est plus facile de découvrir les défauts que de trouver la substance… » (Hegel, *la Raison dans l'Histoire*, 10/18, p. 99).

Dans la critique du travail, cette « substance », c'est précisément que la révolution communiste ne propose pas une autre réponse aux problèmes économiques du capitalisme, dans la mesure où l'économie n'est pas une réalité neutre sous-jacente à toutes les formes sociales, mais une réalité historique déterminée, dans un mode de production particulier. Le communisme abolit la réalité même de toutes les catégories de l'économie : travail, forces productives, distribution, échange, et même la possibilité de définir une spécificité de la production. Il n'y a pas de réorganisation supérieure du travail, de la production, etc., telles que ces catégories existent et sont développées dans le capital.

Dans l'économie, l'objectivité est un résultat, une séparation : c'est la propriété séparée de l'activité. Objectivité et aliénation sont ici identiques, dans la mesure où l'objectivité, bien que prise dans un flux d'activités qui la dissolvent constamment, est séparée de cette activité par le rapport social du capital. L'identité hégélienne entre objectivation et aliénation n'est pas une « erreur » comme le répète la « vulgate marxiste », et comme le reprend à son compte Lukàcs dans son autocritique d'*Histoire et conscience de classe*. Si l'objectivation n'est pas nécessairement aliénation, c'est que l'abolition de la séparation de la société en classes entraîne que l'objectivation est constamment reprise par le flux des activités qui la dissolvent comme objectivité. Il ne suffit pas de dire que dans un autre rapport social, l'objectivation n'est plus aliénation il faut également dire que, dans cet autre rapport social, l'objectivation est en soi différente, elle n'est pas l'ancienne objectivité en tant que « récupérée », mais en tant que moment nécessaire de l'activité et disparaissant en elle ; la « richesse » elle-même est définie comme

rapports entre les individus et non comme objet. C'est là, comme compréhension du communisme, la base générale de la critique de l'objectivisme et de l'économie, mais si on ne détermine pas cette critique dans le cours des luttes de classes dans le mode de production capitaliste, on ne fera qu'opposer l'Homme à ses produits, on ne fera qu'une *critique de l'économie*.

La « critique de l'économie » rend compte alors dans un registre anthropologique du rapport de l'Homme à ses produits et à ses moyens de production. Mais tout a été mis à l'envers : les formes sociales deviennent des conséquences ou de simples déterminations des relations anthropologiques. Les rapports sociaux, qui se définissent dans le procès de production et le définissent, sont réduits à des rapports techniques d'organisation du travail, et le processus de production à un processus d'adaptation au milieu et à son exploitation. Vaneigem, dont l'influence est patente dans les textes les plus critiques du travail et de l'économie issus de la lutte de chômeurs et précaires, nous offre dans son livre *Nous qui désirons sans fin* (1996), le plus bel exemple de cette Odyssée de l'économie à travers l'« Histoire ».

« En passant de la cueillette des ressources naturelles à leur exploitation par l'agriculture et l'industrie, l'économie, ou *art d'administrer la terre* [souligné par nous : cela ne veut strictement rien dire, *nda*], inaugure une histoire qui sera la sienne plus que la nôtre » (*op. cit.*, p. 20). Voilà l'économie transformée en sujet de l'histoire, le fétichisme pris au pied de la lettre et auquel on peut en conséquence opposer l'homme ; voilà l'histoire des rapports sociaux, qui sont des rapports de production, ramenée à une histoire de leur forme objectivée : histoire de l'économie. Le renversement idéologique est complet quand c'est l'économie qui devient la basede « l'exploitation conjuguée de la nature et de l'homme par l'homme » (*op. cit.*, p. 23). Ayant épuisé ses possibilités de développement, c'est-à-dire ayant épuisé la terre, l'économie atteint ses limites et donc pose la caducité de l'exploitation : « L'économie ne progresse qu'en se détruisant, selon une accélération qui croît avec l'ampleur de ses moyens » (*op. cit.*, p. 44). Se dévoile alors la seule vraie « contradiction », celle qui avait présidé à l'origine même de l'économie : la soumission de la « vie » à la « survie ». Cette soumission est devenue « une imposture » avec « l'extinction des espèces végétale, animale et humaine programmée en fin de parcours » (*op. cit.*, p. 58). L'économie se contredit donc elle-même, comme adaptation de l'homme au milieu, au moment où elle devient la destruction manifeste et programmée de ce milieu. Nous voilà parvenus au terme d'une histoire de l'humanité qui n'intégre les rapports de production historiques, et les formations sociales qu'ils organisent, que comme une détermination d'une *évolution naturaliste de l'espèce humaine*. C'est la problématique que l'on retrouve tout au long du livre, culminant dans l'exaltation biologique de la « femme » comme mère et incarnant le mouvement de lavie, substance et raison dernière de tout.

On peut toujours dire que cette économie est la domination d'une classe sur une autre, mais l'essentiel est dans le fait que cette domination de classe n'est qu'une détermination de l'économie, les véritables rapports sont renversés. Par exemple, Vaneigem parle bien de « baisse de profit », mais cette baisse de profit est entraînée par l'épuisement de la nature et la réaction de défense écologique (p. 67). C'est que l'économie par ses abus a préparé, à l'intérieur d'elle-même, des réactions préludant à son dépassement. Il faut lire le plan de ce livre pour comprendre les tenants et les aboutissants de cette idéologie.

Premier chapitre : *L'économie parasitaire, stade ultime de l'exploitation de l'homme et de la nature*;

deuxième chapitre : *La phase transitoire : de l'exploitation inhumaine à l'humanisme marchand*;

troisième chapitre : *Dans la naissance du désir renaît le monde* (nous laissons de côté le dernier chapitre – quatre pages – sur les enfants qui sauvent le monde etc., qui ne relève pas de l'analyse théorique mais de la psychanalyse).

Reprenons. Premier moment : l'économie « pure et dure » qui, notons le, définit aussi bien les premières civilisations agraires que le capitalisme actuel, peu importe les rapports sociaux, nous sommes dans une histoire des rapports entre l'homme, la nature et les instruments. Deuxième moment : cette économie se contredit elle-même, si bien qu'elle génère une « nouvelle économie » dans laquelle

commencent à prendre forme les vrais désirs du « qualitatif », mais encore sous une forme marchande. « L'instauration du marché de la qualité annonce le rejet du critère de quantité, jusqu'ici dominant » (*ibid.*, p. 99). Comme d'habitude, quand on a naturalisé les rapports sociaux d'exploitation, la capacité de s'organiser *autrement* sur la base de ce qui existe apparaît. Cela dans la mesure où, bien que l'on ait mis tout le mal en elle, et *parce que* l'on a mis tout le mal en elle, la production est en fait un objet neutre, un type de rapport à la nature dont *découlent* des rapports sociaux. Changez le rapport à la nature, vous changerez les rapports sociaux.

Comme d'habitude, la critique du travail débouche sur l'alternative, mais Vaneigem, en vieux renard radical, sent bien qu'il lui faut introduire un troisième moment, l'alternative ne sera donc qu'une phase de transition. « Des suggestions, issues d'un passé récent et subversif, surgissent de l'intolérable résignation à laquelle ont succombé ceux qui, pour un salaire ou une rétribution, acceptent n'importe quel emploi : occuper les usines qu'une rentabilité escroquée par les actionnaires [Vaneigem utilise tous les classiques de l'alternativisme et de ce que nous avons défini comme le démocratisme radical, *nda*]menace de fermeture, assurer leur contrôle et leur activité sans se soucier des normes de compétition bureaucratiquement manipulées, les reconvertir s'il le faut et produire des biens de qualité [des *Ferrari* par exemple, *nda*]utiles à la région où elles sont implantées, rechercher dans les intérêts locaux cette assise qu'une conscience internationale consolidera partout où la lutte en faveur du milieu naturel dénonce le pouvoir de la corruption [tout cela dans un "environnement capitaliste", mais cela n'a pas d'importance, ce qui compte c'est la transformation technique du rapport à la nature, *nda*]. [...] Seule la propagation de coopératives agricoles misant sur la qualité de leurs produits viendra à bout de l'agriculture concentrationnaire [on se moque de l'agriculture concentrationnaire, c'est de ce qui la justifie : la baisse de la valeur de la force de travail, donc le salariat, dont nous voulons venir à bout, *nda*]. Seule la créativité individuelle et collective s'obstinant à perfectionner des énergies empruntées à la gratuité de l'air [mais rien n'est payant de par ses caractéristiques matérielles, en tant qu'hydrocarbure, le pétrole est tout aussi gratuit que l'air, *nda*], de l'eau, de la terre et du feu rejettera dans les archaïsmes de la barbarie les effets corrosifs de cette rentabilité dont les pires nuisances chimiques, nucléaires et psychologiques ne sont que les conséquences » (*ibid.*, pp. 103-105). Ceux qui veulent réellement transformer le monde n'ont que faire de ceux qui veulent se contenter de le peindre en vert.

Dans un premier temps nous instituons donc la *production marchande non rentable*.De là, nous nous « acheminons vers une nouvelle société de cueillette, dotés de l'héritage technologique que nous a légué une civilisation plus apte à en user pour exploiter l'homme et le monde que pour humaniser l'un et l'autre inséparablement » (*ibid.*). Cette phase de transition, que Vaneigem appelle de ses vœux, est définie par lui comme un « néo-capitalisme », capitalisme dans lequel le capital est progressivement mis au service « de la vie » : « reconvertir le capital parasitaire [on aura compris, c'est la Phynance, *nda*] en un capital utile à la nouvelle société et aux nouveau modes de production (attention Vaneigem veut dire ici "procès de travail concret"). à nous de veiller à ce que l'*argent mis au service de la vie*(souligné par nous, tellement c'est beau comme du Cohn-Bendit) ne remette plus jamais la vie à son service » (*ibid.*, p. 122). Selon les sensibilités : c'est à vomir, s'écrouler de rire, ou pleurer... à flinguer de toutes façons. Enfin, au terme de la période de transition, le « vampire du Borinage » entre « en concordance avec le vivant », dans un défi quotidien « où la matière brute du désir se transmute en puissance d'incliner en faveur de la vie l'incertitude des circonstances » (*ibid.*, p. 151). Dans chaque Nosfératu, il y a une Mary Poppins qui sommeille.

La critique du travail qui aboutit à la naturalisation des rapports sociaux trouve dans la critique de l'économie sa forme la plus générale, mais simultanément, en devenant critique de l'économie, la critique du travail, parce qu'elle ne peut plus alors faire l'impasse sur sa propre réalité qui est la critique du travail salarié, formule de façon mystifiée, *dans les termes de la critique de l'économie*, les principes fondamentaux du communisme. La critique du travail et celle de l'économie sont, dans notre cycle de luttes, des idéologies qui ne maîtrisent pas leurs prémices (nous ne disons pas leurs raisons d'être, ce qui est la définition d'une idéologie).

Dans la critique du travail : le communisme comme dépassement de l'économie

La substance de la critique du travail consiste en la « fausse » évidence opposant les termes de la différenciation interne du travail salarié. La crise du mode de production capitaliste n'est pas une crise du travail, mais une crise de l'exploitation, et l'inessentialisation du travail n'est pas un moment particulier de l'histoire de ce mode de production, mais l'histoire de tout son cours. « Il est clair que la dynamique analysée par Marx exclut toute hypothèse d'un passage graduel au communisme par la disparition progressive de la loi de la valeur. Bien au contraire, la loi de la valeur ne cesse de se manifester avec force jusqu'à la destruction du capitalisme : la loi de la valeur ne cesse jamais de se détruire elle-même [...] mais pour réapparaître toujours à un niveau supérieur. [...] La nécessité d'une révolution s'impose par là même » (Barrot, « Contribution à la critique de l'idéologie ultra-gauche » *in Communisme et question russe*, La tête de feuilles, p. 170). Tant que l'on considère l'inessentialisation du travail comme une sorte de point final du mode de production capitaliste, on ne peut qu'être amené à la considérer comme réalisée en totalité, partiellement ou en tendance (et non comme contradiction), dans ce mode de production ; à ce moment il est naturel de franchir le pas que cela implique : l'abandon de l'exploitation comme contradiction entre le prolétariat et le capital.

Cependant, cette critique du travail, en tant qu'expression actuelle des limites de la lutte de classe, pointe, à partir d'elle-même, dans ses termes propres, le contenu du communisme, au travers du projet qu'en filigrane elle dessine comme son positif. C'est par la critique du travail que la lutte des chômeurs et précaires a fait siennes ses propres causes, sa propre réalité : la reproduction du capital comme contradiction en procès. C'est par là également qu'elle a posé comme une de ses propres revendications l'inessentialisation du travail, le renversement historique du rapport entre travail salarié et chômage, la problématique de la révolution et du communisme, mais elle a posé tout cela comme critique du travail et par là n'a pu situer ce dépassement qu'en tant qu'*alternative*.

Comme nous l'avons dit, en sollicitant Hegel, rien ne peut être critiqué sans montrer que c'est de la problématique de la révolution et du communisme dont il est question. C'est la contradiction à l'œuvre comme dépassement du capital et production du communisme qui, dans la lutte des chômeurs, s'est présentée comme critique du travail : comme « fausse » critique du travail, c'est-à-dire, en l'absence du dépassement du rapport salarial, comme une différenciation du travail salarié à l'intérieur de lui-même, une critique interne au travail salarié. En tant que telle, c'est-à-dire comme critique du travail salarié à l'intérieur de lui-même, elle aboutit à une impasse théorique : le travail comme domination, les « jeux dialectiques » entre activité et travail, la valorisation du capital en dehors du travail, etc. Cependant, la distinction interne du travail salarié est devenue, en subsomption réelle du travail sous le capital, dans la lutte des chômeurs et précaires la forme nécessaire pour poser, au stade initial de ce cycle de luttes, le dépassement du capital. La lutte des chômeurs et précaires ne pouvait être le capital comme contradiction en procès et l'inessentialisation du travail devenus revendications, qu'en effectuant cette distinction. On ne peut demander au dépassement du capital qui est forcément activité du prolétariat, donc en rapport avec le capital, une « existence pure », positive en elle-même, quelque chose à dégager de l'implication avec le capital. Que ce soit la critique de la marchandise et de l'argent, ou la critique du travail, c'est la perspective centrale de ce cycle de luttes qui est ouverte par la lutte des chômeurs et précaires : l'abolition du prolétariat comme contenu de l'activité du prolétariat contre le capital (même si cela ne peut, maintenant, que déboucher sur une perspective alternativiste et si en tant que perspective communiste, elle demeure une abstraction théorique). C'est de ce point de vue que nous allons maintenant reprendre les éléments de la sous-division « La critique du travail : idéologie de l'alternative ».

a) « La réappropriation de la richesse »

Nous avons déjà largement abordé cette question à propos du revenu garanti. Nous avons défini cette revendication comme réorganisation du rapport salarial et nous l'avons critiquée comme un élément essentiel de la démarche alternative. Cependant, à en rester là, cette critique est insuffisante, elle ne considère pas la totalité de cette revendication, ce qui nous échapperait c'est la façon dont en elle-même, dans ses propres limites que nous avons critiquées, est exprimé le dépassement du mode de production capitaliste.

Cette revendication contient un premier point essentiel : elle ne peut plus dans ce cycle de luttes (pour la même raison qui fait qu'elle se présente comme alternative) être une démarche d'affirmation du prolétariat. L'appropriation de la richesse n'est plus ici un retour dans le sujet productif de son objectivité en face de lui, aliénée. Cela parce qu'elle se présente dans le cadre de la critique du travail. Pour la même raison qui fait qu'elle est revendication alternative et disparition de la compréhension des contradictions du mode de production capitaliste comme contradictions entre des classes, elle ne peut plus être, et dépasse, la revendication de la classe du travail devenant maîtresse de « son » monde. Même si, par là même, elle passe totalement à côté du processus qui fait que c'est *en tant que classe du travail salarié* que le prolétariat se remet en cause, même si à l'origine de cette revendication elle va mettre un nouveau, sujet, l'individu, même si, comme pour toute la problématique alternative, elle ne connaît que des oppositions simples, si toute dialectique lui est étrangère.

Quand le prolétariat entre en contradiction avec le caractère social de son activité objectivée face à lui, c'est de sa propre activité vivante de valorisation du capital dont il s'agit dans cette force sociale objectivée. Cela, dans le cycle actuel, ne peut prendre la forme d'une réappropriation, car la contradiction n'est telle (contradiction) qu'en intégrant le moment de l'accumulation, c'est-à-dire de la reproduction du rapport dans laquelle le rapport renouvelé entre le travail et le capital est en lui-même sa remise en cause. Il fallait la faillite de toute identité ouvrière confirmée dans la reproduction du capital, il fallait que par là la contradiction entre les classes se situe au niveau de leur reproduction, pour que le renouvellement du rapport soit posé, dans la baisse du taux de profit, comme le mouvement de sa caducité. Le salaire, valeur de la force de travail, ne peut plus se muer, comme le soutenait Negri au début des années soixante-dix, en réappropriation de la richesse sociale, ni en tant que « lutte pour » ni en tant que « lutte sur » le salaire, cela même si on continue à ne considérer les rapports de production capitaliste que comme des rapports de distribution, l'exploitation comme un partage injuste des richesses, les classes sociales comme le rapport entre riches et pauvres.

C'est l'inessentialisation du travail qui devient l'activité même, la « revendication » du prolétariat. « Nous avons le choix entre subir, comme un fléau, d'être écartés des bénéfices de l'aliénation ou faire *l'éloge de notre propre exclusion* et saisir l'occasion de dire tout ce que nous ne voulons pas » (AG de Jussieu). Il ne peut plus être question d'affirmation de la classe du travail. Dans la révolution communiste, même s'il s'agit de la pratique de la classe ouvrière, ce n'est pas dans une action en tant que travailleur qu'il peut y avoir réappropriation de la richesse car il n'y a pas de réappropriation mais abolition de l'objectivité de la richesse, de la détermination sociale contradictoire du capital. La « réapropriation », telle qu'elle est devenue une revendication actuelle, ne peut se comprendre qu comme une désobjectivation pratique du monde dans lequel se meut l'activité humaine ; une désobjectivation de tout le travail social accumulé dans le capital, en ce que celui-ci, comme rapport social, est nécessairement objet. Après que le capital a désenchanté le monde, le prolétariat le désobjective. Il fallait le capital pour produire ces notions extravagantes d'activité en soi, et de produits en soi, ou conditions de l'activité. Il fallait le capital pour poser leur rencontre comme ayant pour préalable, et résultat, l'objectivité, contrainte latente à sa reproduction, forme à reproduire du rapport social, et faire de cette rencontre même le mouvement de l'objectivité.

Dans la « réappropriation », on retrouve des caractères, encore pris dans la problématique alternative, du rapport révolutionnaire comme rapport de prémices ; l'accumulation du travail social perd la détermination sociale contradictoire du capital, c'est-à-dire perd son caractère d'objectivité. L'activité comme sujet, le produit comme objet, perdent leur détermination sociale antithétique de travail et de capital et leur séparation, présupposant leur rencontre et en résultant tout aussi constamment. Comme rapport social à reproduire, le capital est nécessairement objet (capital latent, capital en soi, capital fixe), face au travail. La désobjectivation pratique du monde des produits de l'activité sociale antérieure, c'est l'abolition de leur détermination sociale contradictoire face au travail salarié, et de la détermination sociale contradictoire de l'activité comme sujet en soi, en tant que travail salarié. L'objectivité et la subjectivité sont abolies dans ce qui les définit comme objectivité et subjectivité : la contrainte à être reproduites dans leur séparation. Séparation qui, comme préalable et résultat, définit le capital comme objectivité et le travail salarié comme subjectivité.

En fait, dans ce cycle de luttes, dans lequel l'affirmation du prolétariat est dépassée, la « réappropriation » ne parvient plus à se comprendre elle-même, à se saisir comme réappropriation, bien qu'elle s'affirme comme telle : « Tout ce que nous désirons ne se situe pas à l'intérieur de leur monde… » (tract AG Jussieu). Dans le cadre de la « réappropriation », la seule perspective de la lutte des chômeurs et précaires n'est plus de revendiquer, mais de se réapproprier. Il ne s'agit plus de quémander des sous à l'État, de réclamer du travail aux entreprises, mais de s'organiser collectivement pour se réapproprier les richesses dans tous les domaines. Il s'agit donc bien, semble-t-il, de se réapproprier la richesse existante, mais simultanément, on l'a vu, « rien de ce qui existe ne peut satisfaire nos besoins et nos désirs ». La « solution » réside alors dans la transformation du travail en travail utile, c'est alors que le dépassement s'enferme dans l'alternative.

Nous avons déjà critiqué toute cette conception du travail utile ainsi que la critique du travail comme travail concret. Ce qui nous intéresse ici, c'est que cette conception du « travail utile » se présente comme la solution aux contradictions internes de la réappropriation. Sous cette forme mystifiée du travail utile, imposée par la problématique même de la « réappropriation », ce qui est en jeu c'est la façon dont la loi de la valeur joue dans le mode de production capitaliste. La loi de la valeur joue comme répartition du temps de travail social alloué à telle ou telle branche particulière. Ces branches se regroupent en deux grandes sections de production : biens de production et biens de consommation. Nous savons que le rapport entre ces deux sections recoupe, à peu de choses près, le rapport entre travail nécessaire et surtravail à un moment particulier de la production. L'appropriation des richesses est confrontée à la nature particulière de la richesse, sa nature concrète qui ne fait qu'exprimer qu'elle est rapport social, qu'elle est capital, l'appropriation est alors face à sa propre impossibilité. « Si donc dans la théorie, il suffisait, comme le fait M. Proudhon, d'interpréter la formule de l'excédent de travail dans le sens de l'égalité, sans prendre garde aux conditions actuelles de la production, il devrait suffire, dans la pratique, de faire parmi les ouvriers une répartition égalitaire de toutes les richesses actuellement acquises, sans rien changer aux conditions actuelles de la production. Ce partage n'assurerait pas un grand degré de confort à chacun des participants » (Marx, *Misère de la philosophie*, Éd. sociales, p. 110).

La critique du travail en tant que travail concret et sa transformation en travail utile veut surmonter cette impasse qui est la sienne propre, sans s'apercevoir que c'est tout un rapport social qui est précisément derrière celle-ci, et, même si elle s'en aperçoit, elle rabat ce rapport social sur le travail concret au lieu de faire le chemin inverse. Quand, dans la perspective de la réappropriation de la richesse, est posée la question de la destination et de l'utilité du travail, on se situe à l'aboutissement extrême de cette perspective ; elle touche là ses contradictions internes et pointe que l'abolition de cette richesse ne réside pas dans son appropriation mais dans son abolition comme objectivité face à l'activité :

« Rien n'est à nous dans ce monde

tout nous est étranger

tout est à eux à leur image de mort

leurs usines leurs centrales et leurs laboratoires

faudra les recycler

il n'y a pas de richesses à se partager leur argent est

pourri

toutes les richesses restent à créer

ensemble tous ensemble ça n'est pas un slogan

mais la seule voie pour se libérer de leur monde

pour y créer le nôtre

vive la révolution vive le communisme

vive l'anarchie »

Revue *Dissensus*, 1998.

b) « L'utilité du travail »

« Considérer le caractère social du travail, ou l'"ouvrier social", comme réalisés, c'est en rester au travail concret, c'est en rester au niveau où le caractère productif du travail n'est qu'une activité pour un effet utile, on demeure en dehors de tout rapport social », disions-nous dans le chapitre 2. La promotion alternative de travaux concrets, et la critique du travail productif dans le mode de production capitaliste comme travaux concrets « mauvais » produisant des choses inutiles et nuisibles, supposent de considérer le travailleur social comme réalisé, car ce n'est que du point de vue de l'effet utile du travail que l'on peut considérer d'ores et déjà l'ensemble de la société comme une seule force de travail productif.

Cependant, tout comme en ce qui concerne la « réappropriation », nous n'avons pas alors considéré cette tendance actuelle de la lutte de classe dans sa totalité. Nous avons considéré cette transformation du capital comme contradiction en procès (en tant que tendance contradictoire et lutte de classes) en une situation réalisée, comme une disparition de la lutte de classes, de l'exploitation au profit de la domination et une disparition de la révolution communiste au profit d'une démarche alternative et en fin de compte réformiste éternisant le mode de production capitaliste. Si tout cela est parfaitement exact, il n'empêche qu'il n'était pas tenu compte du pourquoi d'une telle « erreur ». Ou plutôt le « pourquoi » n'etait vu que comme une illusion produite par la reproduction du capital et non simultanément comme une façon dont, dans la situation actuelle et à l'intérieur de cette reproduction, la lutte de classe pose le besoin et les caractéristiques du communisme. Dans cette critique du travail concret et dans sa recomposition selon des critères d'utilité relevant d'une définition sociale des produits en tant que valeur d'usage, *c'est déjà chaque activité particulière qui est considérée comme immédiatement définie dans l'activité sociale totale*. C'est comme limite, dans la lutte des chômeurs, sur la base sociale et historique de la caducité spécifique du travail salarié producteur de plus-value, qu'apparaît la critique du travail concret et la promotion d'alternatives. En se considérant comme déjà ou potentiellement en dehors du mode de production capitaliste, et c'est là toute sa limite, cette critique « concrète » du travail envisage l'activité humaine dans son immédiateté sociale et l'utilité du point de vue exclusif du travail concret. D'autant plus que c'est le travail spécifiquement productif de plus-value qui, on l'a vu précédemment, tend, dans le

mode de production capitaliste, à devenir également une force directement sociale, cela bien sûr sous une forme contradictoire car, productif de plus-value, il doit se faire valoir comme productif de valeur, donc médié par une forme de son existence sociale extérieure à lui.

Cependant, en même temps et pour la même raison, la voie est ouverte au réformisme le plus plat : « Nous nous trouvons devant un nouveau concept de public, c'est-à-dire un concept d'une production organisée sur l'interactivité dans laquelle développement de la richesse et développement de la démocratie deviennent indistinguables, tout comme l'élargissement interactif du lien social l'est de la réappropriation de l'administration par les sujets productifs. L'élimination de l'exploitation devient ici visible, apparaît non plus comme un mythe mais comme possibilité concrète. [...] C'est peut-être le moment de dire que les fonctions productives [les règles du profit privé, *nda*]liées à la production manufacturière sont, de mille façons, en voie d'extinction » (Negri, « Réappropriation de l'espace public », *inFutur antérieur*). Nous sommes là en plein dans le sujet (l'activité individuelle comme activité sociale) ; en effet en 1991, le même, dans une émission de *France Culture* (*à voix nue*), commentant le fameux passage des *Fondements*...sur le capital comme contradiction en procès, présentait le capital comme « une forme de commandement *parasitaire* sur la coopération, le travail intellectuel, la science » et fondait là dessus « l'énorme capacité de libération du travail dont les formes de coopération *préexistent* au commandement capitaliste ».

c) « Un revenu déconnecté du travail »

Nous avons vu que la revendication du relèvement substantiel des minima sociaux gangrène le rapport salarial, ce sur quoi ni l'État, ni les associations ne se sont trompés, y substituant comme revendication (pour l'instant), la formule du revenu garanti réorganisant le rapport salarial (le « New Deal » de Yan Moulier), et pratiquement l'installation de passerelles entre le RMI et le salaire, la promotion de diverses formes de transition. La revendication sur les minima sociaux ne fut reprise qu'une fois la lutte retombée et au moment où il s'agissait de mettre en forme les « systèmes d'allocations en sifflet » prévus par la loi sur l'exclusion de Martine Aubry. Nous avons, au chapitre 3, critiqué toute la problématique partant de l'action sur la distribution afin d'abolir les rapports de production existants : non seulement on ne sort pas en fait du rapport salarial, mais encore la production dans sa forme la plus matérielle, en tant que valeur d'usage, est prédéterminée par la distribution au sens de l'affectation du travail social à diverses branches d'activités, ce qui limite intrinsèquement la possibilité de déconnecter le revenu du prix de la force de travail.à moins de demander au capital de sacrifier la plus-value et de ne plus viser sa propre accumulation, mais alors autant abolir le capital, l'argent et toute forme de revenu.

Cependant, comme activité du prolétariat dans la reproduction du capital, gît dans cette revendication une critique réelle du rapport d'exploitation, dépassant la simple revendication salariale, justement parce qu'en elle est ressenti le problème qui constitue toute sa limite : en même temps qu'il s'agit de revendiquer un revenu déconnecté du travail, il s'agit de transformer la destination concrète de ce travail, les deux sont liés. Sans sortir d'elle-même, par la relation qu'elle entretient avec la critique de l'« utilité du travail », cette revendication touche ses contradictions internes et signifie qu'un *« revenu déconnecté du travail » inclut l'abolition de la richesse sous sa forme actuelle de marchandise-capital, et donc celle de revenu*. Ce sont ces contradictions et cette signification qu'exprime un tract intitulé *L'insoutenable flexibilité de l'être*: « Au maximum, nous voulons : un revenu garanti pour toutes et tous – l'abolition du salariat et son remplacement par le travail socialement utile – La vision enfin d'un travail qui ne soit qu'une composante du registre de l'activité humaine, comme les loisirs, l'activité politique et amoureuse... » (tract du *18èmeparallèle*, 17 janvier 1998).

C'est essentiellement par la revendication du relèvement des minima sociaux que l'identité sociale

des chômeurs et précaires s'est construite dans la lutte de l'hiver 1997-1998 et que cette identité s'est placée au cœur du rapport salarial, en signifiant la caducité. La revendication, *en tant que chômeur*, d'un revenu déconnecté du travail (et non dans une forme de relation globalisée de la force de travail au capital : le revenu garanti est une forme de reconnection globale au travail) se présente comme un dépassement du travail salarié dans le travail salarié, comme un dépassement de la présupposition réciproque entre travail nécessaire et surtravail. La richesse change de nature, la satisfaction des besoins (travail nécessaire) n'est plus présupposée par l'extorsion d'un surtravail, et cette satisfaction ne connaît d'autres présuppositions que les besoins eux-mêmes. Il ne s'agit pas de s'enfermer dans une revendication de droits à ceci ou à cela.

Nous pouvons aller plus loin, même si, comme dans la « réappropriation des richesses », le « revenu déconnecté du travail » suppose une volonté de se réapproprier le surtravail, ce qui est une contradiction dans les termes, c'est la nécessité du temps libre comme fondement de la société qu'exprime cette contradiction dans les termes. La force de cette revendication est de ne pas prendre au pied de la lettre la forme salariale, comme dans les versions « douces » ou « dures » du « revenu garanti », mais d'en faire l'objet d'un conflit fondé sur la caducité du capital. C'est cette volonté et cette nécessité posées dans la lutte de classe de se réapproprier le surtravail qu'il faut analyser. Il est remarquable que Marx « conclut » son étude du capital comme contradiction en procès en proclamant : « Les masses ouvrières doivent donc s'approprier elles-mêmes leur surtravail » (*Fondements*..., t. 2, p. 226). Que cela soit une contradiction dans les termes n'empêche que c'est ainsi que se produit, dans les contradictions de ce mode de production, le dépassement de la base contradictoire actuelle du développement du « temps libre » ou « temps disponible ».

On sait que, d'un côté, le capital donne vie à toutes les puissances de la science et de la nature, comme à celles de la coopération pour rendre la création de la richesse indépendante du temps de travail qui y est affecté. De l'autre côté, il veut mesurer en temps de travail ces gigantesques forces sociales ainsi créées, et les emprisonner dans les limites qui sont requises pour conserver comme valeur la valeur déjà créée. Il s'efforce de réduire le temps de travail à un minimum, tandis qu'il pose le temps de travail comme seule mesure et source de la richesse. « C'est pourquoi il diminue le temps de travail sous la forme du travail nécessaire pour l'augmenter sous la forme du travail superflu ; et pose donc dans une mesure croissante le travail superflu comme condition – question de vie et de mort – pour le travail nécessaire » (Marx, *Grundrisse*, Éd. sociales, t. 2, p. 194 – nous utiliserons ici la traduction des éditions sociales pour sa plus grande précision en ce qui concerne le sujet étudié ; en effet l'édition Anthropos ne fait pas la différence entre « surtravail » et « travail superflu », utilisant toujours le premier terme, alors que Marx utilise deux termes différents – cf.MEW, t. 42, p. 602). Le but et la raison d'être du capital est de transformer le travail superflu en surtravail, le premier dans le capital ne peut avoir comme existence que la forme du second. Faire la différence entre travail superflu et surtravail semble donc, au premier abord, inutile, cependant ne pas faire la distinction, c'est se priver de saisir *le temps disponible comme principe du communisme résultant des contradictions à l'œuvre dans le mode de production capitaliste*.Dans les formes de la lutte de classes entre le prolétariat et le capital, on saisirait la contradiction dans laquelle est enfermé le capital de par sa nécessité à transformer le temps de travail nécessaire libéré (travail superflu) en surtravail, mais on ne saisirait pas comment cette contradiction dans le cours le plus immédiat de la lutte de classe peut porter son dépassement, ainsi que le sens que peut avoir cette formule « irrationnelle » de la « réappropriation du surtravail ». En fait on ne saisirait pas le rapport entre travail nécessaire et surtravail comme contradiction, c'est-à-dire produisant son dépassement.

Dans le mode de production capitaliste, le développement du capital fixe est l'indice du degré du développement de la richesse en général, ou du développement du capital. Il faut se rappeler que la « richesse » n'est pas en soi la capacité de développer le surtravail, mais le temps disponible en plus du temps nécessité dans la production immédiate. « L'objet de la production immédiatement orientée vers la valeur d'usage, et tout aussi immédiatement orientée vers la valeur d'échange, c'est le produit même, qui est destiné à la consommation. La partie de la production orientée vers la production du capital fixe ne produit pas d'objets de jouissance immédiats, ni des valeurs d'échange immédiates ; du moins pas des

valeurs d'échange immédiatement réalisables. Il dépend donc du degré de productivité déjà atteint – de ce qu'une partie du temps de production suffit pour la production immédiate – qu'une partie d'importance croissante soit affectée à la production des moyens de production. Cela suppose que la société puisse attendre ; puisse prélever une part importante de la richesse déjà créée, tant sur la jouissance immédiate que sur la production destinée à la jouissance immédiate, pour appliquer cette part à du travail non immédiatement productif (à l'intérieur du procès de production matériel lui-même). Cela nécessite un niveau élevé de la productivité déjà atteinte et de l'excédent relatif, et que ce niveau élevé soit directement proportionnel à la transformation du capital circulant en capital fixe. De même que la grandeur du surtravail relatif dépend de la productivité du travail nécessaire, de même la grandeur du temps de travail affecté à la production de capital fixe – que ce soit du travail vivant ou du travail objectivé – dépend de la productivité du temps de travail destiné à la production directe de produits. Une surpopulation (de ce point de vue) de même qu'une surproduction en sont la condition. C'est-à-dire que le résultat du temps utilisé à la production immédiate doit être relativement trop grand pour qu'il y en ait besoin en vue de la reproduction du capital utilisé dans ces branches d'industrie » (Marx, *ibid.*, p. 195). La surpopulation et la surproduction dont il est question ici ne signifient pas nécessairement chômage et crise, mais création de temps libre, de temps disponible pour l'ensemble de la société : la capacité à différer la consommation immédiate. Mais la tendance du capital est nécessairement de créer d'un côté du temps disponible et d'un autre côté de le convertir en surtravail : « S'il réussit trop bien dans la première entreprise, il souffre alors de surproduction et le travail nécessaire se trouve interrompu faute de ce que du surtravail puisse être valorisé par le capital » (*ibid.*, p. 196).

Revendiquer un revenu déconnecté du travail, revendiquer l'appropriation du surtravail, c'est dans les contradictions du mode de production capitaliste, dans la lutte de classes, signifier que le temps disponible ne peut plus, et ne doit plus, avoir une base contradictoire. Le revenu n'est plus lié au travail nécessaire mais au temps disponible dégagé par le capital lui-même et qu'il ne peut plus convertir en surtravail. C'est la fin du temps disponible comme temps libre pour quelques-uns. Non seulement le capital « contribue à la création des moyens du temps social disponible [...] à libérer ainsi le temps de tous aux fins de leur propre développement », mais encore il est la contradiction entre les classes qui fait exister cette nécessité comme activité du prolétariat. On peut penser à cette phrase un peu sibylline du « Manifeste du parti communiste » : « Elle (la bourgeoisie) ne peut plus régner parce qu'elle est incapable d'assurer l'existence de son esclave dans le cadre de son esclavage, parce qu'elle est obligée de se laisser déchoir au point de le nourrir plutôt que de se faire nourrir par lui » (10/18, p. 35). On sait très bien que la bourgeoisie ne produit rien et ne nourrira pas le prolétariat au lieu de se faire nourrir par lui, mais nous sommes dans une situation où la production de temps libre sur la base contradictoire du surtravail est construite dans le rapport actuel entre le prolétariat et le capital (nouveau cycle de luttes : contradiction au niveau de la reproduction) de telle façon qu'elle devient cette revendication de l'appropriation du surtravail dont parle Marx dans les Grundrisse. Ce n'est pas le développement du capital fixe en lui-même, selon une échelle objective de son rapport au capital circulant, qui indique à quel degré le savoir social général est devenu force productive immédiate, qui indique à quel point les conditions du processus vital de la société sont passées sous le contrôle de l'« intellect général » ; ce qui indique cela, c'est quelle lutte le prolétariat développe contre le capital dans le cadre de l'exploitation. C'est le développement d'un type de contradiction entre le prolétariat et le capital qui est le véritable contenu de ce degré de développement du capital fixe. Et pour parler plus directement, puisque c'est la situation que nous analysons : c'est quand la définition du travail salarié par le chômage et la précarité devient un enjeu de la lutte de classes.

En situant, dès maintenant, dans le cours immédiat de la lutte de classe, la contradiction capitaliste de la production du temps disponible dans et par l'opposition au temps de surtravail, c'est le grand thème de la définition du communisme comme « règne de la liberté » et comme « société du temps disponible », que l'on ancre dans les luttes actuelles comme leur dépassement produit. Sur la question du communisme comme société du temps disponible, nous ne pouvons que renvoyer le lecteur curieux et insatisfait aux développements de Jean Barrot dans *Communisme et question russe* (*op. cit.*, pp. 166-171), à la lettre de Marx à Kugelmann du 11 juillet 1868, à une lecture critique du débat de 1926 entre Boukharine

et Préobrajensky sur la loi de la valeur (Boukharine, *Le socialisme dans un seul pays – recueil de textes*, 10/18, pp. 48-92).

Ici, nous nous contenterons, encore une fois, de citer Marx : « Le surtravail de la masse a cessé d'être la condition du développement de la richesse générale, de même que le non-travail de quelques-uns a cessé d'être la condition du développement des pouvoirs universels du cerveau humain. Cela signifie l'écroulement de la production reposant sur la valeur d'échange, et le procès de production matériel immédiat perd lui-même la forme de pénurie et de contradiction. C'est le libre développement des individualités, où l'on ne réduit donc pas le temps de travail nécessaire pour poser du surtravail, mais où l'on réduit le travail nécessaire de la société jusqu'à un minimum, à quoi correspond la formation artistique, scientifique, etc., des individus grâce au temps libéré et aux moyens créés par eux tous. [...] Ce n'est plus alors aucunement le temps de travail, mais le temps disponible qui est la mesure de la richesse. Le temps de travail comme mesure de la richesse pose la richesse comme étant elle-même fondée sur la pauvreté et le temps disponible comme existant dans et par l'opposition au temps de surtravail ou à la position de l'intégralité du temps d'un individu comme temps de travail et donc à la dégradation de cet individu en simple travailleur, entièrement subsumé sous le travail. [...] La capacité de jouissance est la condition de cette dernière, donc son premier moyen, et cette capacité est développement d'une disposition individuelle, est force productive. L'épargne de temps de travail égale augmentation de temps libre, c'est-à-dire de temps pour le plein développement de l'individu, développement qui agit lui-même à son tour, comme la plus grande des forces productives, sur la force productive du travail. Du point de vue du procès de production immédiat, cette épargne peut être considérée comme production de capital fixe ; ce capital fixe étant l'homme lui-même. Il va de soi, par ailleurs, que le temps de travail immédiat lui-même ne peut pas rester dans son opposition abstraite au temps libre – tel qu'il apparaît du point de vue de l'économie bourgeoise. Le travail ne peut pas devenir jeu, comme le veut Fourier, dont le grand mérite est d'avoir énoncé comme objectif ultime, non pas l'abolition du mode de distribution, mais celle du mode de production lui-même et son dépassement en une forme supérieure. Le temps libre – qui est aussi bien temps de loisir que temps destiné à une activité supérieure – a naturellement transformé son possesseur en un sujet différent, et c'est en tant que tel qu'il entre alors dans le procès de production immédiat. Ce dernier est à la fois discipline, si on le considère dans la perspective de l'homme en devenir, et en même temps exercice pratique, science expérimentale, science matériellement créatrice et s'objectivant, dans la perspective de l'homme tel qu'il est au terme de ce devenir, dans le cerveau duquel existe le savoir accumulé de la société » (*ibid.*, pp. 193, 196, 199)

Marx pose d'abord, comme étant corollaire, le libre développement des individualités et la réduction du travail nécessaire *société*. Le temps disponible, le temps superflu, n'étant plus pris dans la contradiction du surtravail, la richesse n'est plus mesurée par le temps de travail mais par le temps disponible. Dans un deuxième temps, ce temps disponible comme libre développement des individualités devient force productive (Marx va même jusqu'à parler de « capital fixe » à propos de cet individu dans le communisme, par analogie avec le capital fixe de la société capitaliste, lui aussi mesure du temps superflu – pris dans la contradiction du surtravail). C'est là que la séparation établie au début du raisonnement s'abolit. Le temps de travail immédiat ne reste pas dans son opposition abstraite au temps libre, mais plutôt ce travail immédiat est *repris à l'intérieur du temps libre* après avoir été posé dans la séparation d'avec celui-ci. Marx ne sombre pas dans une vision mystique du communisme, où dire que l'homme est pour chacun le contenu et le but de toute activité, où proclamer l'immédiateté sociale de l'individu posée comme a priori, revient à faire apparaître toute question sur le comment de cette immédiateté comme résolue par définition (comme le fait la revue *Hic salta* dans sa première livraison – 1998 –, et également, bien qu'à un moindre degré, la revue *Théorie communiste*, no 13). C'est précisément dans cette reprise de l'activité productive immédiate, celle qui est *objet de choix et de calcul*, dans le libre développement des individualités qui se prennent elles-mêmes et leur rapport comme objet, que les rapports entre les individus sont le cours et le but de toute activité et que toute activité est activité productive. La séparation est sans cesse abolie et reproduite, c'est par la séparation, et donc la production de temps disponible, que l'homme est constamment le terme de la séparation, le terme de ce devenir (unité de l'activité productive

immédiate et du libre développement des individualités) et tout aussi constamment son point de départ.

L'immédiateté sociale de l'individu, cela signifie fondamentalement l'abolition de la division de la société en classes, scission par laquelle la communauté est étrangère à l'individu. On peut approcher positivement ce que sont les individus immédiatement sociaux, ou plutôt ce que sont les rapports d'individus immédiatement sociaux : leur autoproduction dans leurs rapports réciproques n'implique jamais une reproduction dans un État qui serait une particularisation de la communauté, ce qui est impliqué par la division du travail, la propriété et les classes. Les individus immédiatement sociaux traitent consciemment tout objet comme activité humaine et dissolvent l'objectivité en un flux d'activités ; ils traitent leur propre activité comme particularisation concrète de l'activité humaine ; ils considèrent pratiquement leur production et leur produit (dans leur coïncidence) comme étant leur propre fin en soi et incluant leurs déterminations, leurs possibilités d'effectuation et leurs finalités ; et finalement ils posent la société comme étant à produire constamment dans le rapport entre individus, et chaque relation comme prémices de sa transformation (nous prions le lecteur de nous excuser de répéter ce paragraphe à la fin de ce livre et nous félicitons ceux qui s'en apercevront).

Si tout cela est exact c'est parce qu'il y a calcul et choix en fonction des besoins que la communauté humaine se détermine, parce que cette dernière fait du temps disponible, de la création de temps superflu, le but principal et le principal moyen de la production immédiate correspondant à ces besoins. L'activité productive sera toujours discipline et obligation, cela n'est aucunement contradictoire avec le fait que chaque activité aura sa propre fin en soi, sauf à considérer le communisme comme la rencontre fortuite de dilettantes chics, combattant l'ennui et cultivant leur moi… en choisissant de cultiver des pommes de terre (*cf. Hic salta 1998: La question du communisme*). Cette activité, comme choix, discipline et obligation, ne s'oppose plus au temps libre, d'abord parce que ce temps libre n'est plus le temps libre de quelques-uns, ensuite parce que le temps libre est la régulation même de cette discipline, son but (et non plus la valeur et sa mise en valeur), mais enfin et surtout parce que c'est le même individu qui participe à cette discipline et développe librement son individualité. Il est constamment, lui-même, dans sa personne, ce libre développement de l'individualité à l'intérieur de la discipline productive, et la discipline productive comme base et raison d'être du temps libre du développement de son individualité. Son activité totale est en elle-même séparation entre la discipline et la liberté, et abolition de cette séparation dans chacun des termes et dans leur unité.

Dans le communisme, l'homme demeure un être objectif (se complétant avec des objets extérieurs à lui qu'il fait devenir pour lui), mais dans le temps libre c'est lui-même, le libre développement de son individualité, qui devient le but, le moyen et l'objet de cette activité objective. Le hiatus dans la critique du travail, telle qu'elle s'est développée au cours de la lutte des chômeurs et précaires, entre une critique qui ne dépasse pas le travail salarié, qui demeure une critique interne reprenant ses catégories pour les réordonner, et une perspective de dépassement de cette société qui, chaque fois qu'elle est énoncée, sous-entend une conception et une réalité du travail se distinguant, comme abstraction, de ses formes historiques particulières, apparaît le plus nettement dans la volonté, qui ne peut que demeurer dans la problématique alternativiste, de créer ici et maintenant d'autres rapports sociaux.

d) « Créer d'autres rapports sociaux »

Ce qui apparaît dans le dépassement du travail salarié, c'est que la production des rapports entre les individus n'est plus soumise à et médiée par l'activité de l'homme comme être objectif qui, médiation entre l'activité individuelle et l'activité sociale, est par là même la maîtresse et l'objet de leur rapport. C'est cette activité comme médiation que l'on peut définir comme étant le *travail* en tant qu'*abstraction* distinguée de ses formes historiques particulières.

« On essaye de réfléchir à la société que nous voudrions en expérimentant immédiatement certaines formes de réappropriation : une assemblée ouverte, permanente ; l'idée d'un potager, pour s'essayer à la vraie culture ; des leçons de générosité aux commerçants, ces représentants zélés de l'égoïsme social ; des jeux, des balades, des banquets où s'esquissent d'autres rapports sociaux. [...] Et l'on s'est dit que non seulement il était prévisible qu'il n'y aurait plus jamais de travail pour tout le monde (à cause des machines, à cause du néo-esclavagisme dans le dit tiers-monde...), mais que quand bien même, nous n'avions envie de travailler *aucune* heure à produire des saloperies et de l'inutile, et que c'était toute la production qu'il fallait repenser, en fonction de nos besoins et de nos désirs réels. On s'est dit encore que tout l'argent du monde, même divisé également entre tous, ne changerait concrètement presque rien à nos vies. (Tout l'argent qu'ils céderont nous le prendrons mais l'argent n'est pas ce qui nous manque *essentiellement*). Tant qu'il y aura de l'argent, il n'y en aura jamais assez pour tout le monde. Ces réflexions partagées nous ont mené logiquement à la nécessité d'inventer une autre société, dont les hommes décideraient eux-mêmes de leur activité et de leur production, au lieu d'être les esclaves de celle-ci. [...] En même temps nous découvrons que la richesse est dans nos échanges, dans nos menées communes, dans les prémices que portent les rêves d'*une autre société, humaine*... » (tract de l'AG de Jussieu).

On peut bien sûr se livrer à une critique totalement destructrice de telles déclarations, se moquer du potager ou de l'élevage de deux cochons (que nous regrettons de ne pas avoir goûtés), c'est toute la critique, déjà faite, de la problématique alternativiste que l'on pourrait reprendre. C'est indispensable et ne doit jamais être perdu de vue, mais ce serait unilatéral, *du point de vue même de cette critique*; on passerait alors à côté d'un point essentiel (sous prétexte qu'il ne se présente pas sous une forme pure) en oubliant que la lutte de classe est toujours lutte dans cette société et dans sa reproduction et cela même, il est vrai à un autre niveau et avec d'autres enjeux, en ce qui concerne la révolution. Ce point essentiel c'est l'affirmation multiforme que la richesse ce sont les rapports sociaux, les rapports que les individus définissent immédiatement entre eux en tant qu'individus. La tâche révolutionnaire essentielle est de « construire les relations humaines » comme l'affirmait une affichette lors de l'occupation de l'ex-ANPE à Lyon.

Cette critique unilatérale a été menée dans le texte dont nous avons déjà parlé : *Le mouvement des chômeurs en France, d'un point de vue désabusé* (Miquel Amoros). « L'assemblée de Jussieu a plus été une anecdote qu'un moment de lucidité. [...] L'assemblée tirait sa cohérence de l'euphorie d'être ensemble, nombreux, en harmonie, dans une atmosphère conviviale et par moments, infantilisante ; sans craindre de se contredire, parce que ceux qui étaient réunis là limitaient le terrain de leur accord à des généralités et à des lieux communs sur le capitalisme et le travail, sans chercher à être coresponsables de quoi que ce soit ensemble. *Les propositions d'action faites à l'assemblée ne sont pas nécessairement ratifiées par elle : on en discute l'idée plutôt que d'imposer ou d'empêcher tel ou tel de réaliser une initiative à son gré*. Dit d'une autre manière, l'assemblée n'était pas décisionnelle. Pour beaucoup de participants l'important était de *transformer les rues parisiennes en terrain pour nos jeux*, et jouant à se réunir, ils se réunissaient en jouant. En jouant, ils participent aux manifestations officielles comme majorettes du syndicalisme. [...] Pour résister à une telle ludopathie, des positions activistes nécessairement complémentaires apparaissaient dans l'assemblée, elles partageaient la même mystification. [...] ils n'ont jamais réussi à comprendre par eux-mêmes ce que peut être la formation d'une communauté radicale organisée dans notre époque. à aucun moment ils n'ont cherché à établir les bases d'un accord commun, ni même une plate-forme d'action commune. Incapable de se définir, l'assemblée ignorait de manière olympienne le mouvement des chômeurs, elle ne s'exprimait pas sur ses revendications, sur sa bureaucratie, sur le sens des occupations. »

Dans sa volonté de définir ce que pourrait être une communauté radicale au travers de considérations formelles (et non simplement comme l'organisation d'une activité), donc en ne menant qu'une critique formelle, elle aussi, de l'AG de Jussieu, ce texte met le doigt sur la limite essentielle d'une assemblée comme celle de Jussieu et, de façon plus générale, sur la capacité d'un mouvement social à définir actuellement le dépassement de cette société. Cette définition ne peut aujourd'hui, en tant que volonté d'être pratique, que devenir la formulation d'une alternative à la société existante, la volonté

d'être déjà un à côté de celle-ci à l'intérieur de celle-ci. Une telle volonté pratique suppose la réalisation immédiate d'expressions pratiques alternatives et perd par là même la propre compréhension de son existence comme quelque chose qui se situe dans la contradiction avec le mode de production capitaliste et par elle. C'est ce que la critique effectuée par ce texte met en lumière dans l'« ignorance olympienne » du cours réel de la lutte des chômeurs et précaires, pour ne se préoccuper que de ses jeux (encore que la chose ne soit pas si évidente, *cf.*: critique des revendications sur les trente-cinq heures, le partage du travail ; critique des bureaucraties syndicales ou associatives...). L'assemblée n'était pas « une communauté radicale » se définissant des objectifs communs dans le cours d'une lutte, prenant des décisions d'actions selon une plate-forme commune ; si cela est juste, cela laisse de côté l'essentiel : l'explication de la raison d'être de cette assemblée, des thèmes qui y furent développés et de la façon dont ils le furent. C'est ce que nous avons essayé de faire au travers d'une approche globale de la critique du travail et de la lutte des chômeurs et précaires dans ce cycle de luttes, ainsi que de ses limites.

Nous ne referons pas la critique de l'alternative ou de la critique du travail, prise en elle-même comme point de départ de la critique du mode de production capitaliste, de la transformation qu'elle fait subir à ses contradictions (illusions de la distribution ; objectivité et naturalisation du procès de travail...). Ce que nous soulignons ici, c'est que, dans la mesure même où l'on critique les limites d'une lutte, on montre comment elles s'articulent avec la contre-révolution, c'est-à-dire le cours même de l'accumulation capitaliste en tant que capacité de réponse adéquate aux contradictions de cette société portant et nécessitant le communisme. Par là même, on est contraint, inversement, à comprendre *aussi* ces limites, en tant que telles, comme l'existence de ces contradictions. Les balades parisiennes de l'AG de Jussieu et surtout leur autocompréhension (les ballades auxquelles elles ont donné lieu), de même que des actions comme celles autour des tentes, puis du chalet, dressés à Clermont-Ferrand, malgré toutes leurs idéologies ludiques et conviviales, pointent néanmoins le contenu essentiel du dépassement du mode de production capitaliste : la relation entre des individus immédiatement sociaux comme étant le contenu, la fin, et le moyen même, d'une « société » communiste. « Ce vendredi 6 février *la balade du lundi au soleil* a été riche en rencontres, en regards étonnés, en sourires complices et en rires partagés. La ville n'est pas une caserne dans laquelle des bureaucrates tapotent sur des ordinateurs, les flics règlent les problèmes de violation des lois, les juges tranchent dans le vif en distribuant à la volée des années de prison, et où les prolos marnent. Nous l'habitons, que diable ! Ne laissons pas la ville et la vie aux mains des imposteurs et des vautours. Paris est un immense terrain de jeux ! » (*le Lundi au soleil*, *op. cit.*, p. 67). à Clermont-Ferrand : « Le 8 janvier nous avons donc planté deux tentes, une pour dormir, une pour manger et se réunir, qu'on nous avait prêtées. On y voyait passer tout le monde [...] Les tentes sont devenues le lieu de rencontres le plus important et le plus hétéroclite de la région » (*ibid.*, p. 10).

« Presque partout dans ce pays, des individus se sont regroupés en bandes, en collectifs, en assemblées et ont commencé à se parler comme ils l'entendaient, directement, librement » (tract AG Jussieu). à ce propos, nous allons maintenant pénétrer à l'intérieur de l'AG de Jussieu à la suite d'un camarade partageant les analyses défendues dans ce livre et qui a livré, pour la rédaction de celui-ci, le compte rendu suivant de sa présence à l'AG :

« D'emblée, j'ai été surpris et impressionné par le fonctionnement et la qualité formelle des débats. L'AG n'a pas de président de séance, pas de tour de parole, pas d'ordre du jour. Elle n'a pas pour but de prendre des décisions "globales". La liberté de parole, en tant qu'individu, est totale, l'écoute et le respect de l'autre sont réels. Bref, je n'ai pas vu de "machisme verbal", de confiscation de la parole, d'agressions, si courants dans la plupart des AG et réunions. Les accrocs semblent être vite et spontanément réglés et dépassés. La personne qui parle est rarement coupée et peut aller au bout de son propos. Sitôt qu'elle a fini, un contradicteur peut lui répliquer, même vivement, sans problème. Les autres personnes voulant soit la critiquer elles-aussi, soit intervenir en suite du débat, arrivent à peu près sans problème à attendre. C'est étonnant ! Je ne pense pas qu'il s'agisse d'un hyper-démocratisme qui serait intégré par tous. Je ne crois pas non plus qu'il s'agisse seulement de l'acquis d'une lutte dynamique ; c'est plutôt un élément de leurs activités. Je m'explique : la lutte de ces antitravail est lutte contre l'"économie"

(la “société marchande”, l’“argent”, ...) et l'État qui nous aliènent et nous dominent, afin de libérer, développer entre eux, une activité vraiment humaine, libre, “une créativité sociale généralisée” (les différences entre les deux courants dominant l’AG me semblent internes à cet espace théorique). Cette lutte qui a pour contenu et dynamique la réappropriation de “notre vie”, a plusieurs éléments imbriqués : prise sur le tas, créer d’autres modes de vie, en rupture, communiquer. Ce troisième élément, communiquer, s’exprime donc aussi par les deux autres et en est simultanément une condition et un moment. Contre les fonctions dans lesquelles l’économie enferme et oppose chaque être humain (du moins ceux aliénés par le travail salarié et son moment qu’est le chômage), ce “communiquer” permet et est le processus de leur rencontre, de leur lutte commune à partir de leurs besoins, de leurs désirs. Lutte de résistance, de réappropriation et de réorganisation qui invente et crée (bien sûr de manière heurtée et progressive) une autre manière de vivre et par là mène à une société “humaine”. Voilà pourquoi je pense que ce type de fonctionnement et cette qualité formelle des débats sont inhérents à cette lutte, à cette mouvance ; ils en sont un élément de base, entretenus.

« Les participants à l’AG, du moins la majorité d’entre eux, m’ont semblé former une communauté (de fait) en lutte, et pas seulement une communauté de lutte, se confirmant et se réalimentant au fil de ses actions et de ses débats. Cette caractéristique est peut-être favorisée par la nature de leur lutte, que je viens d’exposer.

« Après ces deux remarques, je crois que raconter la discussion à laquelle j’ai participé peut apporter quelques renseignements.

« Le 4 mars, l’un des deux tracts prévus pour la manif du samedi 7 et distribués en début d’AG a été débattu assez longuement (*Déclaration de quelques personnes sans qualité etc.*). Le débat n’a pas été systématique et approfondi. Probablement parce que la majorité des présents s’y retrouvaient pour l’essentiel, malgré leurs différences ; ainsi que par effet de cohabitation. Les autres se satisfaisant de faire le leur, ou se contentant de l’activisme, ou bien ne sachant pas trop quoi dire.

« Je crois que c’est “L” qui a véritablement lancé la discussion. Je l’ai relayée plus tard, ç’a été plus fort que moi. J’ai critiqué (mais je ne me souviens plus pourquoi cela) la conception opposant la “production proprement dite” aux “activités de gestion et de contrôle” très supérieures, en temps de travail, à celui occupé par la première, et celle entre ce qui serait “utile” (à dégager sous, contre, l’“économie”) et ce qui serait inutile. En gros, j’ai dit et expliqué qu’ils ne tenaient pas compte de ce qu’est le capitalisme, qui implique nécessairement ces activités de gestion et de contrôle, de plus en plus importantes de par ses caractéristiques “actuelles”. La critique n’a pas pu être approfondie par un véritable débat qui nous aurait poussé et permis de s’en prendre au cœur des conceptions exposées à l’AG. à ma surprise, les rédacteurs du tract ont fait une proposition de modification ! Elle se trouve dans le tract diffusé le 7. Pourtant nous ne sommes pas rentrés sur ce terrain. Cette modification ne change rien de fondamental, l’inverse aurait été étonnant. Capitalisme, exploitation, production de plus-value, etc., etc. ne semblent pas pertinents pour la position dominant dans l’AG (du moins pour nos interlocuteurs, mais je crois que c’est très majoritaire). La discussion a aussi porté sur l’opposition entre “besoins factices” créés par l’“économie de marché” et “besoins de la vie humaine”. Nous avons débuté sa critique, mais le débat a dérivé vers une recherche des besoins qui seraient vraiment fondamentaux... Je n’avais pas grand chose à dire sur un tel thème, terrain. Cependant, à un moment je suis intervenu pour dire que ce qui est en jeu pour eux, ce qu’ils recherchent, n’aura de sens et ne pourra se résoudre que pendant la révolution qui sera communisation. Le prolétariat prenant contre le capital des mesures concrètes appelant de par sa lutte contre le capital à être sans cesse dépassées, ce processus déterminera et décidera très pratiquement ce dont “nous aurons besoin”. C’était mauvais car déviant acrobatiquement le problème, sans vraiment le démonter et le mettre en perspective. Là encore, je n’ai pas pu, ni su, à partir de lui, aller jusqu’à la critique des bases théoriques. De plus, mon intervention a peut être été perçue comme renvoyant la solution à une mythique révolution qui viendra comme le messie ; d’autant plus que je n’ai pas parlé de l’énorme problème de la relation des luttes actuelles à la révolution. Une fois de plus, les rédacteurs du tract ont

intégré à leur manière la critique de départ.

« Au cours des discussions, pour fonder et clarifier mes critiques, j'ai été amené à leur opposer l'analyse du rapport d'exploitation entre le prolétariat et le capital qui est leur implication réciproque et leur contradiction, en exposant ses trois moments. Mais c'était trop simplifié, surtout le troisième moment, en sabotant de fait l'accumulation, l'autoprésupposition du capital. Je ne me souviens pas que cette analyse, cette critique, ait provoqué de réaction, on m'a laissé dire...

« Comme celles des autres personnes, nos interventions ont été écoutées et parfois discutées. Mais nous n'avons pas eu de véritable débat, même avec la minorité qui a été notre interlocutrice. Bien sûr, cela découle largement de la difficulté (problème de durée des interventions ; interventions au coup par coup déterminées par le cours aléatoire de la discussion) d'avoir une discussion de fond dans une AG, même dans une telle AG. De plus nos interlocuteurs n'avaient pas la connaissance minimale de nos positions leur permettant de facilement "déchiffrer" nos propos, pour mieux nous comprendre et nous répliquer. Mais je crois qu'en sus s'est ajoutée une situation donnant l'impression de la confrontation de deux "mondes théoriques" presque étrangers l'un à l'autre (du moins pour eux). Les réactions des quelques personnes avec lesquelles j'ai discuté après l'AG semblent confirmer cette idée. J'ai l'impression que nos propos ont paru, à nombre de personnes, pointer quelques "vrais" problèmes, mais à partir d'analyses dépassées, mécanistes, reportant à un futur lointain et indéterminé la construction de la "société humaine" que ces "activistes", ces "alternativistes", entament, réalisent, par leur luttes - mode de vie. Cependant, il m'a semblé que beaucoup de personnes n'ont pas de positions très ancrées, stables ; elles sont ouvertes, voire recherchent le débat sur l'analyse de leur lutte. Mais cela va dans tous les sens. Quelques personnes ont reposé des points de vue, des critiques intéressantes, qui ont été plus ou moins débattues ; mais des interventions minables ont tout autant reçu bon accueil (dont celle d'un type d'AC! pour qui le capital ne se valorise plus en exploitant le travail), c'est-à-dire n'ont pas subi la ferme réfutation à laquelle on pouvait s'attendre ».

Ce récit souligne quelque chose de fondamental : le débat comme médiation des individus au monde ; le besoin de société ; l'AG comme relation entre individus et celle-ci comme étant sa principale raison d'être ; l'importance en tant que contenu des questions d'organisation. Simultanément, il apparaît que seule l'idéologie de l'antitravail peut être le terme fédérateur des différents participants de l'AG. Seule cette idéologie peut se présenter à la fois comme une *critique* de la société existante et un mode d'existence, la recherche de *pratiques positives* définissant, dès à présent, les caractéristiques d'un monde nouveau face à cette société (travail concret, utilité, activités alternatives, réappropriation immédiate de nos vies).

Dans tous les points de cette « critique du travail » que nous avons abordés jusqu'à maintenant (la « réappropriation de la richesse », l'« utilité du travail », « un revenu déconnecté du travail », la « création d'autres rapports sociaux »), nous avons vu se développer un concept de travail en général qui se différencie de la distinction interne du travail salarié sur laquelle est précisément fondée cette « critique du travail ». Chaque fois que celle-ci est amenée à préciser son « dépassement du travail », elle laisse entrevoir que ce travail qui est dépassé, dans le dépassement du travail salarié, ne se confond pas avec lui, mais est une abstraction qui excède celui-ci. C'est ce hiatus dans la « critique du travail » qui nous a permis de l'aborder positivement, c'est-à-dire comme posant, dans la lutte de classe actuellement, les linéaments d'une contradiction portant le communisme. La « critique du travail » s'intitule ainsi tout en ne dépassant pas la critique du travail salarié, mais chaque fois qu'il s'agit de définir le dépassement du travail on voit à l'œuvre de façon sous-jacente une autre définition du travail, rendue possible par l'abolition du travail salarié, mais que la « critique du travail » ne peut pas produire sans se nier elle-même.

C'est sur la base de cette idéologie de la « critique du travail », quelle que soit la forme qu'elle revêt, que se sont constituées la plupart des analyses cherchant à théoriser la lutte des chômeurs. Toutes ces formes ont en commun de partir du travail pour aller vers les rapports sociaux et de chercher le dépassement des rapports sociaux capitalistes, non dans leurs caractéristiques propres, mais en tant que

moment de cette activité, le travail. On est alors dans un cercle vicieux : le travail est un rapport social, mais il doit être, pour justifier la démarche de sa production comme abstraction, antérieur à tout rapport social. C'est, de façon fondamentale, ce concept de travail qu'il nous faut maintenant aborder.

Division 3 : Pour en finir avec la critique du travail

La critique du travail est une impasse. Premièrement, elle construit un objet d'analyse qui est le travail en soi ; deuxièmement, elle veut déduire de l'analyse de cette activité, qui telle qu'elle l'a posée est une abstraction spéculative, les rapports sociaux contradictoires dans lesquels évoluent les hommes. Cela, soit par un développement contradictoire interne de cette activité, soit de par un caractère irréductible à l'aliénation que, par nature, cette activité possèderait. La critique du travail ne peut avoir d'objet et se justifier elle-même que si elle construit son objet antérieurement aux rapports sociaux, mais alors elle devient purement spéculative ; inversement si ce sont les rapports sociaux historiquement déterminés qu'elle se met à critiquer, elle entre alors en contradiction avec son premier moment de formalisation abstraite de son objet. La critique du travail voudrait le travail comme rapport social antérieurement à tout rapport social. Tout au long de ce livre, c'est aux modulations particulières de cette impasse générale que nous avons eues, et que nous aurons encore, affaire, dans la transformation de la critique de la société capitaliste et de son rapport social fondamental, l'exploitation, en critique du travail, critique de l'activité.

Le sujet abordé ici est en conséquence un peu paradoxal. Il s'agit de définir le travail pour dire que le travail n'est pas un objet de la critique théorique. Cela pour deux raisons : la « critique du travail » est comme théorie une impasse ; l'abolition du travail ne passe pas par la « critique du travail ». Notre démarche est cependant nécessaire, car, si le travail n'est pas un objet de la critique théorique et si *sa critique ne mène à rien*, la critique théorique ne peut en revanche faire l'impasse sur les idéologies de la « critique du travail ». C'est donc comme un moment de la critique de ces idéologies, qu'il est nécessaire de critiquer la notion de travail en tant qu'objet de cette critique et parce que cette notion de travail joue un rôle actif, pratique, de mise en forme des luttes.

La grande limite de toute « critique du travail » réside dans le fait qu'elle a placé *dans* l'activité, comme essence de celle-ci, ce qui est le fait de rapports sociaux. En cela, elle se réfère toujours à la production feuerbachienne du « travail aliéné » développée dans les *Manuscrits de 1844*. Sur le modèle de la religion, le fondement du concept de « travail aliéné » est que l'objet produit par l'ouvrier apparaît comme l'*objectivation de l'essence de l'homme qui lui devient étrangère*.Il n'y a de concept de « travail aliéné » que si l'on suppose une essence de l'homme comme être générique qui se perd et se retrouve, qui ne s'est perdue que pour se retrouver. Comme il le dit lui-même dans la courte *Préface des Manuscrits*..., Marx trouve dans la philosophie de Feuerbach la base positive pour mener la critique de l'économie politique à laquelle il cherche un « fondement en raison ». Ce fondement, c'est l'homme comme être générique d'une part, et d'autre part l'aliénation dont le paradigme est l'aliénation religieuse. Le concept de travail aliéné est construit sur ces fondements. « Nous avons considéré l'acte d'aliénation de l'activité humaine pratique, le travail sous deux aspects : premièrement, le rapport de l'ouvrier au produit du travail [...] Deuxièmement le rapport du travail à l'acte de production [...] Or nous avons à tirer des deux précédentes, une troisième détermination du travail aliéné. [... suit la définition de l'"être générique", *nda*]. Par le travail aliéné, l'homme n'engendre donc pas seulement son rapport avec l'objet et l'acte de production en tant que puissances étrangères et qui lui sont hostiles ; il engendre aussi le rapport dans lequel d'autres hommes se trouvent à l'égard de sa production et de son produit et le rapport dans lequel il se trouve avec ces autres hommes » (*ibid.*, Éd. sociales, pp. 61-65). Les catégories de l'économie politique, et en premier lieu celle de propriété privée, peuvent alors être déduites du travail aliéné. Mais ces catégories qui « expriment » le travail aliéné « dans sa réalité » (10/18, p. 159), ne sont elles-mêmes, en tant que

formalisation de rapports sociaux, que la manifestation de *l'autoaliénation de l'homme* qui est *le principe premier*, fondant « en raison » les catégories de l'économie politique. Notre lecture des *Manuscrits*...est tellement déterminée par notre connaissance globale de l'œuvre de Marx, que nous avons du mal à lire ce qui est écrit : le « travail aliéné » est le fondement et le principe de tous les rapports entre les individus tels qu'ils existent dans la société. Le mouvement premier, fondateur, est celui de l'autoaliénation de l'homme à l'égard de lui-même, tout le reste en découle : l'ouvrier, le travail aliéné (permettant de « matérialiser » l'autoaliénation de Feuerbach), la propriété privée etc. Le point de départ c'est l'autoaliénation de l'homme comme être générique : l'automouvement de son essence, celle-ci définie comme genre, comme une universalité interne liant les individus de façon naturelle (6ethèse sur Feuerbach). D'où, deux conséquences : l'incapacité à faire de l'histoire une réalité et, corollairement, la question téléologique par excellence, parcourant tout le texte et à laquelle Marx n'apporte aucune réponse : « Comment l'homme en vient-il à aliéner son travail, à le rendre extérieur à soi. Comment cette aliénation se fonde-t-elle dans la nature du développement de l'humanité. Car lorsque l'on parle de la propriété privée, on croit avoir affaire à une chose extérieure à l'homme, tandis que lorsqu'on parle du travail, on a directement affaire à l'homme lui-même. Cette nouvelle position de la question implique déjà sa solution » (*ibid.*, p. 162). Solution qui doit être si évidente que Marx ne la formule jamais explicitement quand il pose la question.

Marx dépasse ce qu'il appelle « l'étrange discours de l'économie politique », « qui dissimule l'aliénation dans l'essence du travail en refusant de considérer le rapport direct entre l'ouvrier (le travail) et la production » (*ibid.*, p. 154). Le rapport direct entre l'ouvrier et la production qui est pour lui la perte de son produit, sa déréalisation, devient le « travail aliéné » c'est-à-dire le « rapport essentiel du travail » ; l'aliénation est bien mise dans l'essence du travail, mais c'est comme rapport du travail à l'essence de l'homme, ou mieux *mouvement de l'essence de l'homme comme travail* : « le travail est le devenir de l'homme dans l'aliéna-tion ». Cette « solution » à la « *nécessité de l'aliénation*» (tel est le titre sous lequel Marx formule les questions précédentes), c'est dans le dernier chapitre des *Manuscrits*...qu'il faudra aller la chercher sous la forme d'une compréhension « réaliste » de la négation de la négation hégélienne : la nécessité de l'aliénation est de produire les conditions de sa suppression, nous sommes en pleine téléologie, à laquelle Marx règle son compte de façon encore ambigüe dans l'*Idéologie allemande*. La critique du travail n'est dans les *Manuscrits*...que la critique de l'auto-aliénation de l'essence de l'homme. Toute critique du travail fonctionne de cette façon là, dans la mesure même où elle part de l'aliénation de l'activité d'un sujet pour déduire le « cadre social » de cette aliénation, même s'il est évident que toutes n'ont pas la « tenue théorique » de celle des *Manuscrits*...Supprimez l'essence de l'homme comme genre, comme cette universalité abstraite et naturelle inhérente à chaque individu et les liant entre eux, vous avez alors la sixième thèse sur Feuerbach, et vous avez supprimé la légitimité de cette critique du travail comme fondatrice de celle de toutes formes historiques des contradictions sociales particulières.

Ne confondons pas le « travail aliéné » tel qu'il fonctionne dans les *Manuscrits de 1844* et *l'aliénation du travail* que l'on retrouvera dans les *Fondements*...ou dans le *Capital*. Dans le premier cas, le « travail aliéné » est l'*automouvement de l'essence de l'homme comme être générique*; dans le second, il n'est plus question d'essence de l'homme, mais de rapports sociaux, historiquement déterminés, dans lesquels le travailleur est séparé en totalité ou en partie de ses conditions de travail, de son produit et de son activité elle-même (la petite production marchande, de par l'échange des produits et donc leur production comme marchandise, est également une aliénation du travail).

Si l'on ne cherche plus la cause de l'aliénation, et plus précisément de l'exploitation, *dans* l'activité elle-même comme travail, recherche qui ne peut dépasser la formulation d'une anthropologie négative devant se renverser en anthropologie positive, ce n'est pas pour autant que la critique des rapports sociaux n'intègre pas celle du travail et que l'on considère celui-ci comme une activité éternelle. Notre définition du travail n'est pas une définition *a priori*, nous la produisons ici, d'une part comme critique de la « critique du travail », considérée comme une limite, dans la lutte des chômeurs et précaires et dans la lutte de classe en général telle qu'elle se caractérise en subsomption réelle du travail sous le capital, et d'autre part dans l'abolition et le dépassement du mode de production capitaliste. C'est donc tout au long de cet

ouvrage qu'il faut chercher ce qu'est le travail et son abolition, sans cela on retombe inévitablement, de par la forme même que l'on donne à l'exposé, dans une perspective où les rapports sociaux contradictoires du mode de production capitaliste, la lutte de classes, l'abolition du système capitaliste, apparaissent comme des développements et des formes successives du Travail se réalisant. L'important pour la compréhension de l'exploitation, sa critique, et son abolition, ce sont les rapports sociaux qui font que l'activité humaine est travail, l'important est donc l'abolition de ce rapport (la séparation d'avec la communauté) et non l'abolition du travail en elle-même, chose qui n'a aucune dynamique intrinsèque et aucun sens. Cependant, pour ne pas être trop sévère avec le lecteur, nous lui concèderons une petite « définition », en guise de morale provisoire (même si cela est contraire à nos principes). Dans le dépassement du mode de production capitaliste et donc du travail salarié qui est son rapport social fondamental, il apparaît que la production des rapports entre les individus n'est plus soumise à, médiée par, l'activité de l'homme comme être objectif, qui, médiation entre l'activité individuelle et l'activité sociale, est par là-même la maîtresse et l'objet de leur rapport. *Le travail est l'activité de l'homme comme être objectif dans la séparation de l'activité individuelle et de l'activité sociale, il devient par là la substance de son faire-valoir social*. Cette séparation n'a pas elle-même à être produite (ni à partir du travail, ni de l'activité en général, ni de l'essence de l'homme, ni de l'être générique, etc.), sauf à vouloir produire qu'il y a eu de l'« histoire ». Avec l'abolition du capital, c'est l'homme lui-même, le libre développement de son individualité, qui deviennent le but, le moyen, l'objet de cette activité objective (nous revenons plusieurs fois sur cette idée dans la suite de ce livre).

Si nous devons éliminer la « critique du travail » comme fondement de la critique communiste du mode de production capitaliste, il y a également une autre « erreur » à éliminer : celle du travail comme « activité éternelle ». S'il est très facile de dire que le communisme est abolition du travail en se donnant une définition du travail sur mesure, on rencontre cependant un obstacle de taille avec la définition du travail comme activité « éternelle », indépendante de toutes les formes sociales dans lesquelles elle s'effectue. Cette définition du travail revenant très fréquemment chez Marx, nous choisirons celle qui est donnée au Livre I du *Capital*: « Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent » (*op. cit.*, Éd. sociales, t. 1, p. 180). Et page 186 : « L'activité qui a pour but la production de valeurs d'usage, l'appropriation des objets extérieurs aux besoins, est la condition générale des échanges matériels entre l'homme et la nature, une nécessité physique de la vie humaine, indépendante par cela même de toutes ses formes sociales, ou plutôt également commune à toutes. » Ce travail éternel se définit donc comme transformation de la nature et transformation de l'homme lui-même, et définit le monde concret comme « activité humaine » (*Thèses sur Feuerbach*).

Comment nous y prendre avec ce « travail éternel » ? On pourrait dire qu'une telle définition du travail est aussi vraie qu'inutile. Mais ce serait insuffisant, car c'est de la même façon qu'avec le « travail aliéné » qu'il faut s'y prendre. Ils sont le côté pile et le côté face de la même erreur : ne pas considérer l'activité humaine comme essentiellement définie par les rapports sociaux, mais ceux-ci par les caractéristiques définies dans celle-là. Ce travail sous cette forme la plus générale est lui-même une abstraction qui n'existe et ne devient réelleque dans le mode de production capitaliste. Marx « glisse » de cette abstraction définissant le travail en généralau travail comme « activité éternelle », ontologique. C'est la généralité du travail abstrait qui, investie d'un contenu concret, devient le « travail éternel », ontologique, nous sommes au cœur du programmatisme.

À partir de la *Situation des classes laborieuses en Angleterre* et de *l'Idéologie allemande*, Engels et Marx en arrivent à l'analyse du travail à partir des hommes qui agissent et existent réellement. « Plus que tout autre, le socialisme et le communisme allemand sont sortis de prémices théoriques ; nous autres, théoriciens allemands, connaissons encore beaucoup trop peu du monde réel pour que les circonstances

réellement données fussent à même de nous amener immédiatement à réformer cette « réalité mauvaise ». Au moins, parmi ceux qui représentent publiquement de telles réformes, il n'est pas un qui ne soit venu au communisme par l'intermédiaire de Feuerbach, dissipant la spéculation hégélienne. Les conditions de vie réelles du prolétariat sont si peu connues parmi nous que même les sociétés bien intentionnées « pour le relèvement des classes laborieuses » où notre bourgeoisie traite maintenant la question sociale à tort et à travers, partent constamment des opinions les plus ridicules et les plus insipides sur la situation des travailleurs » (Engels, *la Situation des classes laborieuses en Angleterre*, Costes, t. 1, *Avant-propos*, p. XLIX). Dans cet ouvrage, qui ouvre un renversement de perspective théorique, parce qu'il définit un nouvel objet à la critique théorique (tout comme Marx qui au même moment découvre, à Paris, le mouvement ouvrier organisé), l'aliénation du travail n'est plus le « travail aliéné » ; quelles que soient les analyses en termes de dépossession induite du « travail aliéné ». Le caractère essentiellement nouveau de l'approche d'Engels est de considérer le travail tel qu'il existe dans des rapports sociaux historiquement déterminés et de faire de cela son point de départ théorique.

Sans en avoir formulé les présupposés théoriques tels qu'ils seront énoncés dans les *Thèses sur Feuerbach*, le point de départ d'Engels dans la façon dont il considère le travail, c'est « l'essence de l'homme comme l'ensemble des rapports sociaux » et ce n'est pas le travail aliéné comme automouvement de l'essence de l'homme comme genre. La misère de la classe ouvrière doit être cherchée dans le système capitaliste lui-même comme système d'exploitation avec les formes concrètes de développement de la division du travail et du machinisme qui sont les siennes. Le procès de travail confirme la situation sociale : le travail n'est qu'une activité dégradante et aliénante. Le travail ne connaît plus aucune définition a priori et même les formes du procès de travail perdent le caractère encore spéculatif qu'elles peuvent avoir dans *l'Idéologie allemande* (cf.le rôle conféré à la division du travail dont le mouvement est parfois « limite » d'être considéré comme l'histoire se réalisant). Le travail n'est plus qu'une activité dans laquelle se réalisent les rapports sociaux : « Dans toutes les autres formes d'esclavage, l'esclavage est dans les circonstances. Là seulement [avec le capitalisme, *nda*]il est transporté dans le travail lui-même » (Simone Weil, *la Condition ouvrière*, p. 124). En soi l'activité n'est rien de signifiant, il n'y a plus de problématique de l'activité ou du travail dès que l'on quitte la spéculation ou l'anthropologie, dès que l'on quitte l'« essence de l'homme ». Le concept de travail est alors, paradoxalement, à dégager de cet évanouissement dans les rapports sociaux concrets historiquement déterminés. Le travail ontologiquement défini a disparu. Si nous pouvons continuer à dire que, dans la succession des modes de production, le travail est l'activité d'appropriation de la nature et de transformation-production de l'homme lui-même, nous ne sortons plus de sa définition comme une activité qui n'a aucune définition en soi, mais seulement défini comme les rapports sociaux en tant qu'activité. Après avoir défini le travail comme une activité aliénée, dégradante, une perte de soi, etc., les idéologues du travail (que ce soit les apologistes ou les négationnistes) ont bien du mal avec le fait que celui-ci demeure cette activité d'autoproduction de l'homme. C'est qu'encore une fois ils ne considèrent pas le travail comme activité ne se définissant que via son investissement par les rapports sociaux, mais comme activité de l'Homme qu'ils cherchent dans l'activité de l'ouvrier.

Ce que l'ouvrier perd (contrôle, association, savoir-faire, produit...), c'est la machine, l'organisation du travail qui lui fait face comme capital, et dans le capital, qui le gagne (attention il ne s'agit pas de vases communicants : ce qui est « approprié » par le capital est créé – hormis les premiers temps de la subsomption formelle du travail sous le capital – en tant qu'approprié par le capital : la coopération et les forces sociales du travail en général). En conséquence, l'activité de travail de l'homme ne perd ni ne gagne rien. On pourrait même évoquer ici le thème hégélien de la « ruse » interposée par l'homme entre lui et l'objet du travail qui n'est pas forcément la nature, mais la nature toujours déjà humanisée. « Cette activité, ce travail, cette création matérielle incessante des hommes, cette production en un mot, est la base de tout le monde sensible tel qu'il existe de nos jours » (Marx, *l'Idéologie allemande*, Éd. sociales, p. 56). Cette activité ne renvoie pas à une ontologie fondée (positivement ou négativement) sur le travail, à une essence humaine dont il serait la substance, mais renvoie à ses formes concrètes historiques, à « l'ensemble des rapports sociaux », qui sont le contenu de cette activité. En cela, elle peut être pour l'ouvrier, dans cesrapports sociaux, la négation complète de toute activité, de toute manifestation de soi, sans que pour

autant soit nié le travail comme la « création matérielle incessante de l'homme ». Elle n'est telle qu'en étant niée du côté de l'ouvrier, et en se cristallisant dans le capital fixe et dans l'organisation du travail face à l'ouvrier. Le travail comme cette activité d'autoproduction est tout simplement le rapport du capital. Lorsque l'on aborde la notion de travail comme travail en général, la puissance du travail objectivée dans le capital fixe n'est pas en contradiction par rapport au travail en général, ce dernier étant tout autant le travail vivant que le travail objectivé. On ne peut pas par exemple parler d'inessentialisation du travail en ayant en vue le travail en général, l'inessentialisation du travail ne se rapporte qu'à l'inessentialisation du travail vivant, dans le rapport de production du capital, c'est-à-dire en tant que travail productif de plus-value. Que l'on cherche à sauver le travail en général ou à l'abolir, en se fondant sur ce qui définit le capital comme contradiction en procès, on confond dans ce cas deux niveaux différents de définition et deux termes différents. On pourrait même dire que l'inessentialisation du travail vivant productif est l'apothéose du travail en général. Si l'on veut montrer que dans le capital comme contradiction en procès c'est de l'abolition du travail en général dont il s'agit, il faut au préalable avoir démonté la construction de cette notion, ce que la critique du travail est incapable de faire.

Il n'y a ni contradiction, ni nécessité, de posséder une définition ontologique du travail, pour le considérer simultanément comme « autoproduction de l'homme » et comme négation de toute « manifestation de soi » pour l'ouvrier, car le travail n'a pas de définition en soi, mais n'est défini que dans la mesure où il est investi par les rapports sociaux, tout comme l'essence de l'homme n'est pas une nature inhérente à chaque individu, mais l'ensemble de ces rapports sociaux. Pour parvenir à nous débarrasser de cette définition « éternelle » du travail, nous avons, dans un premier temps montré l'impossibilité d'une définition en soi du travail ; il nous faut maintenant voir ce que cette définition comme étant toujours l'investissement par les rapports sociaux devient dans le mode de production capitaliste. Avec le mode de production capitaliste, le travail prend pour contenu historique particulier un contenu abstrait et général. C'est cette forme particulière, historique, qui est ensuite, dans certaines conditions particulières de la lutte de classe, érigée en définition « éternelle » du travail, par un glissement de registre théorique que la définition du travail dans le mode de production capitaliste semble autoriser. La fonction de ce glissement étant de fonder la révolution comme libération du travail existant, puisque le travail est « éternel ». Le « travail éternel » permet de produire la révolution comme libération du travail existant, mais on assimile ici, par une confusion sémantique qui relève d'une pratique de classe déterminée, deux notions et deux niveaux absolument différents.

Dans l'*Introduction* de 1857, Marx livre ce principe fondamental, selon lequel les catégories les plus simples, les plus abstraites et les plus générales sont le produit de conditions historiques particulières. « Le travail semble être une catégorie toute simple. L'idée du travail dans cette universalité – comme travail en général – est, elle aussi, des plus anciennes. Cependant, conçu du point de vue économique sous cette forme simple, le "travail" est une catégorie tout aussi moderne que les rapports qui engendrent cette abstraction simple.[...] L'indifférence à l'égard d'un genre déterminé de travail présuppose l'existence d'une totalité très développée de genres de travaux réels dont aucun n'est plus absolument prédominant. Ainsi, les abstractions les plus générales ne prennent somme toute naissance qu'avec le développement concret le plus riche, où un caractère apparaît comme commun à beaucoup, comme commun à tous. [...] D'autre part, cette abstraction du travail en général n'est pas seulement le résultat dans la pensée d'une totalité concrète de travaux. L'indifférence à l'égard de tel travail déterminé correspond à une forme de société dans laquelle les individus passent avec facilité d'un travail à l'autre et dans laquelle le genre précis de travail est pour eux fortuit, donc indifférent. Là le travail est devenu non seulement sur le plan des catégories, mais *dans la réalité* [souligné par nous] même, un moyen de créer la richesse en général et a cessé, en tant que détermination, de ne faire qu'un avec les individus, sous quelque aspect particulier. [...] C'est donc là seulement que l'abstraction de la catégorie "travail", "travail en général", travail "sans phrases", point de départ de l'économie moderne, devient *vérité pratique* [souligné par nous]. Ainsi l'abstraction la plus simple, que l'économie politique moderne place au premier rang et qui exprime un rapport très ancien et valable pour toutes les formes de société, n'apparaît pourtant sous cette forme abstraite comme vérité pratique qu'en tant que *catégorie de la société la plus moderne* [souligné par nous].

[...] Cet exemple du travail montre d'une façon frappante que même les catégories les plus abstraites, bien que *valables*– précisément à cause de leur nature abstraite – *pour toutes les époques* [souligné par nous], n'en sont pas moins sous la forme déterminée de cette abstraction même le produit de conditions historiques et ne restent *pleinement valables que pour ces conditions* [souligné par nous] et dans le cadre de celles-ci » (*op. cit.*, *in Contribution à la critique de l'économie politique*, Éd. sociales, pp. 167-169).

La synthèse de ce travail en tant que catégorie générale qui est valable pour toutes les époques, mais qui n'existe *dans la réalité* et n'est *pleinement* valable que pour les conditions qui ont permis sa production en tant que catégorie générale, c'est le *travail abstrait*... Ainsi notre catégorie la plus générale, valable pour toutes les époques, n'est, en fait la réalité que d'une époque particulière. Avec le travail abstrait nous faisons un grand pas dans cette critique du « travail éternel », en ce que cette catégorie la plus large nous apparaît comme la formalisation d'une époque historique particulière. Cette « indifférence », dont parle Marx, n'existe que si l'unité et l'égalité des travaux supposent leur unité et leur égalité qualitative, c'est-à-dire leur réduction au travail humain abstrait. Il est important de se rappeler que la grande innovation de Marx dans l'analyse de la valeur est d'être sorti de la démarche quantitative dans laquelle s'étaient enfermés Smith et Ricardo. Ce caractère qualitatif commun, c'est la dépense de force de travail ; ce n'est donc qu'à partir du mode de production dans lequel existe la force de travail comme marchandise que l'on peut élaborer le concept de travail abstrait (la substance de la valeur). Le travail abstrait n'est pas un au-delà du travail concret (comme le montrent déjà les particularités de la forme équivalent). Tous les travaux dans leurs différences concrètes, et par celles-ci, sont constitutifs du travail abstrait qui n'est pas la disparition des travaux concrets singuliers, mais leur subsomption. Non seulement le travail abstrait est bien ce travail en général en ce qu'il suppose et n'existe que par rapport à la diversités des travaux concrets et donc reprend ce qui est la définition du travail en général. Mais encore ce travail en général comme travail abstrait n'est même pas la simple réduction qualitative des travaux particuliers, une réduction qu'ils comporteraient comme la révélation d'une qualité cachée en eux. Le travail abstrait implique dans son concept la lutte de classes, une intensité du travail, une évolution de la productivité ; c'est toujours le temps de la reproduction de la marchandise et un temps moyen, donc impliquant la nécessité pour chaque capital de s'y conformer et même d'être en deçà de celui-ci. C'est une forme historique particulière qui impose ses propres caractères historiques spécifiques au travail en général.

Nous voyons qu'à partir des formes historiques successives du travail nous parvenons à un concept de travail en général qui non seulement ne peut être abstrait que sur la base du mode de production capitaliste, mais qui en outre n'a de réalité qu'avec lui, et n'existe « pleinement », comme le dit Marx, qu'avec ce mode de production. Or c'est de ce « travail en général » que dérive ce que nous avons appelé le « travail éternel ». C'est là que l'on peut voir qu'il y a glissement. Ce qu'écrit Marx à propos de ce que nous avons appelé le « travail éternel » ne souffre aucune contradiction. Le glissement, qui n'est pas qu'un simple glissement sémantique, est dans l'emploi du terme de « travail ». En ramenant les formes historiques du travail à des formes particulières de ce « travail éternel », c'est la possibilité de produire la révolution comme libération du travail qui est fondée. Le « travail éternel » dont parle Marx, inclut toutes les activités humaines, y compris, c'est le point essentiel de sa définition et de notre critique, celles que Marx, dans les périodes historiques particulières, qualifie de « *non-travail* », l'activité qui, privilège de quelques-uns, est la condition du développement des forces générales du cerveau humain (*Fondements*..., Anthropos, t. 2, p. 222). Il faudrait donc admettre que le « travail éternel » (que Marx définit expressément comme indissolublement transformation de la nature et autotransformation – autoproduction – de l'homme) se scinde en travail et non-travail, ce qui nous annoncerait de bien belles batailles de concepts et de vertigineux renversements dialectiques, et non l'approche du développement historique concret. Est-ce la différence d'objet de l'activité qui peut différencier travail et non-travail, c'est-à-dire peut-on faire intervenir ici une différence entre action sur une nature extérieure et action sur une nature intérieure ? Non ! La production, dans une forme supposée la plus « matérielle », transforme l'homme dans ses rapports sociaux ; et même, plus pragmatiquement, le potier du Néolithique qui crée les décors de ses poteries est le pourvoyeur d'une production symbolique autrement plus déterminante que tous les Léonard de Vinci ou tous les Mozart. Tout comme, de nos jours, les bureaux d'études du look de

la *Twingo* ou les ingénieurs de l'INRA créant de nouvelles variétés de pommes de terre ou de tomates font plus pour la vision que l'homme a de lui-même qu'Alechinsky ou Boulez.

Ce qui définit le travail, c'est la scission de la société en classes (et non l'inverse), c'est-à-dire l'activité qui crée un surproduit qui échappe au producteur ; cette activité est travail, et non un type concret d'activités. Marginalement, le surproduit peut être approprié par le producteur lui-même (petite production marchande ou autoexploitation paysanne : ce qui de toutes façons n'a jamais fait un mode de production). Cette scission n'a pas à être produite par une cause première, extérieure. Quand, dans « Les formes antérieures à la production capitaliste », Marx dit que la séparation entre les producteurs et leurs moyens de travail et objets de travail doit être « expliquée », cela ne signifie pas doit être déduite comme le résultat d'un procès spéculatif, mais doit être montréecomme le résultat d'une histoire, ce qui en supprime le caractère naturel et éternel. Il ne s'agit pas de se battre sur des questions de définitions. Ce qui importe c'est de voir que l'on a affaire entre le « travail éternel » et les formes historiquement spécifiées du travail à deux activités différentes, qui ne relèvent absolument pas du même registre, ni du même ordre de conceptualisa-tion. L'« erreur » de Marx, consubstantielle à son programmatisme, est de glisser entre les deux registres. On ne peut déduire le « travail éternel » du travail salarié ou du travail servile, dans la mesure où le « travail éternel » englobe les activités du maître (et de sa suite), ou des « dévoreurs de plus-value » dans le cadre du mode de production capitaliste. Le « travail éternel » de Marx est vraiment éternel, cela ne souffre aucune contradiction, *mais le travail salarié n'est pas une forme historique de ce « travail éternel »*, car ce dernier n'est pas le « travail en général », il y a, de la part de Marx, abus de langage.

Le « travail en général » c'est le travail abstrait. Il n'est pas étonnant que, dans une problématique programmatique d'affirmation de la classe ouvrière comme classe dominante, Marx procède à l'amalgame de ce « travail éternel » avec les formes historiques particulières du travail, qu'il pose ce travail libéré comme étant le fil poursuivi du « travail éternel » ; de la même façon que dans une lettre à Kugelmann (11 juillet 1868), il pose la substance de la valeur – le travail abstrait – en tant que réduction qualitative et mesure quantitative comme le fondement de la répartition du travail dans toute société, y compris le communisme. Il vaudrait mieux appeler ce « travail éternel » du terme passe-partout d'« activité humaine » (n'ayons pas peur des banalités), dans la mesure où l'on se trouve, en fait, face à ce type de généralités que *l'Introduction* de 1857 juge utile dans la mesure où « elle précise les points communs et nous épargne donc la répétition ».

À partir de là, nous pouvons bien parler d'abolition du travail dans la révolution communiste, dans la mesure où, si le « travail éternel » est du travail, le travail salarié n'en est pas ; et si le travail salarié est du travail (ce que nous croyons), le « travail éternel » n'en est pas. Le travail salarié ne peut être compris comme une forme particulière de ce« travail éternel », ni celui-ci comme l'abstraction de toutes les formes historiques du travail. Qu'est-ce alors que l'abolition du travail ? C'est l'abolition de la possibilité de ramener une multitude d'activités singulières à un dénominateur commun, quel qu'il soit. C'est l'impossibilité de concevoir une telle abstraction, cela dans la mesure où la société – mais peut-on encore parler ici de société – est le rapport d'individus singuliers en tant qu'individus singuliers.

De quoi parle-t-on, lorsqu'on parle d'abolition du travail ? La réponse est donnée dans la définition même du travail, à partir du moment où l'on cesse de tenter de le définir en lui-même. Dans le communisme, il n'y a plus de rapports sociaux, mais des relations nouées en tant qu'individus singuliers, donc plus de travail. C'est la séparation entre individus et communauté (c'est-à-dire ce qui a fait qu'« il y a eu histoire », celle-ci continuant dans le communisme sur d'autres principes, *cf. infra*) qui définit comme travail les rapports réciproques entre les individus et les situe comme constituant des classes. Le travail est l'activité d'autoproduction des hommes en ce que cette autoproduction est divisée, a comme travail son unité en dehors d'elle. S'il n'y a plus de rapports sociaux, il n'y a plus de travail, on passe à une activité immédiatement universelle dans des rapports entre individus singuliers. Il y a donc abolition du travail, quand il y a abolition de l'activité humaine comme investie par des rapports sociaux, ayant eux-mêmes

comme contenu des appropriations limitées. « Nous en sommes arrivés aujourd'hui au point que *les individus* [souligné par nous] sont obligés de s'approprier la totalité des forces productives existantes non seulement pour parvenir à manifester leur moi mais avant tout pour assurer leur existence. Cette appropriation est conditionnée, en premier lieu, par l'objet qu'il s'agit de s'approprier, ici donc les forces productives développées jusqu'au stade de la totalité et existant uniquement dans le cadre d'échanges universels. Déjà, sous cet angle, cette appropriation doit nécessairement présenter un caractère universel correspondant aux forces productives et aux échanges. L'appropriation de ces forces n'est elle-même pas autre chose que le développement des facultés individuelles correspondant aux instruments matériels de production. Par là même, l'appropriation d'une totalité d'instruments de production est déjà le développement d'une totalité de facultés dans les individus eux-mêmes. Cette appropriation est en outre conditionnée par les individus qui s'approprient. Seuls les prolétaires de l'époque actuelle, totalement exclus de toute manifestation de soi, sont en mesure de parvenir à une manifestation de soi totale, et non plus bornée, qui consiste dans l'appropriation d'une totalité de forces productives et dans le développement d'une totalité de facultés que cela implique. Toutes les appropriations révolutionnaires antérieures étaient limitées. Des individus, dont la manifestation de soi était bornée par un instrument de production limité et des échanges limités, s'apropriaient cet instrument de production limité et ne parvenaient ainsi qu'à une nouvelle limitation. Leur instrument de production devenait leur propriété, mais eux-mêmes restaient subordonnés à la division du travail et à leurs propres instruments de production. Dans toutes les appropriations antérieures, une masse d'individus restait subordonnée à un seul instrument de production ; dans l'appropriation par les prolétaires, c'est une masse d'instruments de production qui est nécessairement subordonnée à chaque individu, et la propriété qui l'est à tous. Les échanges universels modernes ne peuvent être subordonnés aux individus qu'en étant subordonnés à tous » (Marx, *l'Idéologie allemande*, Éd. sociales, p. 103). Marx décrit ici, dans la révolution communiste, ce que nous appelons l'abolition des rapports entre individus comme rapports sociaux et comment cette abolition est en substance celle du travail. « Le travail lui-même ne peut subsister qu'à la condition de ce morcellement [appropriation limitée, division du travail, *nda*] » (*ibid.*, p. 102).

L'abolition de l'indépendance de la communauté est l'abolition du travail qui ne peut se différencier de l'abolition de la division du travail, de la propriété, des classes. Celles-ci ne sont pas une conséquence de l'abolition du travail, mais le seul contenu de cette abolition. C'est là, le mode ancien de l'activité que la révolution communiste supprime et dépasse en produisant l'immédiateté sociale de l'individu et la coïncidence de la vie matérielle et de l'affirmation personnelle. Si la révolution communiste est l'abolition du « travail en général », nous ne produisons pas cela à partir d'une définition que nous nous serions donnée du travail, mais simplement à partir de ce qu'il est « travail *en général*» ; abstraction correspondant à la réalité d'un mode de production. Qu'advient-il alors du « travail éternel » ?

Nous avons vu que le terme de « travail » était ici un *abus de langage*, même si l'« éternité » de ce qui est désigné dans cette notion ne souffre aucune contestation. Mais il faut se garder de voir dans la révolution communiste le triomphe, le libre développement enfin réalisé, de ce « travail éternel ». Dans l'abolition du travail, ce qui est aboli, c'est la possibilité d'une production d'un « travail en général » et de sa distinction par rapport aux formes historiques concrètes du travail et par rapport aux travaux particuliers. L'abolition du travail c'est l'abolition de ce « quelque chose de commun ». Cela n'est pas sans conséquence quant à ce que l'on désigne comme ce « travail éternel ». Ce qui dans le même mouvement que l'abolition du « travail en général » est supprimé, c'est la possibilité même de ramener toutes les activités singulières à un quelconque dénominateur commun, fût-il la somme de l'activité vivante et physique des individus comme production et existence du monde sensible. Avant le communisme, cette « somme », comme « travail éternel », ne pouvait être conçue comme une généralité que parce que le travail était la décomposition de ses éléments : les siens propres (du travail) et en opposition ceux des activités de non-travail. Il n'avait de sens comme généralité que parce que ses composants étaient opposés comme travail et non-travail. Décomposition qui tenait au travail. Si bien que si le « travail éternel » persistait, il ne pourrait plus être considéré sous sa formulation de généralité subsumant l'ensemble des activités humaines. Ce « travail éternel », ontologique, ne pourrait pas faire

retour dans les activités individuelles, car il est lui-même consubstantiel, dans sa généralité, à la séparation de ses éléments. Ou alors, « faire retour » dans chaque activité individuelle à cette essence générale de l'activité, ce serait reproduire une communauté (une essence de l'homme) qui ne se séparerait plus des individus singuliers parce qu'elle serait devenue une nature inhérente à chacun. Nous en serions revenus à la conception du genre selon Feuerbach : l'universalité naturelle. Avec le communisme, le « travail éternel » disparaît donc.

À partir du moment où le communisme part des rapports entre individus en tant qu'individus, on ne peut plus rien *présupposer de commun comme inhérent à chacun*, serait-ce même la capacité à produire le monde sensible comme somme de l'activité vivante et physique des individus qui le composent. Non que cela, en soi, soit faux, mais ce n'est que le résultat, constamment renouvelé, de tous les rapports interindividuels, et non le contenu de leurs rapports « récupéré » par chacun. C'est paradoxalement, l'éclatement et l'opposition des activités particulières qui déterminaient réellement l'activité humaine dans son ensemble comme ce procès général subsumant les activités particulières. Si l'on ne peut plus rien présupposer de commun, c'est que le communisme rend impossible cet état de choses où l'on puisse abstraire des activités une substance commune comme inhérente à chacune d'entre elles, en tant que procès de leurs rapports réciproques et de leur autoproduction commune. à notre connaissance, seule la revue *l'Unique et son ombre* (aujourd'hui, semble-t-il, disparue) avait considéré, dans son numéro deux (1987), le dépassement du capitalisme et du travail comme *abolition de la société*. Cependant, l'individu, en tant qu'individu singulier entretenant avec les autres individus singuliers des rapports en tant que tels, était posé comme existant dans la société capitaliste, et la révolution était l'action de cet « unique », les rédacteurs de cette revue se considérant eux-mêmes comme de tragiques « extra-terrestres ». Pour avoir aperçu un point central du communisme, l'*Unique et son ombre* avait abandonné la théorie de la révolution comme lutte de classes.

Ce glissement consistant à appeler « travail » la définition la plus générale de l'activité humaine qui, à l'époque de Marx, est fondatrice du programmatisme théorique, est devenu de nos jours une idéologie qui cherche à nous expliquer cette chose extraordinaire pour un idéologue : les travailleurs sont des hommes. Nous sommes là à l'intérieur de ce que nous avons défini comme le démocratisme radical. Pour ces apologistes du travail, comme Bertocchi (*Marx et le sens du travail*, Éd. sociales, 1996), le « travail éternel », dans sa définition ontologique, est quelque chose d'irréductible dans le travail ouvrier. Comme pour d'autres, c'est l'activité humaine, ces derniers veulent alors abolir le travail et trouvent dans cette différenciation le moteur de cette abolition, la problématique est la même (*cf. infra*: *la Banquise*). à ce moment-là, que ce soit pour glorifier le travail ou pour l'« abolir », on peut être contre l'« instrumentalisation du travail humain » non parce que cette instrumentalisation est exploitation (c'est pour nous largement suffisant), mais parce qu'elle nie le caractère humain du travail (même en ajoutant que c'est dans l'exploitation).

Dans la perspective des Bertocchi, Bidet, Bihr, le lecteur aura deviné la suite : l'humanisation du travail, c'est-à-dire la perpétuation de l'ouvrier comme ouvrier puisqu'en tant qu'ouvrier il est un homme. Même Simone Weil (théoricienne importante sur bien des points) avait compris que « là [le capitalisme, *nda*], l'esclavage est transporté dans le travail lui-même », combattre cela, c'est combattre l'exploitation et non, comme nous le présente Bertocchi, une « erreur théorique ». Pour Bertocchi, Taylor n'est pas un excellent metteur en scène du travail ouvrier, mais quelqu'un qui n'a pas compris que le travail c'était l'activité ontologique de l'être humain. Les formules de Marx sur « l'homme devenu la carcasse du temps » montrent cependant qu'il n'était pas très loin d'avoir la même conception du travail que Taylor. Ceux qui veulent abolir le prolétariat n'ont rien à faire de ceux qui veulent seulement l'« humaniser ».

Bertocchi qui veut sauver l'« activité humaine » dans le travail de l'ouvrier critique Taylor, non en tant que représentant de la bourgeoisie, mais comme théoricien qui s'est trompé sur ce qu'est le travail dans sa volonté absolue de rationalisation (que le taylorisme ait montré ses limites n'a rien à voir avec l'humanité ou l'ontologie). Taylor peut se tromper dans son concept de travail en négligeant ou plutôt en

voulant occulter qu'il est toujours porté par un ouvrier, que la marchandise que celui-ci vend fait corps avec lui et que le procès de travail est toujours le lieu d'une lutte de classes (ce que le taylorisme illustre à merveille), cela n'empêche que sa conception du travail est « juste » dans le mode de production capitaliste. Bertocchi ne veut surtout pas que l'évolution du capital en subsomption réelle montre que Marx et Engels avaient raison dans leur description, valant définition, du travail ouvrier, car ils auraient trop souvent oublié la dimension ontologique de ce travail dont lui, Bertocchi, et ses collègues comme Bidet (l'immortel théoricien du socialisme de marché) prônent la promotion. Bertocchi, ayant amalgamé le travail ontologique et le travail ouvrier, ce dont le félicite Alain Bihr, l'idéologue alsacien, dans *le Monde diplomatique* (mars 1997), la totalité de l'activité humaine passe dans le travail comme travail ouvrier, c'est lui qui relie les ouvriers entre eux, c'est lui qui relie les différentes branches de production etc., le capital a disparu, c'est bien pratique cela nous évitera de faire une révolution.

Tout ce que le travail vivant de l'ouvrier perd, c'est le capital qui le gagne, Taylor n'a pas une fausse conception du travail, si ce n'est que, comme Bertocchi, il l'assimile à l'« activité humaine ». Taylor cherche à accélérer cette perte au profit de ce que le capital concentre comme travail social général, comme intelligence sociale et comme activité de coopération entre les travaux particuliers. Ce qui est réduit dans une analyse quantitative (Taylor n'avait pas reconnu dans l'ouvrier les mystères du « travail ontologique »), ce n'est pas le travail humain dans sa généralité, c'est le travail vivant individuel de l'ouvrier singulier. Ce qui apparaît avec le système de Taylor (et la subsomption réelle en général), c'est que, premièrement, le travail en général ne se limite pas au travail vivant immédiat et, deuxièmement, que le travail en général lui-même n'est pas l'« activité humaine éternelle ». Toutes choses que nos réformateurs du travail ne peuvent admettre. Le premier point saute aux yeux, et à la figure de Bertocchi, dans ce que le capital concentre comme activité et puissance sociale face au travail vivant. En ce qui concerne le second, la définition même de l'« activité humaine éternelle » rend toute problématique de sa scission sans objet, elle est par définition au-delà des formes sociales, et en cela ne peut en aucune façon être affectée, réduite ou minorée, par les formes particulières de l'exploitation qui ne la modifient en rien. Admettre que cette « activité éternelle » puisse être, même partiellement, réduite aux modalités du taylorisme, c'est nier sa définition. Bertocchi atteint des sommets lorsqu'il reproche à Lénine non pas d'utiliser un modèle qui n'a de sens que dans une société fondée sur l'exploitation du travail, mais de ne pas avoir vu que Taylor se trompait dans la définition du travail. Pour un idéologue les idées font les choses, reconnaître qu'avec le capitalisme le travail est perte complète de soi équivaut à accepter cette situation, il faudrait alors dans le travail ouvrier voir l'« affirmation normale de la vie ».

Bertocchi veut la rédemption du travail ouvrier en tant que travail ouvrier. Pour lui, les « caractères subjectifs du travail » sont en contradiction avec sa réduction en « pure marchandise ». Partant des mêmes bases, d'autres produiront l'abolition du travail parce qu'il ne parvient jamais à contenir cette subjectivité. Lorsque le capitaliste achète la valeur d'usage de la force de travail, elle comprend cette « subjectivité », celle-ci est même une réalité objectivable. La valeur d'usage de la force de travail ne va pas toute seule, d'elle-même, dans le procès de production, elle est l'activité du travailleur pour un temps donné et le capitaliste l'a bien achetée en tant que telle. Pour montrer cette subjectivité, Bertocchi fait référence à des notions qui n'ont de sens que par rapport au travail abstrait et en lui, dans sa constitution comme procès social : le travail concret, le travail complexe. Ne concevant la division du travail que comme un processus technique et non social, le caractère concret du travail apparaît comme une qualification naturelle s'attachant au travail et montrant ses finalités humaines propres. Le travail concret ne peut se définir en dehors de la division du travail, son caractère concret étant une définition relevant de sa particularisation dans la division du travail, c'est un travail qui a son unité en dehors de lui.

En ayant amalgamé travail ouvrier, travail en général et « travail éternel », à la différence du programmatisme qui voulait libérer l'humanité de l'ouvrier, le démocratisme radical veut promouvoir l'homme comme ouvrier. Il est cependant peu probable que Bertocchi et ses collègues échangent leur travail de « théoriciens du travail » contre un travail en usine si riche pourtant de subjectivité humaine. à partir de l'« activité humaine », que l'on veuille sauver le travail ou l'abolir, toute l'opposition de

l'ouvrier, qui ne veut pas rester ce qu'il est, à sa propre condition, toute la résistance des travailleurs à l'exploitation et leur lutte contre leur existence en tant que vendeur de force de travail, deviennent le fait de la résistance du travail comme activité ayant une essence qui est en soi résistante et irréductible. On met dans l'essence de l'activité vendue ce qui appartient à la pratique du vendeur. Vente bien particulière, en ce qu'elle ne met pas face-à-face un vendeur et un acheteur, mais un prolétaire et un capitaliste, elle met face-à-face et définit des classes. Ce rapport de classes est alors transformé en opposition entre la subjectivité du travail comme activité et son existence d'objet du capital. Dans cette transformation, on passe du travailleur au travail ou mieux de la contradiction qui oppose le prolétariat et le capital, dans le cadre de l'exploitation, à une contradiction entre l'activité dans le travail, comme une essence subjective irréductible de celui-ci, et l'objectivation capitaliste de cette activité comme travail.

Comme toute critique, la critique de la « critique du travail » ne peut se contenter de critiquer l'objet de cette critique : le travail. Il faut montrer les conditions de production de cette critique. La « critique du travail » devient une expression idéologique et une pratique spécifiques dans le nouveau cycle de luttes, parce qu'elle est la résolution des contradictions de l'ancien cycle, en même temps (et pour la même raison) qu'elle trouve dans le nouveau cycle, comme nous l'avons montré avec la lutte des chômeurs et précaires, une raison d'être renouvellée. Ce qui était le point extrême de l'ancien cycle, devient une fois la contradiction entre les classes de ce cycle dépassée dans la restructuration du capital, la forme idéologique et la pratique qui se donnent immédiatement pour le dépassement du capitalisme. à la fois expression finale de l'ancien cycle et de son impossibilité, la « critique du travail » apparaît comme ayant eu raison par rapport à toutes les formes d'affirmation du prolétariat incluses dans cet ancien cycle et comme, dans le capital restructuré, la forme immédiate de son dépas-sement. *Immédiate*, car elle fait l'économie de reconnaître la restructuration pour elle-même, de façon positive, comme une nouvelle configuration de la contradiction entre les classes. Elle se contente de la considérer comme la crise de l'ancienne phase de la subsomption réelle et comme l'échec de l'ancien cycle de luttes. La « critique du travail » se croit en adéquation avec la période historique et celle-ci lui donne immédiatement raison, la légitime et la confirme par la disparition, dans le cours immédiat des luttes, de toute identité ouvrière confirmée dans la reproduction du capital. Il ne s'agit pas de faire une archéologie du concept, ce qui ne mène jamais à rien, mais de montrer comment dans sa nouvelle légitimation, cette idéologie recycle des problématiques issues de l'ancien cycle. Cela, dans la mesure où la « critique du travail », semblant résoudre et dépasser l'échec de cet ancien cycle de luttes, apparaît en adéquation avec la situation nouvelle.

Section 2
La lutte des chômeurs et des précaires et les idéologies de la « critique du travail »

Nous laisserons de côté les idéologies officielles de la fin du travail (qui ne sont pas sa critique mais l'acceptation heureuse de l'« autonomisation » de la valorisation du capital), pour ne nous intéresser qu'à celles directement en phase avec le hiatus entre la critique du travail et du travail salarié qui s'est produit dans la lutte des chômeurs et précaires et de façon plus générale dans ce cycle de luttes en ce qu'il dépasse les contradictions et les impasses du programmatisme. Nous avons vu pour quelles raisons la lutte des chômeurs devenait de critique du travail salarié, critique du travail : la lutte des chômeurs pose le capital comme contradiction en procès comme une tendance réalisée ; l'ambivalence de l'identité de chômeur formalise la critique du capital comme critique du travail ; l'achèvement de cette lutte comme critique alternative du capital qui construit le « travail » comme la critique « concrète » du travail salarié.

Division 1 : La problématique de la critique du travail dans le nouveau cycle de luttes

De la distinction entre travail et travail salarié

La distinction interneau travail salarié en subsomption réelle entre l'activité du travailleur se présentant comme le « travail » et les formes sociales de son effectuation se présentant comme sa spécificité historique de travail salarié se donne comme dualité entre « travail » et « travail salarié ». Au stade présent du cycle de luttes, le dépassement de cette société ne peut se donner que comme une alternative ici et maintenant. Il faut donc pour cela poser que le travail salarié existe et n'existe plus. Existe comme forme sociale de domination et de contrainte, n'existe plus comme activité structurant la société : « le travail ne valorise plus le capital » devient le leitmotiv de cette critique du travail. On en revient toujours à dire que ce qui fait du capital une contradiction en procès est en fait *réalisé*.

En revanche, on vient de voir que si on lit entre les lignes de ce qui, dans cette critique et dans ce cycle de luttes, est perçu et avancé comme dépassement du travail salarié et du travail, comme ce qui définirait une nouvelle société, on voit apparaître une distinction réelle entre travail salarié et travail, une distinction qui n'est plus une distinction interne du travail salarié. On voit en filigrane la production d'un concept de travail en général, et la production des grandes lignes définitoires du communisme, même si cela est le plus souvent perçu comme le dépassement de ce qui a été défini comme travaildans le travail salarié et comme économie, en tant qu'objectivité du rapport social capitaliste. *Ce qui apparaît, c'est que la production des rapports entre les individus n'est plus soumise à, médiée par, l'activité de l'homme comme être objectif, qui, de médiation entre l'activité sociale et individuelle, dont la non-coïncidence historique n'a pas à être produite, devient la maîtresse du rapport : c'est le travail en ce qu'il est un concept général abstrait du travail salarié et non plus une distinction interne du travail salarié*. Le travail en général est un concept, c'est-à-dire une abstraction du développement historique réel permettant de le construire comme concret pensé. Il n'est pas ce qui aurait produit l'histoire, ce qui aurait fait qu'il y a eu aliénation et histoire. Le grand danger, c'est d'effectuer le « saut métaphysique » qui fait passer le concept comme concret pensé au concept comme dynamique de l'histoire, comme ce qui ferait qu'elle a eu lieu. L'histoire n'a jamais à être produite, c'est là la frontière du matérialisme. Le sujet de la théorie du communisme n'est pas d'expliquer pourquoi il y a eu de l'aliénation, mais pourquoi il peut ne plus y en avoir. L'explication du premier point n'a pas à dépasser la compréhension, l'appréhension théorique de l'histoire ; le second se confond avec la conceptualisation du cours du mode de production capitaliste comme contradiction entre le prolétariat et le capital

Dans la lutte des chômeurs et précaires, l'important c'est ce hiatus entre une critique du travail qui ne dépasse pas le travail salarié et une perspective de dépassement de cette société qui inclut une conception et une réalité du travail jusqu'à aujourd'hui que, seulement dans son dépassement, on peut distinguer de ses formes historiques particulières. Il s'agit donc de critiquer le travail lui-même pour se situer à la hauteur des enjeux de ce cycle de luttes.

Mais faute de produire un concept de travail comme une abstraction distincte du travail salarié, c'est la distinction interne du travail salarié qui va fournir ce concept de travail. à ce moment-là, le hiatus est supprimé parce qu'on a tout simplement supprimé ses termes. Ce rapport salarial, réduit à l'achat-vente de la force de travail, devient quelque chose de formel et même d'inessentiel, au regard de la véritable aliénation qui toucherait l'activité du travailleur une fois qu'il est engagé dans le procès de travail. Il est pourtant inhérent au travail salarié que l'activité du travailleur lui apparaisse comme étrangère et hostile : on n'a pas là *le travail*« face au travail salarié » mais une détermination dutravail salarié lui-même du fait même de cette étrangeté inhérente au rapport du travail salarié. Cette aliénation à son tour ne tiendrait pas aux nécessités de la valorisation du capital (puisque le premier terme est devenu purement formel et n'est

plus fondé sur la double valeur d'usage de la force de travail : la force de travail n'a plus de valeur d'usage vis-à-vis du capital), mais au fait que le procès de production se réalise comme une activité imposée au travailleur, comme une activité qui n'est pas la sienne, cela en dehors même des nécessités de la valorisation du capital (absorption du travail vivant par le travail mort) puisque le premier moment de l'achat-vente n'est plus que celui d'une domination. L'activité, étrangère à l'ouvrier, apparaît comme activité en soi, étrangère à toute forme sociale puisqu'en subsomption formelle nous avions bien le rapport salarial et pourtant la « maîtrise » par l'ouvrier de son activité. Il en découlerait que la subsomption réelle introduirait quelque chose de nouveau par rapport à l'aliénation que constitue le travail salarié: l'aliénation du travail lui-même. On oublie que le développement du capital fixe est la forme adéquate du capital comme absorption du travail vivant par le travail mort et que cette absorption nous est donnée par la double valeur d'usage de la force de travail qui fonde le rapport salarial. En subsomption réelle, l'aliénation de l'activité elle-même apparaît à la fois comme tenant au caractère objectif du procès de production et ce caractère objectif se donne réellement comme la forme sociale elle-même. Si l'on ne saisit pas cette adéquation (nous ne reviendrons pas sur les raisons de cette incompréhension), la relation entre l'objectivité du capital fixe et le rapport social qui s'y objective est renversée, le développement objectif apparaît comme donnant le rapport social (c'est alors sa naturalisation). Tout a été renversé et ce n'est qu'à partir de là que la « critique du travail » peut construire l'objet obscur et étrange de sa critique : le travail.

Ainsi en produisant le travail salarié et le travail à partir d'une disjonction interne au travail salarié, on a fait disparaître le travail salarié lui-même et tout concept général de travail pouvant s'en distinguer. Le hiatus a disparu et c'était le but que cette idéologie de l'alternative s'était fixé. Si le processus de constitution de cette idéologie est assez complexe dans la mesure où nous devons la comprendre dans sa liaison objective à ce cycle de luttes, son aboutissement, quant à lui, est d'une grande vulgarité : le capital se « valorise » en dehors de son rapport au travail ; il n'y a plus de classes ; le dépassement du capital est une alternative au capital à partir de ce que chacun peut maîtriser de sa vie.

Du coup le rapport social « formel » de l'achat-vente n'est plus là que pour imposer la perpétuation de la « véritable » aliénation. Le capital se reproduit, se valorise (mais peut-on encore parler de valorisation) en dehors de son rapport au travail, il ne maintient formellement le rapport salarial que pour imposer sa domination à l'ensemble de la « population » car fondamentalement il se serait autonomisé du procès de production en tant que procès de travail. Le hiatus a disparu parce que tout simplement on a fait disparaître le travail salarié dans sa spécificité : exploitation, classes, travail productif... Les constructions idéologiques sur le travail, suscitées par la lutte des chômeurs et précaires (*Temps critiques*, *la Griffe, les Temps maudits*...), sont alors des mises en forme de cette disparition.

« **Croire le capital sur parole** »

a) Quelques « pré-requis » à la bonne intelligence de la suite : l'autonomisation du capital

« Les présuppositions de l'autonomisation de la forme capital sont :

1. Autonomisation des différents produits du capital : profit, intérêt, rente foncière. Il y a dès lors un mouvement des formes de la plus-value et se pose la question de savoir comment lier entre eux ces différents mouvements autonomisés,s'autonomisant pour que cela n'aboutisse pas à la désagrégation de la totalité.

2. La désubstantialisation, c'est-à-dire que le quantum de travail contenu dans chaque marchandise-capital tend de plus en plus à diminuer (dévalorisation). D'où la contradiction valorisation-dévalorisation.

3. Disparition de l'échange qu'on doit mettre en liaison avec la généralisation du travail salarié et le fait que l'ouvrier est payé comme les autres catégories professionnelles.

4. Le fait que le capital est capital circulant, qu'il doit donc dominer la circulation pour pouvoir toujours être.

On a déjà, en partie, traité cette question de la façon suivante :

a) Autonomisation du capital sur la base de ses propres présuppositions, c'est-à-dire créées par lui.

b) Il surmonte les difficultés indiquées en 1 grâce au développement du capital fictif (de même pour la question de valorisation-dévalorisation). Le capital fictif étant un peu considéré comme le tissu conjonctif reliant les divers capitaux.

c) Le développement total du capital en tant que structure achevée et, mieux dit, communauté matérielle, lui permet d'échapper à cette fictivité parce que ceci s'accompagne du phénomène d'anthropomorphose (le capital prend à l'homme tout son contenu, toute sa matérialité : force de travail ; toute la substance humaine est capital. D'où le capital s'anthropomorphose. Il le fait aussi dans son lien avec la société civile, l'ensemble des hommes, puisqu'il a besoin d'individus pour faire appliquer sa dictature.) » (*Invariance*, série II, no 5, p. 4, 1974).

Ce n'est pas le phénomène d'« anthropomorphose », mais celui de l'autonomisation du capital qui nous intéresse ici (en ce qui concerne l'anthropomorphose, nous en faisons la critique dans le dernier chapitre, c'est en fait une conception dont on trouve la formulation triviale chaque fois que l'on considère l'individu comme une *personne* manipulée par les « nécessités » de la reproduction du capital). Si nous comparons avec ce que nous livrent, vingt-cinq ans après, des revues comme *Temps critiques* ou *la Griffe*, *Invariance* nous présente une construction théorique aboutie de l'idée d'autonomisation du capital et de la fin de sa valorisation dans son rapport au travail vivant : l'« échappement » du capital, avec ses conséquences au niveau des classes. C'est mélanger les torchons et les serviettes que de partir d'une critique de l'autonomisation dans *Invariance*, pour parler ensuite de ces revues qui manipulent les mêmes thèmes, mais l'absence de développement cohérent sur cette idée dans ces revues nous y contraint.

Tout d'abord les conditions de cette autonomisation sont l'autonomisation des formes de la plus-value, la dévalorisation, le fait que le capital est capital circulant ; la forme de cette autonomisation, c'est le crédit et le capital financier. Cette forme découle du fait que le capital doit surmonter sa contradiction valorisation-dévalorisation en affirmant sa nature de capital circulant, n'ayant plus de fixation. Parvenu dans son mouvement d'autonomisation à la forme du crédit, le capital ne serait plus qu'un simple rapport avec lui-même, une relation à lui-même, le capital serait devenu un « automate ». Avec le capital porteur d'intérêt, tout souvenir du rapport au procès de production disparaît, alors qu'il persiste, bien qu'obscurci, dans le rapport du capital au profit. Si Marx, comme le dit *Invariance*, reconnaît la réalité de l'« automate capital », il lui voit des limites : sa dépendance du procès de production. Le capital ne peut s'émanciper du procès de production, c'est ce que Marx rappelle en disant que la limite du taux d'intérêt n'est pas quantitative mais qualitative. Bons baisers de Bangkok !

« Le point où Marx se rencontre avec les prophètes, les philosophes, les réformateurs socialistes, c'est dans la croyance que cette forme de capital ne pourrait pas s'autonomiser, qu'elle pourrait rester sous la domination des hommes. Or le capital a réussi à briser sa dépendance vis-à-vis du procès de production et donc des hommes non pas comme pouvaient le penser les adversaires de Marx (tel Price), mais parce qu'il est devenu représentation ("l'acceptation-représentation que nous en avons dans notre cerveau") » (*ibid.*, p. 8). Nous ne relevons pas la petite supercherie qui consiste à dire que le capital s'autonomise du procès du production parce qu'il échappe à la domination des hommes, comme si le travail salarié était une domination des hommes sur le capital. L'autonomisation du capital, c'est-à-dire plus précisément

l'autonomisation de sa forme capital-porteur d'intérêt est une tendance réelle, mais impossible. Lorsque l'on aborde cette impossibilité, il est insuffisant de l'énoncer en ressortant simplement le Livre I du *Capital*; en effet la tendance à l'autonomisation et son impossibilité ne sont pas opposées comme une digue est opposée à la marée. C'est dans ce qui définit fondamentalement le rapport du capital comme exploitation du travail que réside à la fois la tendance et son impossibilité. Ce qui constitue la complexité de ce procès d'autonomisation du capital, c'est qu'il est nécessairement lié au procès de production, et le reste. L'autonomisation du capital nie le procès de production, mais elle a absolument besoin de demeurer dansce rapport de négation, en même temps que le procès de production a absolument besoin de produire cette négation.

Ce mouvement de « négation liée » qui détermine l'autonomisation du capital s'effectue et se développe de la façon suivante. « Avec le développement de la plus-value relative dans le mode de production spécifiquement capitaliste qui entraîne l'extension des forces productives sociales du travail, ces forces et les liens sociaux complexes du travail dans le procès de travail immédiat apparaîssent comme éléments transférés du travail au capital. Cela fait déjà du capital un être fort mystique ; toutes les forces productives sociales du travail semblent en effet être dues au capital et non au travail. Elles semblent jaillir de son sein. *Intervient alors le procès de circulation* [souligné par nous] qui transforme, dans leur substance et leur forme, toutes les parties du capital, capital agricole compris, et cela dans la mesure même où se développe le mode de production spécifiquement capitaliste. Dans cette sphère de la circulation, les rapports de la création originelle de la valeur passent totalement à l'arrière-plan; [...] La restitution des valeurs avancées dans la production et la plus-value que contiennent les marchandises ne semblent pas simplement se réaliser dans la circulation, mais plutôt en découler » (Marx, *le Capital,* Éd. sociales, Livre III, t. 3, p. 205). Le capital en tant que capital circulant n'existe que comme le sujet de ses diverses métamorphoses. S'il est vrai qu'aussi longemps que le capital demeure dans une phase, il ne circule pas et se trouve donc virtuellement dévalorisé, il est vrai également qu'aussi longtemps qu'il demeure dans la circulation, il n'est pas en mesure de progresser en tant que capital car il ne produit pas de plus-value.

Le crédit permet la continuité du procès de production, mais là où le bât blesse (là où crèvent toutes les « bulles spéculatives »), c'est que le même capital n'existe pas deux fois ; c'est pour cela que l'intérêt a une limite qualitative. Pour voir, au travers de la circulation et grâce au crédit, la forme enfin trouvée de l'autonomisation du capital, il faut paradoxalement considérer la circulation du capital de façon réductrice, ne pas considérer le capital productif lui-même comme une phase de la circulation totale du capital. C'est le « procès réel de production », c'est-à-dire l'ensemble du procès de production immédiat et du procès de circulation, qui donne naissance à de nouvelles structures dans lesquelles les liens et les rapports internes se perdent de plus en plus : les rapports de production deviennent autonomes les uns des autres et les éléments de la valeur se sclérosent dans des formes autonomes. L'importance du procès de circulation dans le mouvement d'autonomisation du capital provient de ce que dans ce procès, toute liaison avec le travail a disparu, la circulation autonomise les diverses fractions de la plus-value, chaque revenu semble être le résultat automatique d'une chose située en dehors de tous rapports sociaux. La plus-value avait déjà pris une forme autonome avec le profit, ce sont les diverses formes de la plus-value qui maintenant s'autonomisent. « La division du profit en profit d'entrepreneur et en intérêt (sans parler de l'intervention du profit commercial et du profit bancaire, fondés sur la circulation, dont ils semblent entièrement résulter, plutôt que du procès de production lui-même) achève de donner à la forme de la plus-value une existence autonome, sclérose cette forme par rapport à sa substance, son essence. Une partie du profit, par opposition à l'autre, se détache complètement du rapport capitaliste en tant que tel, et semble découler, non pas de l'exploitation du travail salarié, mais du travail salarié du capitaliste lui-même. Par opposition, l'intérêt paraît alors être indépendant à la fois du travail salarié de l'ouvrier, et du travail du capitaliste et avoir dans le capital sa source propre, autonome. Si, primitivement, le capital faisait figure, à la surface de la circulation, de fétiche capitaliste, de valeur créatrice de valeur, il réapparaît ici sous forme de capital porteur d'intérêt : *sa forme la plus aliénée et la plus caractéristique* [souligné par nous]. Pour cette raison, il est plus logique d'adjoindre la formule "capital-intérêt" à celles "terre-rente" et "travail-salaire", plutôt que la formule "capital-profit" ; car dans le profit subsiste toujours un souvenir de

son origine, alors que dans l'intérêt celui-ci a disparu et a même pris une forme à l'opposé de cette origine. Enfin, à côté du capital, se place, comme source autonome de plus-value, la propriété foncière, qui impose des limites au profit moyen et transfère une partie de la plus-value à une classe qui ne travaille pas elle-même, ni n'exploite directement les travailleurs ; elle ne peut pas non plus, comme dans le capital porteur d'intérêt, trouver une consolation morale édifiante en prétextant le risque et le sacrifice courus quand on prête son capital. étant donné qu'ici une partie de la plus-value ne semble pas directement rattachée à des rapports sociaux, mais à un élément naturel, la terre, la séparation des différentes parties de la plus-value est donc accomplie, ainsi que leur aliénation et sclérose réciproques ; leurs liens internes sont définitivement rompus, leur source originelle disparaît entièrement sous les décombres et cela précisément parce que les rapports de production liés aux divers éléments matériels du procès de production sont devenus autonomes les uns vis-à-vis des autres » (*ibid.*, p. 207). Nous avons donc, à l'origine de ce mouvement de sclérose et d'autonomisation des formes de la plus-value, la réification des rapports sociaux de production. En liant directement les éléments de valeur et de richesse à leurs sources, les rapports de production réifiés deviennent autonomes vis-à-vis des agents de la production et indépendants les uns des autres.

Cependant, plus le capital semble être devenu autonome, c'est-à-dire plus les formes revêtues par la plus-value semblent avoir une existence autonome par rapport à sa substance (surtravail), plus le capital s'accomplit comme tel. L'autonomisation du capital n'est pas un « échappement » du capital : le capital porteur d'intérêt, forme la plus aliénée du capital, en est par là même la forme la plus caractéristique. La forme la plus caractéristique dans la forme la plus aliénée car : « Pour les catégories les plus simples du mode capitaliste de production et même de la production marchande, pour la marchandise et l'argent, nous avons déjà démontré la mystification qui transforme les rapports sociaux, auxquels, dans la production, les éléments matériels de la richesse servent de substrat, en propriétés de ces choses elles-mêmes (marchandise) et qui, c'est encore plus manifeste, transforment en chose le rapport de production lui-même (argent) » (*ibid.*, p. 204). Ainsi l'autonomisation du capital est comprise dans la définition même du capital comme valeur en procès, elle ne vient pas s'y surajouter. Mais allons plus loin : le rapport fondamental d'exploitation n'est pas un obstacle à l'autonomisation mais son principe même. L'autonomisation du capital et l'aliénation de ses formes sont une caractéristique fondamentale du capital parce que le capital exploite le travail non sous une forme générale, mais sous la forme du travail salarié. Par là on découvre que, si le capital semble s'autonomiser, comme procès de valorisation, du procès de travail, c'est parce que le travail est du travail salarié. Le capital, la terre, le travail, peuvent devenir sources de revenus, sans pour autant créer la substance même qui est distribuée, parce que cette substance s'objective comme capital, parce qu'elle est le produit du travail dans le cadre du travail salarié. L'autonomisation du capital entretient avec le travail, en ce qu'il est travail salarié, un rapport négatif nécessaire, tout aussi négatif qu'il est nécessaire.

Il apparaît que l'autonomisation du capital, impossible en tant que procès achevé (« échappement »), n'est pas pour autant une invention de l'esprit et a des fondements bien ancrés dans le capital en tant que tel, c'est-à-dire en tant que rapport d'exploitation du travail vivant, ce qui autorise maints capitalistes à faire des *profits* sur cette base. Dans tous ces cas, nous avons affaire à un mouvement interne du capital qui sépare le procès de valorisation du capital de son procès de production. Le procès de valorisation semble donc indépendant du procès matériel de la production qui ne lui sert plus que d'alibi. Au Japon, par exemple, les grands groupes fonctionnaient de la façon suivante : développer au maximum les capacités de production afin d'anticiper sur les débouchés futurs et obtenir des prêts bancaires attribués en fonction des capacités installées. On ne cherche pas des prêts pour installer de nouvelles unités, mais on installe de nouvelles unités pour obtenir des prêts. Là, nous sommes encore dans des pratiques très terre à terre, que les « funambules » de la finance ont transcendées : crédit pour acheter des titres financiers, marchés à termes, options, produits dérivés etc. Il est évident, et quelques exemples récents l'ont confirmé, qu'un tel mécanisme ne repose que sur la présupposition du taux de profit, il suffit que celui-ci baisse pour que tout le beau mécanisme s'effondre. Que ce ne soit pas les plus engagés dans ces spéculations qui en pâtissent le plus ne relève d'aucune autonomisation du capital, mais des rapports de forces inter-

capitalistes. La valorisation n'anticipe sur le procès de production que dans la mesure où il est présupposé que ce dernier créera l'équivalent de la valorisation anticipée. Cependant, ici, le procès de valorisation s'est rendu indépendant du procès de production, en ce que le capital n'est jamais bloqué en une de ses phases. Mais, pour que cette non-fixité soit une valorisation constante, il faudrait que le capital prêté puisse indéfiniment engendrer de nouveaux prêts, qu'il soit investi ou jeté à la mer. Le capital de prêt est la forme *réelle* de l'autonomisation du capital *parce que* le taux de profit a été présupposé et il est dans l'ordre des choses que le taux de profit soit présupposé. On pourrait suivre un processus identique au travers de la valorisation du capital des sociétés multinationales.

Pour saisir le procès d'autonomisation du capital dans son internationalisation, il faut partir des diverses formes d'existence fonctionnelles du capital : capital argent, capital marchandise et capital productif. Ces formes ne désignent pas ici des sortes autonomes de capital, dont les fonctions formeraient le contenu de branches d'affaires séparées et également autonomes. Ils ne désignent que des formes fonctionnelles particulières du capital industriel, qui les prend toutes les trois successivement. Le capital industriel « est le seul mode d'existence du capital où sa fonction ne consiste pas seulement en appropriation, mais également en création de plus-value, autrement dit de surproduit. C'est pourquoi il conditionne le caractère capitaliste de la production ; son existence implique celle de la contradiction de classes entre capitalistes et ouvriers salariés. [...] Quant au capital argent et au capital marchandise, pour autant qu'ils apparaissent avec leurs fonctions à côté du capital industriel comme support de branches d'affaires spéciales, ils ne représentent plus que des modes d'existence des différentes formes fonctionnelles que le capital industriel prend et rejette alternativement dans la sphère de circulation, modes d'existence promus à l'indépendance et développés à part en raison de la division sociale du travail » (*ibid.*, t. 4, pp. 50-53). Lorsque la fonction du capital engagée dans le procès de circulation devient autonome, fonction particulière d'un capital particulier, le capital marchandise se transforme en capital commercial. De son côté, l'argent effectue des mouvements purement techniques dans le procès de circulation du capital industriel et même du capital commercial, à partir du moment où celui-ci se charge d'une partie de la circulation du capital industriel, faisant de cette partie son mouvement propre. La transformation de ce capital en capital financier est justement opérée par ces mouvements qui, rendus autonomes, deviennent la fonction d'un capital particulier. Ce dernier effectue ces mouvements, et eux seulement, comme les opérations qui lui sont propres. Il s'ensuit qu'une fraction du capital industriel et même du capital commercial existe, non seulement de façon permanente sous la forme argent comme capital argent en général, comme capital argent assurant les fonctions techniques de l'argent dans le capital industriel, mais également ayant développé ses lois propres de fonctionnement en tant que sphère particulière de la division du travail. Le capital argent se reproduit lui-même selon les lois que son autonomisation a créées, pour être cette fonction particulière de la reproduction du capital industriel. Comme cela se passe pour le capital commercial, le capital financier doit se reproduire lui-même selon ses propres lois et en tant que capital particulier, lui-même soumis à la concurrence et à la nécessité de « faire » du profit, cela pour pouvoir assurer sa fonction vis-à-vis de l'ensemble du capital existant. En tant que fraction devenue autonome du capital industriel dans le cours de son procès de reproduction, le capital financier est amené à développer ses propres lois de fonctionnement qui peuvent même, momentanément, entrer en contradiction avec les nécessités de la reproduction d'ensemble du capital et donner l'illusion de son autonomisation réelle. Même dans ce cas, le capital financier, qui semble suivre sa propre voie, et ses propres intérêts, exprime la nécessité de « sauver » la forme capital de l'argent, des marchandises et des moyens de production, au détriment si nécessaire de la « richesse réelle » (il sauve la mise au capital dans son ensemble et en tant que rapport social). Alors que le capital commercial possède un mode de circulation qui lui est propre (A-M-A'), il n'y a pas de forme particulière pour le capital financier, il correspond à la formule générale du capital : A-A'. Il en résulte que dans son propre mode de fonctionnement, cette fraction du capital industriel autonomisée comme capital financier peut tendre à la représentation totale du cycle du capital. En quoi cela intéresse-t-il la mondialisation du cycle du capital ?

Alors que le point d'apparition du capital argent sous sa forme séparée se situe dans le passage du capital industriel dans les formes M'- A'- M', son emploi comme capital financier le situe dans le moment

de la transformation de l'argent en travail et moyens de production, donc dans le moment de l'extension du capital comme rapport social. D'instrument de circulation (moyen de circulation ou moyen de paiement) l'argent devient comme capital financier, instrument de reproduction du capital, et capital de prêt, vecteur de l'égalisation des taux de profit. Lorsque, pour des raisons qui ne tiennent pas stricto sensu au capital financier, le capital se mondialise, le capital financier est à même de focaliser dans son propre fonctionnement les nécessités et les « règles » de cette mondialisation. Selon sa nature, qui s'inscrit dans la reproduction du rapport social capitaliste, le capital financier n'est pas tenu en laisse par les fonctions de l'argent comme moyen de circulation et moyen de paiement (si on les considère dans leur aspect technique) ; ces fonctions ne constituent pas pour lui des limites dans le fonctionnement de l'argent comme monnaie nationale et comme monnaie universelle.

Dans sa mondialisation, le procès de valorisation s'autonomise sous la forme du capital financier : les différences de taux d'intérêt, les taux de change, l'accélération des paiements en monnaie forte, leur ralentissement en monnaie faible (entre filiales de la même firme). Ce n'est pas le capital financier qui crée des prix de production mondiaux et un taux moyen mondial de profit, mais ce n'est que le capital financier qui peut prendre en charge ce mouvement. En effet, ce n'est qu'à son niveau que peut être produite une synthèse des forces contradictoires que recèle la mondialisation : unification-recréation perpétuelle d'inégal niveau de développement. Sous la forme de surprofit, le surplus de valeur, semblera par exemple, ne découler que de simples conversions monétaires ou de « profit » sur des anticipations d'évolution des taux d'intérêt. Le capital financier pourra même de cette façon « entraver » la mondialisation et, momentanément, geler une situation de surprofit, de la même façon que, inversement, quasiment du jour au lendemain, il pourra rendre évidente (et non produire) la caducité pour une firme, une branche ou même toute une région, d'une autre situation de surprofit, et c'est à travers lui que les conséquences en seront tirées. Plus la loi de la valeur est mondiale, plus elle crée à l'intérieur d'elle-même des fractionnements et des situations particulières, qui n'étaient pas des entités attendant d'être réunies, qui ne lui préexistaient pas, même si elle ne les crée pas ex-nihilo (les Papous de Nouvelle-Guinée n'étaient pas des travailleurs potentiels de mines d'or). C'est à partir d'une économie mondiale déjà hiérarchisée que nous sommes passés au cours de ces vingt dernières années à une mondialisation de la loi de la valeur. Celle-ci n'est pas la rencontre d'éléments épars, mais une norme fixée (et tout aussi constamment remise en cause). L'unité est le moment premier déterminant ses différenciations (comme siennes). Une loi mondiale de la valeur s'exprime dans l'argent en tant que monnaie nationale et monnaie universelle, mais aussi moyen de la reproduction du capital en général, capital financier.

Nous pouvons conclure provisoirement que le capital financier est la forme autonomisée du capital que doit revêtir la mondialisation de celui-ci, qu'il en assure l'unité et que, s'il ne crée pas les diversifications, c'est par lui que celles-ci existent comme moments de cette unité. Nous pouvons réfuter à la fois ceux qui voient dans la mondialisation, de par le jeu du capital financier sur les différences de développement, un échappement du capital et ceux qui ne voient dans la mondialisation qu'un jeu de pompage entre capitaux à partir de situations préalablement données, réduisant la mondialisation du capital à une peau de chagrin. La poursuite de cette analyse de l'autonomisation du capital et de la mondialisation trouvera sa place dans le volume trois (*la Crise et la restructuration*) de cet ouvrage (*Théorie du communisme*), dont le présent livre constitue le volume un. Nous n'avons développé ici que ce qui était nécessaire à la compréhension et à la critique des idéologies qui dans ce cycle de luttes font de l'autonomisation *réalisée* du capital leur fondement et qui, comme nous l'avons déjà vu, ne peuvent que finir par le considérer dans une problématique alternativiste.

b) Disparition des classes et de l'exploitation : « Temps critiques » et alii.

L'autonomisation du capital est l'idéologie nécessaire de la fin du programmatisme considéré comme la fin de la lutte de classes et des classes tout court. La fin de toute possibilité de considérer la révolution comme affirmation du prolétariat devient l'abandon pur et simple du concept de classes, donc de l'exploitation et finalement de toute théorie de la révolution. Un tel mouvement se croit confirmé par le cours du mode de production capitaliste en raison de l'importance revêtue par le capital financier et de la disparition de toute identité ouvrière confirmée dans la reproduction du capital, identité à laquelle est alors ramenée en totalité la définition du prolétariat. Le capital n'est plus considéré comme une contradiction en procès. S'ouvre alors toute une série de problématiques sur l'objectivité, la subjectivité, les individus et les communautés qu'ils forment, sur le lien social, la politique etc. ces idéologies peuvent même participer au « grand débat intellectuel », car de toute façon on ne parle pas de ce qui fâche : les classes sociales et la révolution. La participation à l'idéologie dominante a deux bornes : si vous parlez des classes, ce qui est autorisé dans l'idéologie dominante, vous ne devez pas parler de la révolution communiste ; si vous parlez du communisme, d'une autre société, ce qui est permis, vous ne devez pas dire que c'est une classe particulière de cette société qui, contre cette société, porte le dépassement communiste.

Cette situation d'abandon de la théorie du communisme comme théorie des classes et de la lutte de classes a également une origine théorique (une « filiation »). « Filiation » qu'il faut rechercher dans ce qu'il est maintenant convenu d'appeler l'« ultra-gauche » (terme apparu à la fin des années vingt, formalisant, après le triomphe de la contre-révolution, toutes les avancées des Gauches dans la vague révolutionnaire). Ce que l'« ultra-gauche » ne put jamais dire, c'est que la classe était révolutionnaire en trouvant, dans sa définition de classe du mode de production capitaliste, la capacité et la nécessité de se nier en tant que classe contre le capital. Lorsqu'elle y parvint dans la crise de la fin des années soixante, ce fut son chant du cygne. Ceux qui auparavant s'approchèrent le plus près de cette vision ne purent, tant était forte la prégnance de l'identité ouvrière lors de cette première phase de la subsomption réelle, qu'abandonner la théorie du communisme comme théorie du prolétariat (le groupe *l'Ouvrier communiste*; certains dans *Bilan* ; la tendance d'Essen du KAPD – retrouvant les théories des *Jungen* sur l'« individu ouvrier » – et tous ceux qui abandonnèrent ne « croyant plus au prolétariat »). Il fallut attendre les années soixante pour que la question soit à nouveau posée, ce fut l'apport principal de *l'Internationale situationniste*, bien que dans des termes mystificateurs (voir plus loin). Les définitions du prolétariat et du spectacle, telles que les fournit l'IS, supposent le problème résolu car, en en restant au niveau de l'individu et de la marchandise, on avait bien encore l'aliénation mais pas l'implication réciproque entre le prolétariat et le capital. Finalement *Invariance* résolut le problème en jetant le bébé avec l'eau du bain : « Le point d'arrivée a déjà été indiqué : situer les limites de la théorie du prolétariat sur le plan historique, c'est-à-dire mettre en évidence comment au cours des luttes révolutionnaires de ce siècle le prolétariat n'a pas proposé une autre société, un autre mode de vie ; comment en définitive il ne revendiquait qu'une autre gestion du capital. [...] S'imposa alors la nécessité de délimiter ce qu'elles (les luttes des années vingt) avaient bien pu produire ainsi que celle de comprendre pourquoi le mouvement en acte de nos jours ne parvenait pas à aller au-delà de ses antécédents. Il apparut qu'on ne pouvait sortir de l'impasse qu'en abandonnant la théorie du prolétariat » (Jacques Camatte, *Invariance*, série II, no 6, 1975, p. 39).

Il apparaissait au fur et à mesure de l'approfondissement de la subsomption réelle, qui était la vraie contre-révolution en actes par rapport à la période du début des années vingt, que les médiations de l'existence de la classe dans le mode de production capitaliste, loin d'être extérieures à cet « être »de la classe devant s'affirmer contre elles, n'étaient que celui-ci en mouvement dans son implication nécessaire avec l'autre pôle de la société, le capital. L'ultra-gauche arrivait simultanément, d'une part à la critique de toute relation entre *l'existence* de la classe dans le mode de production capitaliste et le communisme et, d'autre part, à l'affirmation de l'adéquation du communisme et de l'*être* de la classe. La contradiction était provisoirement dépassée par la compréhension et la *limitation* de l'intégration dans le mode de

production capitaliste comme relevant de toutes les médiations posées entre l'être de la classe et le communisme. Pour l'ultra-gauche, il fallait combattre et supprimer toutes ces médiations. Le prolétariat devait se nier comme classe du capital (acquérir son autonomie) pour réaliser ce qu'il était vraiment et qui dépassait le capital : classe du travail et de son organisation sociale, du développement des forces productives. Mais la réalité têtue imposait de voir que ce qu'il était vraiment était précisément ce qui permettait aux médiations d'exister, se trouvait dans un rapport nécessaire avec ces médiations (qui prenaient la forme des syndicats, des partis, de la démocratie etc.). L'ultra-gauche nous a *suggéré*: « la révolution et le communisme ne sont pas l'affirmation de la classe telle qu'elle est dans le mode de production capitaliste », mais elle n'est pas parvenue elle-même à faire porter cette déclaration sur ce qu'elle considérait comme l'être révolutionnaire du prolétariat, qu'elle posait toujours séparé de son « existence ». L'ultra-gauche fonctionnait sur cette dualité qui pouvait prendre la forme : prolétariat-classe ouvrière).

L'ultra-gauche, dans toutes ses limites, nous avait amenés jusqu'au point théorique fondamental du communisme comme négation du prolétariat (ce qu'il faut maintenant encore définir). Ce n'est qu'après le renouveau révolutionnaire de la fin des années soixante et du début des années soixante-dix, que nous fûmes obligés de tirer théoriquement les leçons de tout ce cycle de luttes, entamé dans les années vingt, et de le dépasser. L'expérience de ces années là ne pouvait plus laisser aucune illusion sur les perspectives gestionnaires comme perspectives révolutionnaires. La Gauche italienne avait déjà fait sienne cette critique, mais sans la relier, bien au contraire, à la négation de la classe par elle-même, si ce n'est de façon « clandestine » par rapport à son discours officiel (cf.les doutes de Bordiga mis en exergue par Camatte dans *Bordiga et la passion du communisme*, Spartacus). Le cycle de luttes achevé nous laissait deux certitudes : la révolution et le communisme sont abolition du capitalisme et par là-même abolition des classes, de toutes les classes y compris le prolétariat (c'était là, la théorie communiste comme théorie de la révolution) ; la contradiction entre le prolétariat et le capital est le procès même dans lequel se produit le mode de production capitaliste, le procès même de son accumulation comme mouvement qualitatif, et celui de ses restructurations (c'était là, la théorie communiste comme théorie de la contre-révolution). Etait par là même éliminée la possibilité de chercher ailleurs que dans les conditions strictement capitalistes de cette contradiction, la capacité du prolétariat à produire le communisme. On se retrouvait donc impitoyablement confronté à la question posée au début de ce livre : « comment une classe agissant strictement en tant que classe, peut-elle abolir les classes ? » La réponse était dans l'exploitation (nous y revenons à plusieurs reprises), mais simultanémentelle paraissait être dans l'abandon de l'exploitation et des classes dans lequel certains se précipitèrent.

Les « découvertes » économiques de Temps critiques

– La valeur-travail

Le travail ne serait plus central dans la production mais, dans la reproduction, il demeurerait un moyen de contrôle social. Si le travail n'est plus central dans la production, c'est que l'on ne peut plus savoir d'où vient la « valeur » : science, technique, bureau d'études. En fait, ce qui est un procès contradictoire pour le capital est considéré comme réalisé, mais pour assurer sa domination le capital devrait faire croire que le travail est encore utile, il devrait masquer qu'il a résolu ses contradictions et la seule contradiction qu'il connaîtrait actuellement est celle consistant à masquer qu'il n'en n'a plus.

Temps critiques va nous prouver cela. La preuve que le capital ne se valorise plus par l'exploitation du travail, c'est que les entreprises se pompent de la plus-value entre elles (*Temps critiques*, nos6-7, p. 25,

dorénavant nous ne mettrons plus que le numéro et la page). Ce qui revient à dire que la preuve que le capital ne se valorise plus par le surtravail et la plus-value, c'est que la plus-value devient profit. L'État naturellement joue son rôle dans cette disparition de la valorisation par le travail, en autonomisant la valeur par rapport aux capitaux particuliers. Tout semble fonctionner de la façon suivante : puisque la valeur devient prix de production, puisque la plus-value devient profit et le profit péréquation du taux de profit, la valeur et la plus-value n'existent plus. La forme devenue n'est plus justement considérée comme « forme devenue » mais comme ayant radicalement supprimé son devenir. En conséquence « la valorisation, quand valorisation il y a, s'effectue de plus en plus en dehors du procès de travail : "capitalisme de casino", développement des "affaires" et des pratiques mafieuses. Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons dit à propos du capitalisme financier. Puisque le profit est devenu la forme totalement indépendante de la valorisation du capital, il est possible d'affirmer : ce n'est plus le travail ouvrier qui permet la valorisation massive du capital. Celle-ci est surtout l'œuvre du capital fixe… » (*ibid.*, p. 17). La transformation de la valeur en prix de production et prix de marché devient, dans la langue de *Temps critiques*, « autonomisation de la valeur ». La péréquation du taux de profit, la concurrence, les surprofits, deviennent la preuve de cette autonomisation. « Le temps de travail immédiat n'est plus le déterminant direct de la valeur » (*ibid.*, p. 28), car on ne peut plus qualifier particulièrement un travail quelconque de travail productif. Admettons et attendons la suite. C'est une stratégie globale de concurrence, de commandes d'État, d'internationalisation, de sous-traitance, etc., qui détermine la valeur, pas le travail immédiat utilisé. Là l'auteur fait une grande découverte : la péréquation du taux de profit. Mais il a pour faire cette découverte confondu valeur et prix de marché. D'un grand bond, il a sauté par dessus l'enchaînement complexe dans *le Capital* entre valeur-prix de production-valeur de marché-prix de marché. Mais de telles choses rébarbatives peuvent-elles soutenir le choc, et servir de « tasse de thé » à tous les imbéciles, face à des formules comme « la valeur qui s'est autonomisée du travail » ou, encore plus marketing, « la valeur sans le travail ». Regardez, bonnes gens, la plus-value récoltée par un capital ne dépend pas de la quantité qu'il a lui-même extorquée. Comment alors ce qui ne s'applique même pas à chaque capital, pourrait-il s'appliquer au capital total par nature si éloigné du procès de travail dans les multiples fonctions que ce capital total implique. Regardez également les grandes entreprises multinationales : dans leur course aux surprofits, elles échappent à toutes références à la valeur et à l'extraction de plus-value.

La seule chose qu'il faudrait critiquer pour étayer son propos, l'auteur prend bien garde de s'y frotter : la somme des prix de marché se ramène à la somme des valeurs ; la somme des profits à la somme de la plus-value. Si l'auteur nous démontre que cela est faux, alors nous le croirons. Ainsi, l'auteur ne se risque pas dans la seule question qui aurait pu étayer son propos selon lequel le capital se valorise en dehors de son rapport au travail. Thèse que Guigou le Scoliaste formule de son inimitable façon : « L'inessentialisation du travail dans le procès de réalisation du profit (sic) et l'englobement de toutes les activités humaines dans le mouvement de capitalisation de l'espèce… » (no 5, p. 62)

Si le capital échappe à la valeur, c'est de la valeur travail dont il s'agit, car il en existe une autre chez *Temps critiques*: celle liée à l'appropriation du temps. Quel temps ? ça on ne le sait jamais, le temps qui passe, le temps qu'il fait… ? « Ce n'est plus le temps de travail qui est mesure de la valeur, c'est le temps qui devient mesure de toute chose, indépendamment du travail lui-même » (nos6-7, p. 38). Nous n'en saurons pas plus. S'agit-il de la différence entre temps de travail et temps de production (cf.une bouteille de « Chateau Yquem »), de la somme du temps de travail et du temps de circulation, de la rotation du capital ? Manifestement, il ne s'agit pas de cela, mais d'une formulation vague, et destinée à « faire penser » toutes les Françoise d'Eaubonne (compagne de route de *Temps critiques*) dans leurs séminaires américains. Sa fonction est de fournir « une base » qui fasse accepter les formes les plus confuses sous lesquelles a été présentée la valorisation du capital.

D'après *Temps critiques*, Marx aurait approché toutes ces grandes découvertes en disant que « Le procès de production a donc cessé d'être procès de travail au sens où le travail considéré comme l'unité qui le domine serait le moment qui détermine le reste » (*ibid.*, p17). Tout lecteur un peu attentif de Marx sait

qu'il n'y a rien là-dedans de ce que peut y mettre *Temps critiques*. Ce dont il s'agit ici c'est du passage de la subsomption formelle du travail sous le capital à la subsomption réelle *et des contradictions* qui se développent alors dans celle-ci en tant que contradiction du capital en général. L'augmentation de la composition technique et organique du capital n'empêche pas le capital de toujours tout mesurer en temps de travail et en premier lieu sa propre valorisation, c'est justement là son problème. En outre, dans ce développement du capital fixe, le capital devient adéquat à son concept en ce que la domination du travail et son exploitation deviennent le fait même du procès de production dans son organisation la plus concrète. Pour *Temps critiques* cela signifie qu'il n'est plus possible que ce soit le travail qui valorise le capital, il ne vient pas à l'idée de l'auteur que la valorisation devienne plus difficile. Ce processus (le capital comme contradiction en procès) n'existe donc et n'est explicable que parce que le capital est exploitation du travail et le demeure, que cela soit, dans le mode de production capitaliste, une contradiction, c'est ce qui échappe totalement à *Temps critiques*.

Cela leur échappe totalement parce que *Temps critiques* a trouvé la grande erreur de Marx : sa théorie de la plus-value. « La plus-value [...] repose sur une loi naturelle, sur la productivité du travail humain dans son échange avec la nature » (Marx, *Histoire des doctrines économiques*, cité *in ibid.*, p. 17). Nous n'en saurons pas plus quant à la référence – huit volumes en éditions Costes, trois gros volumes en Éditions sociales, sous le titre *Théories sur la plus-value*– cela fait tellement plus chic que de fournir de besogneuses références précises et surtout cela décourage d'aller vérifier une affirmation aussi étonnante. Mais cela permet surtout de placer la remarque qui « élève » le débat au niveau d'une conversation sur France Culture : « Il est remarquable de noter ce discours naturaliste de Marx sur la propriété naturelle qu'aurait la force de travail de créer de la valeur. Il y a là une influence du darwinisme que l'on retrouve chez de nombreux contemporains » (*ibid.*) Fi des contingences du procès de production, nous voilà au niveau du vrai débat d'idées. Laissons tomber « la propriété naturelle qu'aurait la force de travail de créer de la valeur », il suffit d'ouvrir les dix premières pages du Capitalpour voir qu'il s'agit d'une connerie. Revenons à la citation sur la plus-value et la « loi naturelle », censée fonder le naturalisme de Marx et l'empêcher de devenir un rédacteur de *Temps critiques*. « Toute plus-value, pas seulement la plus-value relative, la plus-value absolue aussi, repose sur une productivité donnée du travail. Si la productivité du travail en était seulement au stade où le temps de travail d'un individu suffit simplement à le maintenir en vie, à produire et à reproduire ses propres moyens de subsistance, il n'existerait ni surtravail ni plus-value, ni différence entre la valeur de la force de travail et sa mise en valeur. La possibilité du surtravail et de la plus-value résulte donc d'une force productive donnée du travail, productivité qui permet à la puissance de travail de reproduire plus que sa propre valeur, de produire au-delà des besoins qu'impose son processus vital. Or il faut que cette productivité, le degré de productivité pris comme base de départ, soit présente d'emblée dans le travail agricole, comme nous l'avons vu au deuxièmement [pour qu'une masse de travailleurs puisse travailler en manufactures, *nda*]; *elle apparaît donc comme un don de la nature, une force productive de celle-ci*. [souligné par nous] » (*Théories sur la plus-value*, Éd. sociales, t. 1, pp. 36-37). Et c'est précisément ce que, dans ce tout début des *Théories sur la plus-value*, Marx critique chez les Physiocrates : « D'où les contradictions dans le même système [des Physiocrates, *nda*]: lui qui, le premier, explique la plus-value par l'appropriation de travail d'autrui, et ce sur la base de l'échange de marchandises, ne voit pas dans la valeur en général une forme du travail social ni dans la plus-value un travail en plus, un surtravail ; dans la valeur il voit simplement la valeur d'usage, rien que la matière, et dans la plus-value, un simple don de la nature qui, pour une quantité donnée de matière organique, fournit en retour une quantité plus grande » (*ibid.*, pp. 39-40).

À la limite, tout ce que l'on peut trouver chez Marx à ce sujet, c'est que la productivité du travail, qui est elle-même le résultat d'un long procès historique, donne la *possibilité* de la plus-value. Mais de la possibilité à l'effectivité, il y a un « grand pas » à franchir : « Quand, grâce à de rudes labeurs, les hommes sont parvenus à s'élever au-dessus de leur premier état animal, que, par conséquent, leur travail est déjà dans une certaine mesure socialisé, alors, et seulement alors, se produisent les conditions où le surtravail de l'un peut devenir une source de vie pour l'autre, et cela n'a jamais lieu sans l'aide de la force qui soumet l'un à l'autre. [...] Le travail doit donc posséder un certain degré de productivité avant qu'il puisse être

prolongé au-delà du temps nécessaire au producteur pour se procurer son entretien ; mais ce n'est jamais cette productivité, quel qu'en soit le degré, qui est la cause de la plus-value. Cette cause, c'est toujours le surtravail, quel que soit le mode de l'arracher » (Marx, *le Capital,* Éd. sociales, Livre I, t. 2, pp. 185-189). Enfin, parlant des heureux habitants des îles où pousse le palmier sagou, Marx nous dit que la première faveur que leur accorde la nature « c'est beaucoup de loisir » ; et pour qu'ils dépensent ce loisir en surtravail pour autrui, ils doivent y être contraint par la force (*ibid.*). Donc, pour quitter ces îles bienheureuses, et revenir à *Temps critiques*, exit la plus-value reposant sur une loi naturelle ; pourtant cela était bien pratique. Critiquer la théorie marxienne de la plus-value en disant qu'elle repose sur une loi naturelle de la productivité du travail humain, cela permet de dire : « c'est une erreur naturaliste, darwinienne, que de la lier au travail ». *Temps critiques* peut alors lier la plus-value à tout ce qui lui tombe sous la main. Comme une telle critique est tout de même difficile à fonder en s'attachant aux textes, *Temps critiques* essaie de nous la jouer à l'influence (il est fort probable que pris par leur propre discours, ils ne l'ont même pas fait exprès).

Temps critiques a découvert une seconde grande erreur de Marx, l'ayant empêché de voir que le capital n'exploitait pas le travail, mais le *dominait* : sa théorie de l'échange salarial. « Celui-ci repose [le rapport salarial, *nda*] sur une inégalité réelle entre les contractants : pour le travailleur, il y a contrainte au travail car il est séparé des moyens de production et l'obtention d'un salaire est la garantie de sa survie, alors que pour le capitaliste il n'y a pas véritablement de contrainte à l'embauche (il a des réserves), mais quand il embauche il s'approprie alors les produits du travail et le profit. [nous joignons ici la note qui accompagne ce paragraphe, *nda*]. C'est cette inégalité que Marx ne reconnaît pas quand il parle d'échange égal entre les contractants. à l'origine il voyait bien l'inégalité dans l'inégalité dans l'échange et un peu comme Proudhon, il voyait le profit comme provenant de la sphère de la circulation, du commerce conçu comme vol. Cette position étant incompatible avec la théorie de la valeur-travail, il l'abandonne pour développer sa conception d'un profit provenant de la plus-value et donc de l'exploitation. D'après sa nouvelle position, il y aurait égalité dans l'échange car la force de travail serait payée à sa valeur et il repoussera, contre Proudhon et le courant socialiste ricardien du droit naturel au produit intégral du travail, tout lien entre valeur et exploitation. Dans sa conception du taux d'exploitation, la force de travail est considérée comme une pure marchandise (surtout dans *le Capital*) et c'est pour cela qu'elle aurait une valeur, qu'elle serait payée à sa valeur. Comme pour toute marchandise, cette valeur pourrait être abaissée en fonction des variations de prix des marchandises nécessaires à sa reproduction. D'où la théorie de la paupérisation. Dans la même perspective, il est logique que soit négligée la lutte des classes puisqu'une marchandise ça ne lutte pas ! (*Salaires, prix et profit* représente une exception, mais c'est un ouvrage destiné à la propagande en milieu ouvrier !). La valeur de la force de travail dépendait plutôt, pour lui, d'évolutions sur longue durée permettant des ajustements en fonction de ce qu'on pourrait appeler « un minimum vital historique et social ». Derrière cela se dessine, implicitement, une théorie des besoins qui ne sera jamais développée par Marx, mais sera malheureusement reprise par les marxistes » (*ibid.*, 38-39).

Valeur-travail et exploitation sont pour *Temps critiques* les objectifs à abattre pour atteindre la cible principale : les classes. Celles-ci éliminées, on pourra laisser libre cours à l'individu, aux communautés, à la politique, à l'alternative. On ne peut abattre le concept d'exploitation sans s'attaquer au rapport salarial. Tout d'abord, l'auteur a une façon bien particulière de définir l'exploitation qu'il critique : il la réduit au premier moment de l'échange entre le travail et le capital et laisse dans l'ombre le procès de production. Par là son problème est supposé résolu : s'il y a un incrément de valeur qui est produit dans ce rapport il ne peut l'être que dans le premier moment de l'achat-vente de la force de travail. Par conséquent cet échange ne peut être qu'inégal. En fait, la théorie de la valeur-travail a été supprimée avant même d'être critiquée, c'est beaucoup plus sûr. Le profit ne peut provenir que de la circulation, ainsi est supprimé tout rapport possible entre la valeur et le travail.

Mais examinons tout de même cet échange « égal » ou « inégal ». L'auteur confond deux choses : l'inégalité des échangistes et l'échange inégal. Dans le rapport salarial, les échangistes sont inégaux, l'échange est égal. Le prolétaire est contraint d'accepter cette situation où il va vendre sa force de travail,

parce qu'il n'a rien d'autre pour vivre, même s'il la vend à sa valeur. C'est justement cet échange égal qui définit les contractants comme classes et la sujétion de l'une des classes à l'autre. C'est là un point sur lequel Marx ne cesse de s'appesantir : *Fondements*..., t. 1, pp. 219-220 ; *Fondements*..., t. 2, pp. 55, 73, 96, 189 ; *le Capital,* t. 4, p. 291 ; *Chapitre inédit*, pp. 262-263 ; etc. Rappelons l'idée essentielle : « L'achat-vente de la force de travail comme résultat constant de la production capitaliste implique, au contraire, que l'ouvrier rachète constamment une fraction de son propre produit, en échange de son travail vivant. C'est ainsi que s'évanouit l'apparence du simple rapport entre possesseurs de marchandises : l'acte constant d'achat vente de la force de travail et la perpétuelle confrontation de la marchandise produite par l'ouvrier et de lui-même comme acheteur de sa capacité de travail et comme capital variable ne sont que des formes qui médiatisent son assujettissement au capital, le travail vivant n'étant qu'un simple moyen de conservation et d'accroissement du travail objectivé, devenu autonome face à lui. La forme de médiation inhérente au mode de production capitaliste sert donc à perpétuer le rapport entre le capital qui achète le travail, et l'ouvrier qui le vend. Elle masque sous le simple rapport monétaire, la transaction véritable et la dépendance perpétuée grâce à la médiation de l'acte de vente-achat qui se renouvelle constamment. Ce rapport reproduit sans cesse, non seulement les conditions de ce trafic, mais encore ses résultats, à savoir que l'un achète ce que l'autre vend. Le perpétuel renouvellement de ce rapport d'achat-vente ne fait que médiatiser la continuité du rapport spécifique de dépendance, en lui donnant l'apparence mystificatrice d'une transaction, d'un contrat entre possesseurs de marchandises dotés de droits égaux et pareillement libres l'un en face de l'autre. Ainsi, le rapport initial devient lui-même un moment immanent de la domination du travail vivant par le travail objectivé qui s'est instauré avec la production capitaliste » (Marx, *6e Chapitre*, 10/18, pp. 262-263).

Bien évidemment, la lutte de classes n'est pas extérieure à ce rapport, puisqu'il n'est pas un rapport entre contractants égaux, ni même un rapport entre « contractants », mais un rapport de classes. Tout le Livre I du *Capital* pourrait être lu selon un double itinéraire : celui des « lois », celui des « luttes de classes ». Le parcours du *Livre I*, dont on se plaît souvent à vanter l'abstraction, est en réalité continuellement « cassé » par des développements historiques, statistiques, sociaux, que l'on considérerait à tort comme des exemples et non pas comme des développements à part entière de la constitution des lois que Marx expose. Ce serait une erreur d'effectuer cette « double lecture », les lois ne sont jamais développées purement comme lois d'un développement (la valeur n'est pas la « conscience de soi »), mais comme lois d'un affrontement entre les classes. Quant à *Salaire, prix et profit*, il est difficile de trouver un texte de Marx où soit affirmée avec autant de rigueur la « loi du salaire ». Quant à cette « origine » où Marx voyait « le profit comme provenant de la circulation », là aussi une référence aurait permis à ceux qui ne connaissent pas aussi bien que les auteurs de *Temps critiques* l'œuvre de Marx de s'y retrouver. Dès le *Premier Manuscrit* des *Manuscrits de 1844*, Marx définit le salaire : « Le taux minimum pour le salaire est la subsistance de l'ouvrier pendant le travail et l'excédent nécessaire pour pouvoir nourrir une famille et pour que la race des ouvriers ne s'éteigne pas. [...] La demande d'hommes règle nécessairement la production des hommes comme de toute autre marchandise. [...] L'existence de l'ouvrier est donc réduite à la condition d'existence de toute autre marchandise. L'ouvrier est devenu une marchandise et c'est une chance pour lui quand il arrive à se placer » (*op. cit.*, Éd. sociales, pp. 5-6). On pourrait, à la rigueur, tirer une telle compréhension de quelques passages d'Adam Smith, recopiés par Marx dans ce *Premier Manuscrit*. Mais le véritable problème n'est pas là : est-ce que pour *Temps critiques* le profit provient de la circulation ? Inutile d'espérer une réponse, nous savons que *Temps critiques* n'en est plus à ce questionnement trivial. De la même façon : est-ce que la théorie de la valeur-travail est seulement une théorie qui fut toujours fausse, une simple vision de Marx, ou a-t-elle été une conceptualisation correspondant à la réalité et devenue maintenant inadéquate ? Ici, il semble bien que la valeur-travail ne fut toujours qu'une « idéologie », même s'il apparaît que ce n'est que maintenant que le couple « domination et reproduction » est dominant en remplacement de l'« ancien couple exploitation-reproduction ». Il y eut donc un moment où la « fausse théorie » de la valeur-travail a été vraie, ou alors il y eut une exploitation (puisque dans un lointain passé il y eut exploitation) qui n'était pas fondée sur la valeur-travail. On n'y comprend plus rien. D'autant plus qu'à la page suivante nous apprenons que la

force de travail « qui n'a pas en soi de valeur ne trouve une valeur d'usage et d'échange qu'avec le capitalisme, sous la forme du salariat. » Rien « en soi » n'a de valeur, mais ce n'est là qu'un « détail ». La « force de travail *trouve* [souligné par nous] une « valeur d'échange », comment celle-ci se fixe-t-elle ? Nous ne le saurons jamais. Encore une question triviale, en effet « elle est entièrement une production historique et sociale ». Pourquoi cela l'empêche-t-elle d'avoir une valeur et d'être une marchandise ? Parce qu'elle n'a pas été produite pour la vente ; d'abord, hormis un théorique « cycle 1 du capital » cela est discutable, ensuite beaucoup de choses non produites pour la vente se trouvent être des marchandises, comme les exemplaires de *Temps critiques*. Enfin, dans le mode de production capitaliste, la fameuse théorie des besoins, qui déplaît tant aux idéologues qui n'en ont pas, n'est absolument pas un quelconque « naturalisme ». C'est la grande production sociale du capitalisme d'avoir produit et réduit la reproduction *sociale* du prolétaire à une reproduction *physique*, et d'avoir donné à la première le contenu de la seconde, il a fallu pour cela tout un processus social et historique qui a séparé le travailleur de ses conditions. Mais pour *Temps critiques* cela est faux : le travailleur se reproduit dans des communautés qui échappent au capitalisme (*ibid.*, p. 41), il doit s'agir des « restos du cœur ».

La force de travail ne serait pas une marchandise parce qu'elle échapperait en grande partie à une reproduction sur une base capitaliste. Mais l'auteur nous dit lui-même, visiblement à regret, qu'il ne faut pas s'illusionner sur les réelles capacités autonomes d'un tel mouvement, car « elles ne sont pas le résultat d'une activité libre » (*ibid.*). La force de travail se reproduisant librement comme non-marchandise, cela aurait été un scoop. Nous abandonnons donc la première raison. La seconde est que le marché du travail revêt un caractère particulier. Il est dominé par la position des offreurs d'emplois et donc ne correspond pas aux règles habituelles du libre-échange. Hormis dans les manuels marginalistes, un tel libre-échange n'existe pour aucune marchandise. Cependant, même de ce point de vue là, c'est faux. Le marché du travail n'est pas *toujours* dominé par les « offreurs d'emplois », mais les travailleurs s'y présentent toujours comme vendeurs d'une marchandise, la force de travail, qui les situe dans un rapport de classe avec les capitalistes. Dans ce rapport ils sont toujours *la classe dominée*. En tant que vendeurs de leur force de travail, ils peuvent avoir, dans le cadre du marché de la force du travail, une position de force, qui ne les fera pas pour autant sortir de leur position de prolétaires exploités, contrairement aux analyses un peu rapides de Tronti (*Ouvriers et capital*) sur la période de la guerre aux États-Unis (*cf. supra*). Troisième raison, la force de travail n'est pas vraiment vendue, « elle est plutôt aliénée au bénéfice du propriétaire des moyens de production ». C'est exact, le prolétaire n'est pas un esclave. La force de travail est une marchandise vendue pour un temps limité, ou plutôt, comme pour toute marchandise vendue, c'est son *usage* qui est vendu, pour un temps limité. La location n'a jamais supprimé le caractère de marchandise de ce qui est loué. Lorsque Marx décrit la lutte sur la limitation de la journée de travail (au passage notons que « considérer la force de travail comme une marchandise », ne l'empêche pas dans *le Capital* de considérer que cette « marchandise » lutte), il insiste sur un point souvent laissé dans l'ombre : le prolétaire cherche à ménager la durée de possibilité de vente, au cours de sa vie, de la seule marchandise qu'il a précisément à vendre. La « location », *dans la lutte sur la limitation de la journée de travail*, apparaît bien comme la vente, par fractions, d'une marchandise « totale » sur laquelle le prolétaire ne se fait aucune illusion : elle appartient dans sa totalité (y compris celle de ses descendants) à la classe capitaliste dans son ensemble avant même d'appartenir momentanément à tel ou tel capitaliste. « Je veux [fait dire Marx au prolétaire, *nda*], en administrateur sage et intelligent économiser mon unique fortune, ma force de travail, et m'abstenir de toute folle prodigalité. Je veux chaque jour n'en mettre en mouvement, n'en convertir en travail, en un mot n'en dépenser que juste ce qui sera compatible avec sa durée normale et son développement régulier » (*le Capital,* Éd. sociales, Livre I, t. 1, p. 230). Même, Marx avance que ce n'est que lorsque l'esclavage entre comme composante du système capitaliste (États du sud des États-Unis) que les propriétaires se mettent à considérer la durée de vie de l'esclave comme une moyenne à consommer dans un certain laps de temps (sept ans, dit Marx, *ibid.*, p. 232). Pour clore là dessus, dans le stade actuel du développement du mode de production capitaliste, où au moins la moitié du salaire est « socialisée », il est évident que c'est toute la classe ouvrière qui vend sa force de travail à toute la classe capitaliste, avant que chaque prolétaire ne loue la fraction qu'il représente de cette force de

travail générale à tel ou tel capitaliste. Enfin, quatrième et dernier argument « prouvant » que la force de travail n'est pas une marchandise : cette « aliénation » produit, pour le travailleur dans le procès de travail, une forme de socialisation, c'est bien la preuve qu'il ne l'a pas vendue. Nous ne reprendrons pas ici tout ce que nous avons pu dire sur la coopération et l'absorption par le capital des forces sociales du travail. Que la coopération crée, dans le cadre du procès de production capitaliste, un rapport entre les travailleurs, cela est indéniable, surtout en subsomption formelle du travail sous le capital, mais quand, dans le procès de production, les travailleurs entrent en contact entre eux, ils ont cessé de s'appartenir, les relations qu'ils définissent entre eux sont celles qu'ils trouvent préexistantes, celles que le capital a objectivé dans les machines. Mais le prolétariat est bien une classe de ce mode production et il n'existe pas en dehors de son rapport au capital. Classe qui n'existe que dans son rapport au capital, il ne trouve jamais sa confirmation dans cette reproduction. L'« aliénation », ou mieux l'exploitation, ne s'opposent pas à un être préexistant, mais définissent ce qu'est le prolétariat, c'est pour cela qu'il est si difficile de définir et d'envisager la révolution communiste dans les termes d'une lutte de classes. Mais en dehors de cela, il n'y a qu'un naufrage de la théorie communiste.

L'auteur nous dit, se référant à K. Polanyi (le champion de la critique du capital ne prêtant pas à conséquences), que la force de travail n'est pas, « au sens strict » (gardons-nous toujours une porte de sortie), une marchandise, car elle n'a pas été produite pour la vente. Mais alors qu'est-ce qu'elle est ? Croyant faire une « critique », on produit la force de travail comme une force naturelle. On confond la force de travail avec sa valeur d'usage : le travail (qui est lui-même, à un autre niveau de production théorique des concepts, un rapport social). L'auteur, pour qui le procès de production n'existe pas, découvre qu'il y a production d'un supplément de « valeur », disons que le capital fait des bénéfices. Pour lui, cela rend incompréhensible qu'il puisse il y avoir « échange d'équivalent », « échange à la valeur ». Il confond la valeur d'échange et la valeur d'usage de la force de travail. La *force de travail* n'existe *que* comme une marchandise, elle n'est pas une capacité latente devenant marchandise. La force de travail est une valeur d'échange et a une valeur d'usage, elle est produite et n'existe que dans certains rapports sociaux. Le capital *produit* cette marchandise pour la vente en séparant le producteur de ses conditions de production et a fortiori la *reproduit* constamment pour la vente. C'est considérer l'existence de la force de travail comme un phénomène naturel, comme la force du vent, que de dire qu'elle n'a pas en soi une valeur (en passant sur le « en soi » dont nous avons déjà remarqué l'inconséquence). On peut développer toutes sortes de particularités dans l'achat-vente de cette marchandise particulière qu'est la force de travail : son caractère historique, le fait qu'il est reproduction d'un rapport de classes et donc que le rapport « classique » entre vendeurs et acheteurs est la lutte de classes elle-même ; mais si on abandonne la base de l'achat-vente de la force de travail à sa valeur, ce sont justement ces particularités que l'on n'est plus à même d'appréhender. C'est ce que l'on voulait mettre en avant qui disparaît et qui s'évanouit dans les brumes de la « domination » et de l'« échange inégal ».

– Une contradiction réalisée et dépassée

La critique de la valeur-travail et de l'exploitation aboutit chez *Temps critiques* à poser que ce que l'on considère comme étant dans le capital une contradiction en procès (l'inessentalisation du travail immédiat et la nécessité de tout mesurer, y compris la valorisation, en temps de travail) est devenue (ou a toujours été : ce n'est jamais clair dans la mesure où l'on ne sait jamais si la valeur-travail ne fut toujours qu'une « erreur » ou s'il y eut une époque où elle fut « vraie ») le contenu même de la réalité actuellement. Le capital s'est échappé, même s'il doit, domination oblige, toujours « faire semblant ». Nous verrons que ce moment de la contradiction *réalisée* et *dépassée* est important comme fondation des « grandes découvertes socio-politiques » de *Temps critiques* : la fin du travail, la fin des classes, l'individu

et les communautés, la politique à refonder.

Considérons maintenant la façon dont *Temps critiques* conçoit cet « échappement ». Le travail ne valorise plus le capital, l'exploitation est une notion caduque, la « capitalisation » (en jouant sur le mot : sur son sens particulier désignant la transformation en « capital » de tout titre de propriété donnant droit à une rentrée « régulière » de revenus et sur son sens courant de valorisation et d'accumulation) du capital s'effectue maintenant en tant que « capital fictif » en dehors du procès de production. Tout cela n'est même plus une contradiction dans le cours du capital, mais une totale réussite, la « bulle financière » est devenue la norme et les crises boursières ne sont « qu'une accélération non maîtrisée de la vitesse de circulation des signes de la valeur » (*ibid.*, p. 52), les signes de la richesse l'ayant totalement emporté sur la richesse. Mais *Temps critiques* conclut : « On ne peut toutefois parler d'échappement du capital ». Va-t-on assister à un retour de la valeur ou de la plus-value ? Dieu garde ! « On ne peut toutefois parler d'"échappement du capital", car investissements et production doivent se perpétuer pour que la reproduction du rapport social (ce qui fait la "légitimité" du capitalisme en tant que système le "moins mauvais") et la représentation de la richesse (ce qui fait sa fiabilité) continuent. C'est pour cela que toute activité doit toujours plus être transformable en travail et que tout travail doit donner une "production" [attention aux guillemets, *nda*]. Que celle-ci ait une matérialité ou non, une valeur marchande ou non, peu importe, du moment qu'elle a une valeur comptable et qu'elle est donc intégrée au PIB » (*ibid.*, p. 53). Ne revenons pas sur cette « valeur comptable » et ce qui la fixe, nous sommes maintenant dans le « faux échappement du capital ». Résumons : la forme suprême du capitalisme c'est l'échappement du capital plus prendre les gens pour des couillons. On fait semblant de continuer comme avant, pour être « légitime ». Cependant ce « faire semblant » a une base concrète, il faut continuer à assurer un peu de production matérielle, nous voilà revenus à la valeur et au travail fondés en nature et à leur dépassement comme dépassement d'un certain stade de rapport à la nature.

Alors qu'avec *Invariance* nous avions affaire à un « échappement du capital » franc et glorieux, culminant dans son anthropomorphose, avec *Temps critiques*, à l'image de leur propre production théorique, l'échappement devient sournois et honteux. « La loi de la valeur-travail est inutilisable car la production de "richesses" n'a plus qu'un rapport extrêmement restreint avec le temps de travail utilisé [s'il y en a un, aussi "restreint" soit-il, c'est une contradiction dans le capital qui ne peut dépasser ce rapport, *nda*]. Cela ne signifie pas qu'il n'y a plus d'exploitation de la force de travail, mais ce n'est plus la quantité de travail prélevé qui joue un rôle fondamental, c'est la réalisation d'agencements complexes (formation - innovation - capital fixe - "ressources humaines"). Les dirigeants des firmes géantes n'achètent pas essentiellement de la force de travail, mais du pouvoir sur les agencements productifs et à ce titre la force de travail n'est qu'un facteur, parmi d'autres, de la mise en action du processus. En conséquence, on ne paie pas au salarié une durée effective de travail, une contribution précise au processus d'ensemble, mais une mise à disposition dans le cadre d'une fonction qui reste souvent à définir. [...] La société actuelle est régie par l'économie de temps, mais l'économie de temps suppose aussi l'économie de moyens et donc une utilisation moindre de travail vivant. [...] La réduction massive de temps de travail utilisé (les fameux "gains de productivité"), tend à rendre caduque l'utilisation de ce même temps de travail, comme mesure de la production. Penser que le phénomène de substitution capital-travail et la domination du capital fixe qui en découle servent à épargner du travail dont le capital serait friand, du fait de sa soif de plus-value, c'est raisonner encore dans les termes de la loi de la valeur-travail, alors que le mode production capitaliste fonctionne maintenant à l'économie de temps, non pour dégager plus de temps libre à un endroit afin de l'utiliser à d'autres endroits (ce qui était le but du capitalisme à son origine : la reproduction élargie), mais parce que le capital fixe est doublement symbolique. Il est le "symbole" de l'"attitude technique" qui domine notre rapport actuel au monde et il est le symbole de la puissance humaine puisqu'il est la cristallisation des activités passées » (*ibid.*, pp. 54-56).

Temps critiques recycle quelques bribes marxoïdes dans un salmigondis idéologique destiné à poser les « grandes questions » permettant de participer aux « grands débats », comme ceux sur la « technique » ou sur la « volonté de puissance » des dirigeants de grandes firmes ou des États. Si la loi de la

valeur-travail est inutilisable parce que la production de richesse n'a plus qu'un rapport restreint avec le temps de travail, cela signifie stricto sensu que le capitalisme n'a plus aucune contradiction. En effet, ce rapport « restreint » dans le procès de production en tant qu'unité du procès de travail et du procès de valorisation, n'est justement plus un rapport restreint dès qu'on le considère du point de vue de la valorisation, c'est là tout le « problème » du mode de production capitaliste. Confondant à nouveau plus-value et profit (d'où le recours constant à la grande entreprise comme paradigme du capital en général, comme si ces entreprises ne formaient pas une totalité avec les bagnes à sueurs indonésiens ou autres, que la plupart du temps elles contrôlent directement), *Temps critiques* peut concéder qu'il y a toujours exploitation. Avec le contenu donné à celle-ci, cela ne prête plus à conséquence : le capital fixe est tout autant productif de *profit* que le travail vivant. Cette « exploitation » n'est plus une quantité de temps prélevé, parce que les dirigeants mettent en œuvre autre chose que de la force de travail, ça c'est une grande découverte, suivie d'une autre tout aussi grandiose : la force de travail n'est qu'un facteur parmi d'autres dans la production. Mais le plus beau est dans le « en conséquence ». La vieille exploitation, c'était quand on payait au salarié « une durée effective de travail, une contribution précise au processus d'ensemble ». Si l'on avait payé au salarié une durée effective de travail, il n'y aurait jamais eu d'exploitation, mais puisque la force de travail « n'est pas une marchandise » le salaire ne pouvait être que le paiement de la durée effective du travail et de son efficacité. Comme tout cela ne peut plus être déterminé avec précision (tout à fait exact) il n'y a plus maintenant d'exploitation (tout à fait faux).

C'est dans un texte *hors série* de 1998, intitulé : « La nécessaire critique du travail » que *Temps critiques* formule de la façon la plus catégorique sa conception de l'« échappement du capital ». L'automatisation du processus de production entraîne que « le temps de travail humain ne peut plus être la mesure de la valeur »; il en résulte que « la production de valeur *semble* [souligné par nous] dissoute dans le mouvement général de circulation et le profit surgit de toutes parts sans qu'on puisse en saisir l'origine, sans qu'on puisse le mesurer précisément. » *Temps critiques* accumule ensuite comme preuves de cette disparition de la valeur-travail toutes les techniques destinées à accélérer la rotation du capital et donc à accroître le taux de profit, passant encore une fois à côté de la question. Mais il y est énoncé un élément nouveau révélant la totale incompréhension par *Temps critiques* de ce qu'est la valeur-travail et de ce qu'est le capital. « La flexibilité n'est pas le triomphe de la loi de la valeur, c'est le signe d'une part de l'inessentialisation toujours plus grande de la force de travail dans le processus d'ensemble... ». Mais c'est précisément cela qui fait du mode de production capitaliste « le triomphe de la loi de la valeur ». Ensuite, nous avons droit à une série de phrases rentrant dans la série de celles destinées à « faire penser » : « c'est la valeur elle-même qui se pose comme richesse », « ce n'est plus le travail qui crée de la richesse, c'est, au mieux, à la richesse que l'on demande de créer du travail... », « la valeur se présente comme un flux mondial de puissance ». Et puis, d'un coup : « Tout ceci ne signifie pas que le travail productif a disparu du mode de production capitaliste dans son ensemble, car il a été rejeté à la périphérie. » Tout ce que l'on nous a dit jusqu'à maintenant n'aurait été valable que pour le centre ? Non, car la « rationalité de l'ensemble est financière » et le capital ne se soucie pas du coût de la force de travail, ni du coût des investissements en général, puisque l'État se charge de boucher les trous... » (p. 4). Malgré cela *Temps critiques* continue à parler d'exploitation.

Il reste cependant à définir « ce qui est exploité » ; qu'est ce que l'exploitation, lorsque la force de travail n'est plus (n'a jamais été ?) une marchandise, lorsque la valeur n'est plus déterminée par le travail ? Pour parler d'exploitation, il suffira alors de parler de « domination », d'« obligation à travailler » ; le contenu de cette « domination » de cette « obligation » c'est la nécessité de continuer à faire semblant. Il faut que les « représentations » continuent à fonctionner, pour cela elles doivent faire semblant d'être représentation de quelque chose. Ceux qui ont « une conception de la plus-value comme surproduit » (no 10, p. 25) demeurent sur la base d'une théorie de l'exploitation, mais ceux, comme *Temps critiques*, qui ont une « conception de la plus-value comme partition antagonique de la survaleur » (*ibid.*) fondent une théorie de la domination. Il aurait été très amusant que l'auteur nous écrive cela en allemand : « une conception de la *mehrwert* (survaleur = plus-value), comme partition antagonique de la mehrwert(plus-value = survaleur). » Survaleur est certainement écrit ici à la place de « valeur ajoutée » ou « produit net

», peu importe, ce qui compte c'est l'art de la phrase, de ce point de vue « survaleur » impressionne le lecteur. C'est dans un débat entre « surfuseurs » du capital, entre idéologues de la « tendance réalisée », que *Temps critiques* apporte quelques fondements à sa théorie de la domination, en critiquant les thèses des néo-opéraïstes, de Zarifian et de Coriat (*ibid.*, pp. 28-31).

Pour *Temps critiques*, les néo-opéraïstes négligent que le « général intellect » s'objective dans le capital fixe, il n'est pour eux qu'une nouvelle forme de la puissance du travail ; pour *Temps critiques* le « général intellect » s'accompagne de l'inessentialisation du travail. En ne mettant l'accent que sur la puissance créatrice du travail, pour les néo-opéraïstes, il n'y a plus de contradictions. Coriat et Zarifian, quant à eux, abandonnent d'entrée toute perspective critique. Les néo-opéraïstes ne visent qu'à se réapproprier le « général intellect » privatisé par le « commandement capitaliste ». Pour *Temps critiques*, il faut « déconstruire » cette puissance pour reprendre pouvoir sur nous-mêmes. Le capital s'est incorporé, dans le capital fixe, une puissance sociale, et à partir de là, il fait peser sa domination sur l'ensemble des rapports sociaux, et c'est cette domination qui est à la base du système de reproduction qu'est devenu le capital en lieu et place d'un système de production. Mais il ne s'agit là, en aucune façon, ni d'une « domination », ni d'un dépassement de l'exploitation : « Le développement du capital fixe indique jusqu'à quel degré le savoir social général, la connaissance, est devenue force productive immédiate, et, par suite, jusqu'à quel point les conditions du processus vital de la société sont elles-mêmes passées sous le contrôle de l'*intellect général*, et sont réorganisées conformément à lui. Jusqu'à quel degré les forces productives sociales sont produites, non seulement sous la forme du savoir, mais comme organes immédiats de la pratique sociale ; du processus réel de la vie » (Marx, *Grundrisse*, Éd. sociales, t. 2, p. 194). Le « général intellect » ne nous est pas contradictoire simplement parce qu'il s'objective dans le capital fixe, et par là nous domine en tant que « subjectivité », mais parce que, ce faisant, il n'est que le moyen de produire à partir de la base bornée qui est celle du capital, il est le moyen de poser le surtravail comme question de vie ou de mort pour le travail nécessaire. Le « général intellect », que ce soit à la façon des néo-opéraïstes ou à celle de *Temps critiques*, ne nous mène pas au-delà de l'exploitation, il est même l'existence criante des contradictions qui sont celles de l'exploitation. Les uns et les autres confondent le niveau atteint par la contradiction qu'est l'exploitation, comme condition de son dépassement, avec ce dépassement lui-même.

Nous aborderons longuement cette question de la « domination » ou de l'« oppression » à la fin du chapitre 6. Disons pour l'instant que le mode de production capitaliste a opéré, dès son origine, un renversement radical dans la relation entre exploitation et domination. « Mais tous ces rapports [seigneur et valet, prêtre et laïques, suzerain et vassal, maître et compagnon, *nda*]se distinguent du capital par le fait que ce rapport [l'exploitation, *nda*] est enjolivé, qu'il apparaît comme rapport des maîtres aux valets, des hommes aux esclaves, des demi-dieux aux mortels ordinaires, etc. et qu'il existe en tant que tel dans la conscience des deux parties : c'est seulement dans le capital que ce rapport est dépouillé de tous ces aspects politiques, religieux et autres enjolivements idéels. Il est réduit – dans la conscience des deux parties – au simple rapport d'achat et de vente. Les conditions de travail se présentent en tant que telles, nues, face au travail, et elles se présentent face à lui comme *travail objectivé, valeur, argent*, qui se connaît lui-même en tant que pure forme du travail, et n'échange avec lui que pour se conserver et s'accroître en tant que *travail objectivé*. Le rapport apparaît donc dans sa pureté comme simple rapport de production : rapport purement économique. Mais, *dans la mesure où des rapports de domination se redéveloppent sur cette base, on sait qu'ils ne proviennent que du rapport dans lequel l'acheteur, le représentant des conditions de travail, se présente face au vendeur, au possesseur de la puissance de travail*. [souligné par nous] » (Marx, *Manuscrits de 1861-1863*, Éd. sociales, p. 139)

Cette idée de l'« échappement » de la valorisation du capital en dehors de l'exploitation est assez généralement répandue, jusque dans la revue syndicale de la CNT, *les Temps maudits*. Dans le numéro 2 (janvier 1998) dans un article intitulé *Crise du travail ou crise du capital*, après quelques précautions introductives où l'on nous dit que le capitalisme a tendance à se débarrasser du travail sans jamais pouvoir y parvenir et que « la crise du travail nie que la cause du problème se trouve dans la crise du capitalisme

lui-même », on passe aux « choses sérieuses » : l'analyse de la situation actuelle. « La diminution de la part du travail productif dans la réalisation des profits capitalistes [formule qui n'a aucun sens et que l'on retrouve telle quelle également dans *Temps critiques*, *nda*]est liée, au niveau général, au fait que la forme dominante du capitalisme aujourd'hui n'est plus le capitalisme industriel mais le capitalisme financier ou, pour être plus précis, le capitalisme spéculatif. [...] La valorisation du capital se fait donc de plus en plus en dehors du travail productif » (*op. cit.*, p. 22). Donc, miracle le capital se valorise sans le travail. Mais ce n'est pas de la valorisation qu'on veut nous parler en fait mais des revenus : « les revenus ne sont plus directement fondés sur la production industrielle mais sur la spéculation » (p. 24). Ici, on confond le niveau revenus-distribution-fétichisme des éléments du procès de production, avec la production de valeur et de plus-value. Les revenus peuvent très bien se fonder sur le capital financier (intérêt) ou sur la propriété de la terre (rente) ou même sur le travail (salaire), cela ne signifie pas pour autant que ce n'est plus le travail productif qui valorise le capital, même si ce travail productif est devenu l'œuvre d'une force de travail collective.

Retenu par sa conscience syndicaliste, l'auteur hésite sans arrêt. D'un côté la spéculation est présentée comme « un jeu à somme nulle », comme « ne produisant pas de valeur par elle-même » ; mais « elle dégage d'énormes profits ». Donc : énormes profits pour quelques uns, énormes pertes pour quelques autres. Où est alors ce capital qui se valorise de plus en plus en dehors du travail productif ? La conclusion est alors celle d'un bateleur d'estrade : « Le discours mystificateur sur la "fin du travail"masque la double réalité de l'exclusion d'une masse croissante de travailleurs [...] et de l'exploitation forcenée de ceux qui continuent d'avoir un emploi... » (p. 29). Pour quelle raison cette exploitation forcenée alors que le capital se valorise de plus en plus en dehors de son rapport au travail productif ? Il n'y aurait qu'à spéculer pour faire du profit. Serait-ce la rancœur classique du syndicaliste vis-à-vis de ces « détenteurs de capitaux qui trouvent de moins en moins attractifs d'investir dans la production... » (p. 13) ? L'article suivant élève le débat : l'économie fonctionne aujourd'hui sur l'immatériel et la circulation, elle spécule sur l'accélération de l'espace et du temps, « les richesses ainsi produites sont de plus en plus déconnectées de tout travail humain [en tant que travail en général non, en tant que travail immédiat, oui, *nda*], les profits ainsi générés de tout rapport d'exploitation de la force de travail directe [non et c'est justement là la contradiction, *nda*]» (p. 40). Mais « l'absence d'une conscience collective d'un tel processus nous fait croire que le travail qu'on nous fait faire conserve socialement et psychologiquement sa centralité ». C'est la faute à la morale judéo-chrétienne, à l'idée de progrès, à la « science positive » (p. 39) et surtout à Adam Smith qui a expliqué que l'on pouvait organiser la société autour du travail (p. 38). Cependant la conclusion est triviale : « La question centrale est donc celle des droits déconnectés du travail salarié. [...] ni le droit à un revenu, ni la citoyenneté plénière (sic), ni l'épanouissement et affirmation identitaire de chacun à travers toutes formes d'activités ne peuvent plus être centrés sur et dépendre de l'occupation d'un emploi, et de l'obtention d'un revenu. » Il faut comme on nous le dit par la suite réinventer de nouveaux liens sociaux, parce que celui inventé par Smith et Ricardo, le travail, a fait faillite. Le travail étant devenu « plus un outil de domination que la source du profit » (p. 69), nous devons « participer à la vie associative de quartier » en « tentant de proposer des alternatives » (p68). Un vrai manuel d'éducation civique.

Si nous passons maintenant à la revue *la Griffe*, qui a consacré son numéro 7 (automne 1997) à un *Dossier travail*, c'est à un véritable « bœuf » de l'alternative que nous avons affaire. Duteuil (Organisation communiste libertaire), nous dit que « La production de richesses n'est plus exclusivement due au travail (les grandes fortunes se construisent sur l'importance accrue du capital financier et sur la spéculation) ». C'est donc la fin du travail comme valeur (il est remarquable que dans toutes ces idéologies, la « fin de la valeur-travail » devient la « fin du travail comme valeur ») qui avait entraîné de négliger l'utilité sociale, puisque c'était le travail qui comptait. Nous allons donc mettre en valeur l'utilité sociale du travail, en nous donnant les moyens de vivre comme on veut. Mais le plus beau était dans le titre : « Du travail inutile à l'activité humaine démocratiquement choisie ». L'article suivant nous raconte comment « l'homme devint force de travail », avec Foucault à l'appui tout se passe dans la tête ou dans les institutions : armée, éducation, hôpital, famille. Pas un mot sur la dépossession des moyens de

production et l'expulsion des paysans.

Wajnsztejn (*Temps critiques*) critique ensuite le livre de Dominique Méda et nous présente le travail comme « forme historique particulière de l'activité générique », qui a permis « la transformation du monde, mais sur un mode inacceptable aujourd'hui » pour conclure : « Méda ne tient pas compte des effets du procès d'individualisation dans l'évolution des rapports individu-communauté, évolution qui nécessite une autre approche du pouvoir, un nouvel imaginaire social et politique (Castoriadis) qui ne passe plus par l'État, même si parfois l'État conserve la figure symbolique du bien commun... [...] à aucun moment Méda n'envisage la possibilité d'une autorégulation de la société à partir de l'élaboration de nouvelles normes communes qui restent à trouver et qui définiraient les rapports individu-communauté. » Après avoir dit que ce n'est pas le travail qui crée le lien social, mais le salariat, et que ce n'est que secondairement que se tissent dans le travail des relations sociales, Wajnsztejn concède qu'à l'époque de l'individu démocratique ces relations deviennent fondamentales pour les individus isolés, car elles représentent à leurs yeux la plus grande part du social. C'est à ces mêmes individus isolés, il faut bien faire avec le matériau que l'on a, que Wajnsztejn propose un autre « imaginaire social ». Mieux que toute critique, le meilleur commentaire est fourni par le petit placard publicitaire en regard du texte, annonçant un colloque sur le thème *Sortir de l'imposture économique*, organisé à Lyon, à la « Maison de l'écologie » avec Viviane Forrester et tous les champions du *Monde diplomatique*.

Suit un commentaire de « Nathalie » sur le livre de Lipietz, *la Société en sablier*. « Nathalie » est rassurée par le consensus chez tous les macro-économistes au sujet de « la possible compensation salariale de la réduction du temps de travail, sans compromettre la capacité d'investir des employeurs ». Mais « Nathalie », rassurée, en demande encore plus (ces femmes alors...) : « Reste qu'une telle réforme ne se départit pas de l'urgente nécessité de renforcer la solidarité sous forme de redistribution en nature (services publics) et de responsabilité écologique ». *La Griffe* a décidé que rien ne nous sera épargné.

L'auteur suivant nous assure dès le premier paragraphe de sa compétence : « Voilà déjà quelques années que je me préoccupe des problèmes du travail – et du chômage – dans notre société, et je sais que rares sont les ouvrages consacrés à cette question qui me paraissent apporter des réflexions intéressantes ». Le spécialiste préoccupé a découvert un nouveau livre de... Méda. Ce livre qui a « une grande richesse de réflexion » nous amène à penser que « manifestement la réflexion collective sur "comment résoudre le problème du chômage ?" a toujours des difficultés à aboutir » et sur cette question « ce livre ne nous éclaire pas plus que ceux de Gorz, Aznar ou Lipietz ». Voilà, sans doute, la preuve de sa « grande richesse de réflexion ». Mais les années dépensées à « se préoccuper du travail et du chômage dans notre société », ne l'ont pas été en vain : « Peut-être faudrait-il réfléchir dans une autre direction, et cesser de demander à l'État de résoudre ce type de problèmes. » Encore quelques années de préoccupation, et il cessera de le demander au capital.

Le texte suivant ne se complaît plus dans les analyses de l'idéologie, c'est du sérieux, du concret : « En Chine aussi, la crise du travail ». Figurez-vous qu'il y a même des Chinois au chômage. La Chine nous montre que, même mondialement, on n'est plus « dans une problématique de la valorisation du capital par le travail exploité. » Suivent une série de raisons toutes plus plaisantes les unes que les autres, nous n'en citerons qu'une : « contrairement aux idées reçues, l'essentiel de la création d'emplois productifs n'est pas lié à des transferts externes de main-d'œuvre mais au développement d'activités satisfaisant les besoins de base de la population ». Sacrés Chinois toujours aussi énigmatiques, qui valorisent leur capital au lieu de s'occuper du nôtre. Pour tous ces gens, l'exploitation du travail c'est tout le monde ou personne, il leur suffit d'un chômeur pour conclure que le travail ne valorise plus le capital. Que l'exploitation du travail détermine toutes sortes de contradictions dans le mode de production capitaliste, est immédiatement substantialisé en « crise de l'exploitation du travail salarié » et c'est cette substance qui se manifeste comme cours contradictoire de l'exploitation et de la valorisation du capital. De toute façon, comme ailleurs, l'économie chinoise « démontre la marginalisation du travail comme source de valorisation ». Nous pouvons cependant accorder à l'auteur une certaine lucidité dans le choix de son

pseudonyme : Jacob Creutzfeldt.

Partout le travail n'est plus qu'une « valeur », une domination, une domestication, un voile sur notre conscience. « La question qui nous revient est donc d'aborder politiquement la question du travail, de fournir une issue à ce qui s'inscrivit sur les deux faces du travail (la dignité, cette valeur sans mesure, et la domination, cette souffrance sans limites), étant entendu que, notre point de vue, le politique, n'a rien à faire avec la gestion [même "localement dans des communautés restreintes enracinées sur leur terroir" – cf.Duteuil le Basque – *nda*]ou l'administration des choses (l'économie), ni avec la mise en circulation de représentations et de représentants, mais qu'il est le lieu de pensée de l'"être-ensemble" » (*Pour en finir avec le travail salarié*, livre de l'OCL, p. 101). Objectivement, la révolution est déjà faite, organisons la nouvelle société.

Dans la problématique de *Temps critiques*, (comme chez tous les autres) *ce qui fait du capital une contradiction en procès demeure un procès, mais ce n'est plus une contradiction*. Le capital, dans son fonctionnement, aurait reconnu la caducité de la valorisation par le travail vivant et de la mesure de la valeur par le temps de travail, il aurait fait siennesces « caducités ». Mais fonctionnant toujours « comme capital » au-delà de ce qu'était le capitalisme proprement dit, il serait enfin devenu son utopie, sa propreutopie, d'où la nécessité de se référer à ce qu'il était en tant que capitalisme proprement dit. En définitive, *Temps critiques* est une forme alambiquée, raisonneuse, de l'alternativisme : un alternativisme chic. La révolution est déjà accomplie, c'est le capital qui l'a faite, mais son problème est de faire en sorte que cela ne se sache pas. Dans tout cela, le principal obstacle ce sont ces prolétaires totalement obtus qui ne s'en sont pas rendus compte et qui s'accrochent à l'« illusion » du capitalisme et de l'exploitation. « La classe ouvrière paraît peu à même de saisir le sens des transformations en cours car c'est elle qui peut entretenir le plus longtemps l'illusion de la pérennité du travail productif. Sur cette base, elle peut se laisser aller (ce n'est pas inéluctable) à un raidissement et à une défense de ses seules positions particulières, qui ne sont pas celles de l'immense majorité des salariés [certainement pas ceux des spécialistes, comme les rédacteurs de *Temps critiques* de la formation professionnelle, *nda*]» (*ibid.*, p. 50).

Finalement, c'est d'un nouveau point de vue que nous devons considérer la « critique » du mode de production capitaliste : « La transformation des rapports sociaux et le procès d'individualisation ont détruit la dialectique des classes » (*ibid.*, p. 15).

Les grandes découvertes socio-politiques

– De nouveaux rapports sociaux : individualisation et bureaucratie

Ce qui définit le capital comme une contradiction en procès étant supposé réalisé, comme système de reproduction de la société capitaliste, ou en voie de l'être dans un procès qui n'est plus une contradiction, la valeur s'étant autonomisée du travail, la société actuelle se définit comme structurée par d'autres rapports que ceux du capitalisme « ancien ». Fondamentalement c'est de la disparition des classes dont il s'agit. « Avec le déclin des classes-sujets de l'histoire, les rapports de domination semblent supplanter les rapports d'exploitation » (no 4, p. 15). Il ne s'agit pas de comprendre ce mouvement comme simplement celui de l'inessentialisation du travail. En effet, « s'il n'y avait que cela, on pourrait dire que l'analyse des économistes classiques du XIXe siècle renforcée par quelques éléments critiques (Marx), suffit à la compréhension de ce qui se passe, mais ce n'est pas le cas » (*ibid.*). Ce n'est pas le cas, car nous sommes passés de l'autre côté de la contradiction. « En effet, le système des machines semble maintenant contenir tout le travail nécessaire à la reproduction proprement dite, le travail humain n'étant le plus souvent qu'un travail d'intervention, avant, après ou autour de l'acte productif (préparation,

programmation, entretien). Le processus technique impose sa centralité aux dépens de l'acte productif. De ces transformations découle une nouvelle structuration du rapport social… » (*ibid.*). Cette nouvelle structuration s'effectue autour de deux aspects : personnalisation des rapports sociaux, fonctionnalisation, bureaucratisation. Chacun est personnellement au service de la reproduction du monstre automatique à une place assignée bureaucratiquement par cette reproduction. Plus de classes, individualisation des rapports sociaux, domination. Dans cette période, où, comme nous l'avons précédemment expliqué, la contradiction entre les classes se situe au niveau de leur implication réciproque, de la reproduction de leur rapport, et de leur propre reproduction, sur sa propre base le capital redéveloppe des formes de domination, mais il ne devient jamais *domination* au sens que cela pouvait avoir dans des formes de production antérieures, comme nous le suggère *Temps critiques* en nous parlant de régénération de formes féodales ou asiatiques.

Cette fonctionnalisation bureaucratique du travail qui, pour *Temps critiques*, évoque le mode de production asiatique, serait la reconnaissance de la perte de centralité du travail productif : « la plupart des actes de travail sont inutiles en dehors de leur fonction de reproduction d'un système absurde qui les produit et qui crée de l'utilité par simple annexion de toute activité privée à cette sphère de la reproduction » (*ibid.*,p. 19). Comme d'habitude, « travail productif » est confondu avec « travail utile », révélant, comme de nombreux autres passages de *Temps critiques*, que la critique du travail se réfère constamment au travail comme activité physique se définissant dans la « production matérielle ». Le travail étant devenu « inutile », il n'est plus du travail productif, il est « absurde » et doit donc être imposé. Cette idéologie de l'assignation à une fonction repose paradoxalement sur une conception naturaliste du travail : tant que le travail pouvait être « productif », « utile », il n'aurait pas été qu'assignation à une fonction. En perdant ces « qualités » il le deviendrait. La crise du travail productif est constamment dans *Temps critiques* renvoyée à un rapport non pas entre le travail (productif de plus-value) et le capital, mais à un rapport entre le travail concret et la valeur d'usage. Ce n'est que de ce point de vue là que (en exagérant un peu ce développement) on peut considérer le développement de la machinerie comme dépassement réalisé du travail. à partir du moment où l'on considère cette machinerie comme capital fixe, il faut alors considérer son corollaire, le travail productif de plus-value, et l'on a alors affaire aux problèmes réels du capital comme rapport social. Il y eut toujours dans toutes les sociétés, quelle que soit l'utilité et la productivité du travail, même considéré du point de vue de la valeur d'usage, assignation à une place. Sans remonter à la Chine classique ou aux réformes de Dioclétien, le principal résultat du mode de production capitaliste à l'issue de chaque cycle de production ce n'est ni la valeur d'usage, ni la valeur d'échange, ni même la plus-value, mais la reproduction respective du capitaliste et du prolétaire dans leur rapport social.

– La disparition des classes

La situation actuelle se caractérise donc par « la disparition pure et simple des luttes sociales de classes dans la zone des capitaux dominants, c'est-à-dire dans le monde occidental et au Japon. » (*Esquisse d'une théorie critique de la fin des classes et de leurs luttes*, nos 6-7, p. 66) Mais comment définit-on une classe à la façon de *Temps critiques* ? On fondera la définition, comme pour le travail productif, comme pour ce qui permet de dire que le capital a surmonté ses contradictions en tant que mode de production sur l*e développement technique*. « Des générations de mineurs, de métallos, de dockers, etc., certaines catégories de fonctionnaires même se sont glorifiées, deux siècles durant, d'appartenir à la classe des salariés du travail, à ce cœur battant du modernisme technicien » (*ibid.*, p. 67). La référence au procès de travail comme procès de travail concret est justement ce qu'il faut expliquer dans la façon dont le prolétariat s'est lui-même défini comme classe, de façon adéquate à une phase historique du mode de production

capitaliste. Elle est prise ici comme la base même de la définition des classes. Que ce soit pour le capital, ou pour le prolétariat, la méthode de *Temps critiques* est toujours la même : « croire le capital » (nos6-7, p. 79). Nous ne reviendrons pas sur toute l'analyse du programmatisme, présentée antérieurement, il suffit de rappeler comme nous le disions au début de cette partie, que la fin du programmatisme devient ici la fin du prolétariat. Quand *Temps critiques* nous raconte les années cinquante et soixante comme la « fin de la classe ouvrière », ce n'est que la crise du programmatisme qu'elle nous donne, mal. Les classes ne sont ni des sommes d'individus regroupés par un intérêt commun, découpées sociologiquement dans la totalité de la société, ni de pures activités historiques comme l'IS et une partie de l'ultra-gauche, au début des années soixante-dix l'ont cru. Les classes sont la polarisation, comme activités, des contradictions du mode de production capitaliste, encore faut-il que ce mode de production soit toujours conçu comme contradictoire. C'est de la totalité dont nous partons, un mode de production, une totalité qui n'est telle que dans ses particularisations, et son mouvement de particularisation comme contradiction : implication réciproque, dépassement de la totalité. Pour *Temps critiques*, la disparition du prolétariat est liée, bien entendu, à l'inessentialisation du travail, mais cette dernière n'est conçue que « physiquement », du point de vue du procès de travail, et non comme contradiction du point de vue du procès de valorisation, celui-ci ayant déjà effectué son saut au-delà du travail productif, et de la plus-value. La classe ouvrière « ne porte plus aucun avenir » cela est certain, mais elle porte l'abolition du capital, c'est déjà énorme.

Première preuve sociale de la disparition des classes (nous avons eu auparavant les preuves économiques) : la « prolétarisation » se fait en dehors d'une socialisation par le travail. Nous retrouvons encore l'incapacité – due à l'idéologie même que l'on défend – à concevoir le rapport du travail salarié et de l'exploitation hors du travail comme notion « physique ». *Temps critiques* ne dépasse jamais la vision des enquêtes sociologiques sur la classe ouvrière. Cette « prolétarisation » serait « pure désocialisation » si ne fonctionnaient pas encore l'« État-providence » ou des « solidarités familiales ». Suit l'inévitable exemple des villes africaines ; comme d'habitude cet exemple fait l'impasse sur toute étude de l'économie « souterraine », de son articulation avec les secteurs « légaux » et de son rôle dans la reproduction d'une force de travail pour le capital, mais le plus important est que l'on se retrouve encore une fois avec une vision « physique » du rapport salarial et du prolétariat. Ce dernier, mondialement, est reproduit dans son rapport au capital dans l'unité des trois moments de ce rapport, qu'il faut alors, bien sûr, considérer comme un rapport social. Le prolétariat ne se définit pas seulement dans le deuxième moment de l'échange, celui de la subsomption du travail sous le capital, mais mondialement dans les trois moments du rapport, les chômeurs et même les « chômeurs à vie du tiers-monde » en font tout autant partie que le cheminot quasi-fonctionnaire.

Deuxième preuve : le souci et les revendications écologiques, mouvement inclassableau sens propre. Dans le mouvement écologique la critique de la production marchande s'effacerait au profit de la perception technique et de l'impact des objets en terme de valeur d'usage (*ibid.*, p. 80). L'écologie, pour *Temps critiques* n'est pas révolutionnaire (tout de même !) mais elle annonce que « l'objet n'existe réellement qu'en dehors de la production », et exprime « le caractère négatif du sens actuel pris par la valeur d'usage » (*ibid.*). Donc elle serait preuve que l'on n'est plus dans une société du travail, donc de classes. Une analyse bêtement sociologique du mouvement écologique nous éviterait de lire des stupidités aussi navrantes. En outre, même comme critique interne, cela est faux. Existe-t-il un mouvement qui autonomise autant la valeur d'usage des marchandises, faisant le tri entre les « bonnes » et les « mauvaises » valeurs d'usage, faisant de celle-ci le critère de jugement sur la société ?

Troisième preuve de la disparition des classes : « Les tenants des théories classistes défendent alors en vain le travail comme source de production de marchandises et de richesses, car ce qui compte précisément pour les individus, c'est l'"après-marchandise", le devenir d'une valeur d'usage qui a de moins en moins l'aspect initial de la marchandise » (*ibid.*, p. 81). Il n'y a donc plus de classes parce que « l'écologie politique ne peut reprendre à son compte l'antagonisme supposé entre classes productives et classes improductives car, comme nous l'avons déjà vu, l'idéologie de la production s'effondre » (*ibid.*, p. 82). Puisque l'écologie politique ne peut les reprendre à son compte et puisque l'idéologie de la

production s'est effondrée, c'est bien la preuve qu'il n'y a plus de classes. La conscience de la petite monade, toute gonflée de son importance, s'est élevée au rang divin séparant ce qui existe de ce qui n'existe pas. Il n'y a donc plus de classes parce que le « consommateur » voit les producteurs comme des êtres négatifs qui polluent ou qui font grève, l'idéologie du travail n'est plus porteuse. On pourrait faire de la théorie par sondages d'opinion, puisque nous devons croire le capital sur parole.

Quatrième preuve : « Il n'est donc plus question d'apprécier les notions de richesse et de pauvreté en termes de classes parce que cette question déborde les limites de l'économique » (*ibid.*, p. 83) : l'accès à la richesse « n'est que peu déterminé par une position particulière vis-à-vis de la propriété des moyens de production » (*ibid.*). Cette dernière n'a plus aucune importance, nous a dit *Temps critiques* vis-à-vis des « flux de pouvoirs ». Nous savons bien que la différence et l'opposition entre bourgeoisie et prolétariat ne peut être comprise sur la base d'une distinction entre riches et pauvres, qu'elle ne relève pas d'un problème de distribution, mais que c'est cette distribution qui relève de la séparation entre le travail et les moyens de production, qu'il s'agit d'un rapport du travail à ses conditions qui ne se ramène même pas à une question de propriété. Cependant n'importe quel démocrate radical du Monde diplomatique, qui fustige les écarts de richesse, sait que les « grandes fortunes » tiennent à un patrimoine composé de titres de propriétés qui sont une assignation sur le travail d'autrui. Là, *Temps critiques* n'est même pas au niveau d'un Alain Bihr (*le Monde diplomatique*, mai 1999).

Cinquième preuve : la classe ouvrière n'est pas un véritable produit du mode de production capitaliste, mais l'intégration dans celui-ci de la vieille communauté paysanne et de ses valeurs. « à l'inverse [de la bourgeoisie, *nda*], la classe ouvrière est une classe moins "pure" car elle est constamment nourrie par les influences des autres grandes classes. De la paysannerie, elle tire des tendances communautaires qui prendront, dans l'usine, la forme de l'organisation et de la lutte collective et en dehors de l'usine, les formes variées de la vie populaire, de la paysannerie elle tire aussi son amour du travail bien fait et un certain moralisme et traditionalisme dans le domaine des idées. Cela est renforcé par le fait que ces éléments ne constituent pas seulement une mémoire de l'origine sociale mais une réalité constituée par le passage permanent sur le long terme, de membres de la paysannerie vers la situation d'ouvrier. De la bourgeoisie elle tire le modèle familial (la famille conjugale) et un milieu urbain constitutif d'une socialité propre, en opposition avec les modes de vie ruraux. Elle tire aussi son respect du travail comme valeur et c'est pour cela qu'en tant que classe elle n'a que rarement posé la question du contenu de celui-ci » (*ibid.*, p. 101).

Dans cette analyse généalogique est à l'œuvre une présupposition analytique qui tient toute réalité sociale ou événement historique pour réductible à ses éléments, condition qui permet de penser à part un élément de cette réalité et de le rapprocher d'un autre élément semblable appartenant à une autre réalité et ici à un autre mode de production. Une telle méthode est par définition infinie. En outre une telle méthode s'expose à de sérieux problèmes vis-à-vis des coupures à faire intervenir, ne connaissant l'histoire que comme une généalogie démultipliable à l'infini. Enfin elle ne pourrait se légitimer que par une solide connaissance de l'histoire. Par exemple, les études de Louis Chevalier, réunies dans *Classes laborieuses, classes dangereuses*, qui historiquement prennent en considération l'époque de ce grand déménagement démographique de la campagne à la ville, introduisent entre le paysan et l'ouvrier cette période incertaine de la « classe dangereuse », qui est la négation de toutes les valeurs originelles paysannes (travail, morale, etc.) telles que les présente *Temps critiques*. Un autre problème historique dont il est difficile de rendre compte dans le cadre de cette analyse est celui de l'existence d'une classe ouvrière aux États-Unis, à moins d'admettre qu'il n'y en eut jamais. Ce problème est signalé en note (no 4, p. 8), mais il n'est pas développé. « Là réside peut-être la différence entre les classes ouvrières européennes et la classe ouvrière américaine », idée intéressante, mais plus qu'à une différence, à partir de la thèse de base, c'est à une inexistence qu'il faut conclure.

L'ouvrage de Thompson, *la Formation de la classe ouvrière anglaise* (Gallimard-Le Seuil), qui est la véritable Bible sur ce sujet, insiste bien sur les filiations (pas seulement paysannes, mais aussi artisanales,

celles d'ordre culturel et politique), mais c'est pour conclure contre une vision purement causale et empirique de la formation de la classe ouvrière : « La classe ouvrière se créa elle-même tout autant qu'on la créa » (la thèse centrale du livre, p. 174). Elle créa, en tant que classe ouvrière, sa conscience de classe et sa vision-transformation du monde. On peut dégager toutes les sources historiques nécessaires à la compréhension d'un phénomène, ce qui importe ensuite c'est de considérer ce phénomène comme *réellement une réalité nouvelle*, et non la perpétuation d'une somme d'éléments anciens. Mais, chez *Temps critiques*, ce qui justifie cette méthode analytique et généalogique c'est le but auquel il faut parvenir. Ce découpage justifie la proposition suivante : quand le capitalisme fonctionne selon ses propres lois, il ne peut plus y avoir de classe ouvrière. Pour que le capitalisme puisse se dépasser lui-même, il est essentiel de montrer que finalement ce qu'on avait cru lui être constitutif (la valeur-travail, la production etc.) n'était en fait que des résidus de formations sociales antérieures et que la classe ouvrière était précisément le condensé de ces résidus. On fait d'une pierre deux coups : le capital se dépasse lui-même et on produit simultanément la proposition corollaire : il n'y a plus de classe ouvrière. Nul ne nie que la classe ouvrière ait des origines, même s'il ne s'agit pas exactement de celles que présente *Temps critiques*, le problème est de dépasser le stade de l'analyse et de considérer les réalités nouvelles comme de nouveaux systèmes et non comme la somme de la perpétuation de dynamiques anciennes se poursuivant jusqu'à épuisement. C'est cette façon de voir qui, chez *Temps critiques* est une erreur, et même une erreur intéressée.

Sixième preuve : il n'y a plus de classe ouvrière parce qu'il n'y a plus d'unité de la classe. « Un prolétariat multiforme, éclaté, diversifié à l'infini, c'est justement le contraire d'une classe sociale ; c'est à peu près ce que Marx définissait comme "lumpen-prolétariat", c'est-à-dire le prolétariat retombé dans l'atomisation, le prolétariat défait. [...] Quelle solution théorique ? Je ne pense pas qu'elle puisse résider dans une rénovation de la théorie des classes... » (*ibid.*, pp. 99-100). Nous avons déjà donné notre définition de ce qu'est une classe, comme polarisation sociale des contradictions du mode de production capitaliste, et par là comme pratiques et non collection d'individus ou découpages sociologiques, ce qui dans le même mouvement désobjective ces contradictions. Mais cela ne répond pas totalement à la vraie question qui est soulevée dans le texte. Nous sommes dans une phase succédant à une restructuration du rapport entre prolétariat et capital, le prolétariat a été défait, il est « atomisé ». C'est exact, et comme nous n'avons pas considéré l'effondrement du programmatisme comme la disparition du prolétariat, cela pose le problème du rapport des luttes actuelles à la révolution que nous traitons abondamment par ailleurs. Demeure cependant la question de l'unité. Tout d'abord cette situation de « diversité » n'est pas en soi la négation des classes, le prolétariat existe comme classe du mode de production capitaliste, qu'il soit défini au travers des propres critères de reproduction de celui-ci dans son autoprésupposition, n'est pas en soi un argument décisif de sa disparition. Mais allons plus loin, ce qui est important ici, c'est précisément dans la lutte de classe la relation entre unité et diversité, que l'on ne peut traiter, l'auteur a raison, comme une addition succédant à une division.

Au premier abord, le cycle de luttes actuel se caractérise comme une somme de luttes sectorisées, localisées, touchant des segments divers de la force de travail, par la disparition du « grand projet d'émancipation prolétarienne », par la correspondance entre l'organisation atomisée du procès de travail et les formes atomisées de solidarité et de résistances. Au premier abord, le nouveau cycle de luttes est « postmoderne ». Si l'on rapporte ces caractéristiques à une vision programmatique de la révolution, la conclusion est simple : il faut aller planter des salades. Les luttes ouvrières ne peuvent plus promouvoir aucune forme de communauté. Si l'on ne conçoit pas que les formes actuelles de l'exploitation puissent porter la révolution autrement que comme l'affirmation de la communauté prolétarienne du travail, les caractéristiques du nouveau cycle qui, à l'évidence, mettent à mal cette communauté, ne peuvent conduire qu'à la conclusion de la disparition des classes et de toute perspective communiste. Le nouveau cycle de luttes proclame la caducité définitive de la perspective programmatique d'affirmation du prolétariat en tant que travail productif, créateur de valeur et communauté ouvrière. Le capital aurait alors définitivement vaincu dans la mesure où le prolétariat n'existerait plus. Deux choses clochent dans ce raisonnement : la compréhension de la contradiction entre le prolétariat et le capital ; l'acceptation du caractère indépassable du programmatisme.

En se contentant d'une description de la segmentation de la force de travail et de la particularisation des luttes, on ne les inclut pas immédiatement dans une restructuration du rapport entre prolétariat et capital. C'est-à-dire qu'on réfère les caractéristiques du nouveau cycle aux formes de l'exploitation dans l'ancien. Par rapport à cet ancien cycle, elles ne peuvent apparaître que comme décomposition, éclatement, disparition de perspective et d'unité. Tout change si l'on considère que ces nouvelles caractéristiques participent d'une refonte de la contradiction, on les réfère alors aux contradictions de cette période. Le point fondamental de la restructuration du mode de production capitaliste, qui a eu lieu du milieu des années soixante-dix au milieu des années quatre-vingt-dix, est d'avoir situé le rapport contradictoire entre le prolétariat et le capital, l'exploitation, au niveau de la reproduction du capital, au niveau de son autoprésupposition, c'est-à-dire de la production capitaliste en ce que son principal résultat est la reproduction du rapport lui-même entre les classes. La contradiction entre les classes a acquis pour contenu et enjeu sa propre reproduction (d'où les illusions selon lesquelles le capital n'est plus que reproduction et domination). Il en découle un point essentiel pour la compréhension et la perspective de la lutte de classe du prolétariat aujourd'hui : sa lutte contre le capital a pour enjeu et perspective sa propre abolition immédiate, dans l'abolition du capital. C'est cela que manifestent les caractéristiques nouvelles du cycle de luttes. Loin donc de désigner une décomposition, une disparition de perspective, toutes ces caractéristiques désignent une nouvelle perspective, extrêmement plus prometteuse que celle du programmatisme qui avait culminé avec l'« ouvrier-masse ». Dans ces caractéristiques et cette perspective, ce qui a disparu c'est l'affirmation d'une identité ouvrière qui avait toujours été la formalisation de l'impossibilité de la révolution et du communisme ; et ce qui est produit, c'est l'identité immédiate entre l'abolition du capital et son principal contenu, l'abolition des classes, dont le prolétariat lui-même, de par son action de classe contre le capital. Ces luttes qui demeurent sectorisées, ces luttes qui se poursuivent jusqu'à leur fin amère, ces luttes qui éclatent sur la reproduction de la force de travail, ces luttes de « désobéissance sociale » à tous les niveaux, expriment positivement et négativement une seule et même chose : la disparition de toute identité ouvrière confirmée dans la reproduction du capital et se posant comme base de la réorganisation de la société au-delà du capital. Positivement, ce cycle est celui du dépassement de ce qui avait toujours été une contradiction insurmontable pour la lutte de classe du prolétariat : une classe abolit les classes. Négativement, en ce que cette « situation » signifie que la reproduction du capital est, dans ce cycle de luttes, la limite qu'affronte chacune des luttes dans sa particularité. Le prolétariat n'a aucune positivité à affirmer, non de par une définition générale, quasiment ontologique, mais de par la structure et le contenu de la contradiction telle qu'elle existe maintenant. Tant que le capital se reproduit, dans et par cette contradiction (non comme un mouvement automatique), le prolétariat lutte selon les catégories du capital : sa division du travail, sa réification des éléments du procès de production, ses catégories sociologiques et, au pire, raciales.

L'absence de projet social et d'unité ne signifient rien d'autre que l'absence de développement positif à partir de la situation immédiate du prolétariat dans le mode de production capitaliste où il ne trouve aucune identité, confirmée par celui-ci, à défendre ou à promouvoir comme étant, dans sa montée en puissance et son affirmation, le procès même de la révolution. Le prolétariat n'a ni disparu, ni n'est devenu une pure négativité. L'exploitation ne met plus en mouvement une figure sociale homogène, centrale et dominante de la classe ouvrière, capable d'avoir conscience d'elle-même comme sujet social, au sens où on l'entend habituellement, c'est-à-dire capable d'avoir une conscience d'elle-même comme rapport à elle-même, *face* au capital.

Intégrée dans une autre totalité, ayant perdu sa centralité en tant que principe organisateur de l'ensemble du procès de travail, la grande usine des grands rassemblements ouvriers n'a pas disparu, mais elle n'est plus le principe organisateur du procès de travail et du procès de valorisation, beaucoup plus diffus. Elle est devenue élément d'un principe organisateur qui lui échappe. Le principe de la contradiction entre le prolétariat et le capital n'est plus dans ce cycle de luttes quelque chose de sociologiquement donné a priori comme pouvait l'être l'« ouvrier-masse » de la grande usine, mais quelque chose d'aléatoire. Il s'agit dans ce nouveau cycle d'un phénomène de polarisation qui échappe à toute détermination théorique *a priori*. Un conflit particulier peut polariser l'ensemble des conflits et des

contradictions qui jusque-là semblaient mener indifféremment leur bonhomme de chemin. Ceci parce qu'en fait elles ne menaient pas indifféremment leur chemin, la diffusion des contradictions n'est pas le moment premier, n'est pas une juxtaposition, il y a connexion interne entre ces luttes éparses, diffuses. Cette connexion est précisément ce qui les rend éparses et diffuses. Il y a production de la diffusion. Nous retrouvons dans cette diffusion une vieille connaissance : la reproduction du capital. Le caractère diffus, segmenté, éclaté, corporatif, des conflits, c'est le lot nécessaire d'une contradiction entre les classes qui se situe au niveau de la reproduction du capital, au niveau de son autoprésupposition. La reproduction du capital selon ses catégories mêmes fonde la limite de ces luttes. C'est le côté « négatif » du nouveau cycle de luttes que nous évoquions précédemment. Mais c'est parce qu'il ne s'agit pas d'une somme d'éléments juxtaposés, mais d'une diffusion produite à partir d'une modalité historique de la contradiction entre prolétariat et capital, qu'un conflit particulier, de par ses caractéristiques, par les conditions dans lesquelles il se déroule, par la période dans laquelle il apparaît, peut se trouver en situation de polariser l'ensemble de cette conflictualité qui jusque-là apparaissait comme irréductiblement diverse et diffuse. C'est, avec la restructuration et le nouveau cycle, une dynamique extrêmement riche de perspectives, dépassant cette unité a priori de la classe qui ne pouvait se fonder que sur une existence dans le capital à affirmer comme processus de la révolution, qui se met en place. Cette dynamique est le dépassement de toutes les limites internes des « révolutions » passées.

Septième (c'était inévitable) et conclusive preuve critico-temporelle de la disparition des classes : « Dans ce monde, les antagonismes de classes n'ont plus de rôle. Cela ne veut pas dire, bien sûr, que toute détermination de classe ait disparu (en particulier pour les ouvriers)… » (*ibid.*, p. 82) Sublime parenthèse.

Temps critiques est incapable de concevoir la lutte de classes autrement que dans le cadre du programmatisme, c'est-à-dire en dehors de « comportements collectifs » et de « conflits sociaux », *à partir* de l'existence d'une communauté ouvrière, d'une identité, et autrement qu'*affirmant* le rôle productif du travail. Ce que les développements actuels du rapport de classe produisent de façon incontestable, c'est que l'abolition du capital est nécessairement abolition du prolétariat et du travail. Depuis le début des années soixante-dix, il n'y a pas de luttes prolétariennes tant soit peu importantes qui ne comportent pas, dans l'action du prolétariat, sa propre remise en cause et, s'il le faut, l'attaque de tout ce qui peut être la défense ou la représentation d'une identité ouvrière dans laquelle s'articule la reproduction du rapport social capitaliste et la contre-révolution. Mais là où toutes les théories, dont *Temps critiques* fournit le modèle le plus accompli, échouent dans leur compréhension de cette abolition du capital, c'est en voulant que *l'abolition soit déjà accomplie dans ce qui est aboli*.C'est alors l'abolition qui finalement est abolie en tant que telle, c'est l'alternative qui prend la place.

– L'espoir alternatif

Compter sur le prolétariat, sur la lutte de classe, pour résister ou échapper à la « barbarie » (le concept passe-partout quand on ne sait plus de quoi on parle) serait devenu un « préjugé dangereux », il faut compter sur les individus, leurs actions collectives ou individuelles. Là apparaît la politique de : l'alternative. Il faut développer « partout où cela peut se faire des activités individuelles et collectives critiques et cohérentes ; il s'agit aussi de faire le moins de concessions possibles aux nécessités sociales qu'induit, dans le quotidien, l'étau chaque jour plus resserré de la technique et de l'urbain » (*ibid.*, p. 70). L'auteur nous donne immédiatement, en note, un exemple de l'étau tragique dans lequel est pris le « refus des concessions » à la technique et à l'urbain : « je suis contre la voiture, mais je suis obligé de l'utiliser ». Quel dilemme ! Mais de telles difficultés n'arrêtent pas des individus talonnés par la barbarie : « Il faut inverser (sic) la logique du système en affirmant qu'une alternative globale au capitalisme est possible et qu'elle se concrétise déjà dans des actions ici et maintenant, sur les lieux de travail (lutte contre

la productivité et la "rationalisation" du travail, contre les heures supplémentaires, les discriminations et les inégalités), ou dans des initiatives à sa marge (Scop, Coop, SEL, productions biologiques artisanales, "centres sociaux", squats alternatifs etc) qui restent néanmoins partielles parfois de l'ordre de la "démerde" individuelle ou engluées dans une sorte d'autogestion de misère. » L'art de dire tout et son contraire. Nous ne reviendrons pas sur la critique de toutes les formes de l'alternative. Nous demeurerons dans la problématique de *Temps critiques*, c'est-à-dire de l'alternative liée à la disparition des classes. De telles débauches de théorie pour en arriver à aligner de telles conneries laisseraient songeur, si toute cette théorie n'était pas à la mesure de ses conclusions, et surtout si en fin de compte l'ordre réel n'était pas inverse. Le vrai point de départ ce sont cesconclusions « pratiques », elles sont l'ancrage social et politique actuel, la raison d'être de *Temps critiques*. La « grande théorie » n'est chez *Temps critiques* que la tentative de fonder systématiquement cette pratique alternative lamentable, ce qui est bien sûr, sans ironie aucune, une entreprise de grande ampleur. Fin de la valeur-travail, critique en soi du travail, capital ayant réalisé et dépassé ses contradictions, disparition des classes, ce sont là les fondements que l'on retrouve plus ou moins explicitement dans toute idéologie de l'alternative. Seuls les rédacteurs de *Temps critiques* ont entrepris une démarche systématique de formalisation et d'articulation de tous ces thèmes et de recyclage, dans le nouvel ensemble constitué, de bribes de théorie révolutionnaire présentant ce nouvel ensemble comme héritier et dépassement des théories révolutionnaires antérieures, et surtout justifiant l'existence de ce nouvel ensemble par la critique qu'on pouvait trouver dans ces théories de la révolution comme affirmation du travail et du prolétariat.

Les rédacteurs de *Temps critiques*, nous venons de le dire, ne sont pas de vulgaires alternativistes, il leur faut présenter l'« alternative » comme la forme de son dépassement que produit le capitalisme lui-même. L'alternative prend la place de la révolution, l'individu celle de la classe. L'histoire de l'humanité est celle de l'individu et plus particulièrement l'histoire du capitalisme où momentanément, comme « individu particulier », l'individu s'est vécu comme classe. Nous allons voir qu'encore une fois *Temps critiques* croit le capital sur parole.

« L'individu moderne », l'« individu démocratique », se perçoit en dehors de sa socialité; il se voit d'abord exister comme présocial, comme personne. Sa socialité ne lui serait donnée qu'après coup par l'intermédiaire de son intégration à une société vue comme le lieu d'organisation des rapports entre les individus. La société est alors ce qui les socialise, les intègre. Cette vision est à la racine de l'individualisme moderne, à la source de la « Cité des ego » (no 5, pp. 9-10) ; nous avons ici, *grosso modo*, la vision marxiste classique, celle que Marx expose au tout début de l'*Introduction* de 1857. Il faut citer le passage pour saisir toute l'importance du renversement opéré ensuite. « Dans cette société où règne la libre concurrence, l'individu apparaît détaché des liens naturels, etc., qui font de lui à des époques historiques antérieures un élément d'un conglomérat humain déterminé et délimité. [...] Ils [Smith et Ricardo, *nda*] voient en lui non un aboutissement historique, mais le point de départ de l'histoire, parce qu'ils considèrent cet individu comme quelque chose de naturel, conforme à leur conception de la nature humaine, non comme un produit de l'histoire, mais comme une donnée de la nature. [...] Ce n'est qu'au xviiie siècle, dans la "société bourgeoise", que les différentes formes de l'ensemble social se présentent à l'individu comme un simple moyen de réaliser ses buts particuliers, comme une nécessité extérieure. Mais l'époque qui engendre ce point de vue, celui de l'individu isolé, est précisément celle où les rapports sociaux (revêtant de ce point de vue un caractère général) ont atteint le plus grand développement qu'ils aient connu. L'homme est au sens le plus littéral, un "animal politique, non seulement un animal sociable, mais un animal qui ne peut s'isoler que dans la société » (*Contribution à la critique de l'économie politique*, Éd. sociales, pp. 149-150). Semblant partir de cette conception pour laquelle l'individu ne peut s'isoler que dans la société, *Temps critiques*, en réalité, la renverse totalement, la question va devenir : comment cet individu isolé appartient à la société, quel rapport a-t-il à la société ? Comme si l'isolement n'était pas déjàson appartenance et son rapport à cette société, ce qui nécessite bien sûr de produire non les médiations de cette appartenance mais la particularisation de la communauté (*cf. infra*). Il faut, pour *Temps critiques*, poser cet individu isolé comme le véritable point de départ pour fonder les pratiques alternatives : cet individu de plus en plus mal socialisé par le capital se forge de nouvelles formes de «

socialisation ». Donc l'idéologie de la société bourgeoise comme somme de contrats entre les individus devient la réalité de la société bourgeoise : « On peut dater l'avènement de la société moderne à la période qui s'étend du xviesiècle au xviiiesiècle (si on néglige la rupture déjà provoquée par la cité grecque). Cette société moderne n'est plus essentiellement basée sur la soumission à l'autorité et à des règles immuables, mais sur l'adhésion. Cette adhésion prend la forme concrète du contrat. [...] Le contrat et l'échange, le marché, sont les éléments fondamentaux de cette société moderne car ils représentent les moyens et les lieux par lesquels se réalise l'unité entre les individus isolés et la société. [...] La « société du contrat » mêle étroitement contrat individuel et contrat social. [...] Cette société contractuelle a trouvé son plein développement dans la société capitaliste... » (no 5, pp. 17-19). Une fois la réalité de la société capitaliste ramenée à des relations de contractants, il est facile de dire que « ce modèle est fragile car il est constitué d'une addition de particularités dont la cohérence reste aléatoire » (*ibid.*, p. 10). La « particularisation contractuelle » des individus les fait exister comme « partie séparée du tout », donc dans une situation extrêmement fragile qui ne peut que se renverser en « tension vers la communauté ».

Tension qui peut prendre des formes très diverses, nationale, régionale, ethnique, religieuse, « groupisme », classe, et même « révolutionnaire » (« même si c'est plus rarement » dit le texte). Face à cette menace permanente de la rupture du fameux « lien social », « le système capitaliste ne peut se reproduire dans la pure abstraction et il est obligé de *réinjecter sans cesse du social* [souligné par nous], même si c'est du social de pacotille » (*ibid.*, p. 21), il lui faut jouer sans cesse les pompiers pour empêcher l'individu isolé, si faiblement et abstraitement socialisé contractuellement, d'aller voir ailleurs. « L'individualisation produite par le système capitaliste n'a pas abouti à une complète indifférenciation des individus, à une véritable "société de masse". L'indifférenciation a bien constitué la tendance générale (individualisation dans l'équivalence des individus et abstraction extrême des rapports sociaux) mais il n'en demeure pas moins que les individus ont cherché parallèlement à lutter contre cette abstraction des rapports sociaux et aussi contre leur décomposition à partir de la fin des années soixante-dix » (*ibid.*, p. 34). C'est maintenant que l'individu va pouvoir donner toute sa mesure : « Il ne s'agit pas de crier haro sur tout ce qui manifeste la tension des individus vers la communauté, sous prétexte que la vague du nationalisme et la référence à l'identité nationale constituent pour le moment, la partie visible de l'iceberg. » (*ibid.*, p. 44) Enfin : « Il ne peut y avoir d'activités critiques si des individus, des luttes sociales, des utopies écologiques ou communautaires ne préfigurent pas déjà autre chose, ne sont pas "positifs" d'une certaine façon. Il y a bien des éléments perceptibles concrets qui permettent, sinon de prévoir dans le détail, du moins d'énoncer l'autre du capital. L'individu est social mais ses qualités humaines et l'usage qu'il en fait sont (ou peuvent devenir) singulières. Le fait que ces qualités soient médiées par le rapport social ne les réduit pas toutes forcément à ce rapport social. La façon dont s'agencent, chez un individu, les références communautaires par exemple, peut transcender ou contourner les structures sociales dominantes et participer de sa singularité (cf.par exemple, la persistance d'une pratique précapitaliste, celle de l'hospitalité, surtout parmi des individus pour qui la mémoire de la communauté fonctionne encore). La positivité des communautés de référence provient du fait qu'on peut faire appel à elles pour refuser tout rattachement direct et exclusif à une communauté unique » (*ibid.*, p. 51).

Dans la perspective qui est exposée ici, le problème ne réside même pas dans l'appel, toujours suspect, à des formes sociales précapitalistes présentées comme des formes de résistance au mode de production capitaliste. Il est évident qu'aucune forme sociale fondée sur l'existence de classes, quelle que soit la convivialité de ses traditions ne peut opposer la moindre résistance au capitalisme, être porteuse d'un dépassement de celui-ci, ou porteuse d'un « autre du capitalisme », pour parler comme *Temps critiques*. Toutes ne présentent que des formes mesquines(parfois personnellement bien agréables) de socialité, par rapport à l'universalité que produit, en nous isolant, le capital. La question se situe toute entière dans le mode de production capitaliste. Si l'on tente de produire l'« autre du capital » à partir de l'individu isolé du mode de production capitaliste, on ne peut pas sortir de celui-ci parce que l'on ne se situe pas au niveau de la dynamique contradictoire de ce mode de production. On a d'entrée accepté toutes ses présuppositions, il ne s'agit plus que de les réagencer autrement, le drame c'est qu'il n'y a pas alors d'autres agencements possibles. Les Sel, les Scop, les Coop, et le devenir de la deuxième ou troisième

générations de l'immigration maghrébine ou antillaise, sont bien là pour nous le confirmer (cf.Doc Gynéco et Bernard Tapie).

Le pire, si l'on peut dire, c'est que *Temps critiques* pointe une détermination importante (centrale) de la révolution communiste : le communisme est abolition de la société, il est relations entre individus dans leur singularité. Mais en considérant les classes et la lutte de classes comme d'ores et déjà dépassées, *Temps critiques* fait de cette perspective révolutionnaire exactement l'inverse : une apologie du capital. L'individu singulier produisant et entrenant des rapports avec d'autres individus singuliers et n'ayant en commun que leur singularité, non pas commune mais respective, apparaît comme *un mouvement interne à la société capitaliste qui se dépasse elle-même*. « La classe bourgeoise a été révolutionnaire contre la féodalité lorsqu'elle est parvenue à autonomiser un individu particulier – le bourgeois – tout en le contraignant à une toujours plus grande dépendance à sa classe sociale… » (nos6-7, p. 122). Mais « la subjectivité apparaît avec la crise de l'identité historique du bourgeois » (*ibid.*), en effet le bourgeois ne sait plus qui il est quand on passe d'une identification à une séparation entre propriété et direction du capital. « Le sujet ne se sent plus maître dans sa maison… » (*ibid.*, p. 123), « c'est la figure de l'individu qui s'impose alors » (*ibid.*). étape suivante : « Le sujet ayant perdu la positivité et l'unité qui avaient été les siennes comme être de classe, l'individualisation n'opère plus que dans la négation de l'ancienne assignation sociale des activités masculines et féminines. Après 68, avec la décomposition de l'ancienne société de classe, s'est ouvert le règne de l'individu-démocratique. Cet être en partie indifférencié à sa place sur le marché, erre à l'ombre de sa subjectivité exacerbée » (*ibid.*). Fin de partie : « …sous le subjectivisme souverain de l'individu-démocratique certaines expressions de la subjectivité humaine cheminent ; le processus d'indifférenciation sociale des individus est en échec partiel. Il bute sur les manifestations contemporaines d'aspirations communautaires » (*ibid.*). Il s'agit dans tout ce mouvement de conférer à ce qui n'est qu'une apparence, apparence nécessaire, des rapports de production capitaliste, le soin du dépassement de ces rapports, on ne peut développer une plus belle apologie du mode de production capitaliste. Il s'agirait de voir dans ce qui est la *confirmation* des rapports capitalistes comme forme naturelle des rapports sociaux, l'individu tel qu'il apparaît comme individu isolé passant des contrats, la dynamique du dépassement de ces rapports, même au prix d'une dialectique interne qui mène cet individu au statut d'individu singulier. En renversant la thèse originelle de Marx, cet individu isolé est devenu le point de départ « réel » à partir du moment où l'on s'est posé la question de ses rapports à la société ; à partir de ce moment-là, on avait entériné la société bourgeoise et l'on termine en faisant d'un de ses rêves idéologiques les plus fous, la disparition des classes, le moyen terme de son dépassement. Autant dire qu'on a consacré la société bourgeoise comme éternelle. On ne situe plus son mouvement et son dépassement que dans l'apparence qu'elle donne d'elle-même : « Il faut croire le capital sur parole ».

Mais il y a « encore pire », cette apologie n'est pas irréelle, mais elle est la formalisation dans le mode de production capitaliste d'une des limites réelles des luttes actuelles : l'atomisation du prolétariat. Atomisation que *Temps critiques* sanctifie dans son projet de restaurer la politique. Nous avons abordé cette question de l'atomisation du prolétariat à propos de la « sixième preuve de la disparition de la classe ouvrière » ; si nous avons dit que l'on ne pouvait pas voir dans l'atomisation que l'atomisation, cela ne signifie pas pour autant, bien au contraire, qu'elle n'existe pas comme limite des luttes actuelles caractérisées, négativement et positivement, par la disparition de toute identité ouvrière. *Temps critiques* prend la limite en tant que telle et lui donne un sens en elle-même : elle est d'ores et déjà l'existence (ou la potentialité, c'est pas toujours bien net) de l'individu singulier entretenant des rapports en tant que tel ; c'est la nécessité de La Politique pour *Temps critiques*. « Pour l'individu, la seule identité, qui soit autre chose qu'un mirage, est une identité politique, mais politique au sens de non étatique, une politique singulière, ce qui ne présuppose ni un collectif, ni un isolement » (*ibid.*, p. 170). La politique est définie comme le procès d'universalisation de la singularité qui ne la nie pas et ne pose pas une « substance » au-dessus des individus, elle est la façon dont *Temps critiques* définit les relations entre individus singuliers. Le problème ne se trouve ni dans l'utilisation du mot de politique, ni dans sa définition, il se trouve dans le fait que les auteurs de *Temps critiques* prennent ce qu'ils considèrent être la disparition du prolétariat, la situation d'isolement la plus extrême et de « défaite », pour dire : c'est cela le nouveau à promouvoir, l'«

autre du capitalisme ». Grâce à cette atomisation, ces relations entre individus singuliers peuvent d'ores et déjà exister. De toute façon, la base d'existence de ces relations, l'individu singulier, est fondamentalement « ahistorique » (*ibid.*, p. 169), l'individu ne part que de lui-même, il ne peut donc être histoire, relations sociales etc. S'il est tout de même cela, car c'est dur à nier, il est simultanément « autre chose que tout cela ». La définition de l'individu inclut alors cet « autre chose » : « Cet autre chose est un vide qui permet d'être à distance, de nier et de casser toutes les relations, d'échapper à toute positivité, à tout état de choses, à toute objectivité ». Chez *Temps critiques*, la politique devient la forme générale de l'alternative parvenue à son stade suprême : les relations d'individus singuliers dansle mode de production capitaliste, ou *parallèlement* à lui. Mais ce qui est exprimé alors de façon « radicale » comme activité de l'individu singulier, est amené à prendre les formes les plus ronflantes de l'idéologie bourgeoise classique, ce qui ne peut être un hasard quand on a pris l'individu comme point de départ. Il s'agit de « remettre en débat des notions clés comme l'égalité, l'universalité, le bien commun » (no 10, p. 57) ; toute l'évolution sociale doit être revue sous le principe de la politique, du « rôle de la décision humaine depuis le xviiiesiècle », du caractère de « convention des règles humaines » (*ibid.*), il y a « nécessité de l'éthique » et « urgence de la politique », sans oublier que « les dirigeants politiques nous trompent » (*ibid.*). C'est du Marat dans ses meilleurs moments, mais ce n'est que ça.

Ce qui est le problème majeur de la révolution et de la production du communisme dans l'abolition des classes, est, dans la « politique », résolu avant même la révolution. L'alternative supprime le communisme comme production historique car elle supprime les médiations ; *le dépassement est réalisé et existe positivement dans ce qui doit être dépassé*. Par exemple, à propos de Mai 68, *Temps critiques* dit : « les individus sont devenus singuliers », peut-être, mais dans le cadre de la plus grande grève ouvrière qu'ait connu la France. C'est dans la lutte du prolétariat contre le capital que l'appartenance de classe peut apparaître comme une contrainte (l'individu particulier) et dans l'abolition du capital-abolition du prolétariat que sont produites des relations entre individus comme individus singuliers, qu'il n'y a plus de société. En disant actuellement : il faut promouvoir la politique et c'est en tant qu'individu singulier que nous luttons contre le capital (avec l'exemple ridicule et totalement à contre-sens, mais significatif, des membres de la RAF, s'insurgeant contre le capitalisme en tant qu'individu singulier), c'est l'atomisation du prolétariat que l'on entérine ; ce n'est pas grave puisqu'il a disparu…

– Le travail-l'activité

Dans la revue *Temps critiques* la critique du travail qui se présente comme la base, le point de départ général, n'est pas première. Elle est en réalité la synthèse de toutes les positions que nous avons relevées et qui acquièrent leur unité dans une critique du travail, thème obligé de la perspective alternativiste actuelle. L'objet de la critique du travail est toujours de dire que l'aliénation (ou l'exploitation) ne réside plus dans la forme sociale mais dans la nature même de l'activité-travail, qui est alors ramenée à des caractéristiques physiques que l'on féconde de déterminations sociales. S'il est exact que l'abolition du travail salarié est abolition du travail en général, cela ne tient pas à une définition ou une aliénation particulières tenant au travail en général, mais à ce que dans l'abolition du travail salarié, selon ses propres caractéristiques, est aboli ce qui avait fondé toute l'activité humaine comme constitutive de rapports sociaux (et non toutes les activités humaines) comme travail : la séparation de l'activité individuelle et de l'activité sociale.

Dans l'idéologie générale de *Temps critiques*, le travail est défini comme « domination », ce n'est que dans le mode de production capitaliste qu'il devient exploitation. La raison en serait que dans les modes de production antérieurs il n'y aurait pas d'exploitation parce qu'il n'y a pas d'accumulation. Que dans les modes antérieurs, le « maître » consomme en dépenses ostentatoires, ou en entretien d'une vaste

suite, le surplus extorqué aux producteurs directs ne change absolument pas le caractère d'exploitation du rapport. Lorsque pour les besoins de la construction théorique, on imagine dans le mode de production capitaliste le cas de la reproduction simple (pas d'accumulation de la plus-value), cela n'empêche pas le procès de production d'être un procès d'exploitation. La grande différence est que, dans le mode de production capitaliste, parce qu'il est le premier à avoir pour but explicite la valeur d'échange, la soif de surtravail atteint des proportions qui n'avaient jamais été atteintes. Les modes antérieurs n'ayant justement pas la valeur d'échange comme finalité explicite, l'exploitation est enveloppée sous toutes les formes imaginables des enjolivements religieux, politiques et autres, cela ne les supprime pas fondamentalement comme rapport d'exploitation. Le capital a dépouillé le rapport d'exploitation de tous ces enjolivements, c'est tout.

La distinction entre des rapports de travail, qui seraient rapports de domination, dans les formes antérieures au capital, et un rapport d'exploitation spécifique à la période capitaliste (et encore seulement à ses débuts) est essentielle pour *Temps critiques*, car ce n'est qu'avec l'exploitation que le travail productif est placé au cœur du système. Il en résulte que l'exploitation n'est qu'un pli dans la longue histoire du travail qui est définie par la domination. L'exploitation peut disparaître et avec elle le travail productif, il nous restera alors le travail, dans son essence véritable : comme domination, comme « activités aux ordres ».

« Mais attention, il ne s'agit pas de "libérer" le travail de son carcan capitaliste, ce qui revient à ne critiquer le travail que sous sa forme salariée et donc à en faire, dans sa forme générale, un invariant de l'espèce. Ce serait là inverser l'ordre réel des choses. L'activité ne se cache pas sous le travail, elle est présente partout et c'est particulièrement clair aujourd'hui dans une crise du travail qui est aussi crise de l'activité humaine dans la perte même du sens général des activités (Tchernobyl, la "vache folle", le développement des biotechnologies en fournissent les signes les plus visibles). Dans cette crise les rapports entre travail et activité se renversent sans cesse : toute activité semble être transformée en travail car rien ne doit échapper à la société capitalisée, mais le travail reste aussi une opportunité pour l'activité (détournement, savoir-faire, relations sociales). Cela détruit toute illusion réformiste. La crise est tellement profonde que c'est le système capitaliste lui-même qui est actuellement à la pointe de la critique du travail, avec l'utilisation de notions telles que l'"effort", l'"emploi", l'"activité", la "pleine activité", qui toutes tendent à supprimer la notion traditionnelle de travail au sein de l'idéologie de la domination. C'est le capitalisme lui-même qui critique en acte le travail par la constante substitution capital-travail, ce qui conduit à l'inessentialisation de la force de travail. Mais son idéologie est déjà en partie au-delà du travail... » (*Temps critiques*, hors série, « La nécessaire critique du travail », p. 7, avril 1998).

Temps critiques fonctionne donc sur le binôme : travail-activité. L'erreur des premiers socialistes, et même de Marx quoiqu'avec des nuances, aurait été de faire une confusion constante entre les deux.

Le travail: « Le travail ne peut exister en dehors d'un rapport social historique de domination. Sinon, c'est le rendre éternel, ne pas le saisir comme une contradiction du processus d'humanisation dans l'aliénation. [...]C'est historiquement cette prédominance de la production matérielle dans la mise en place puis l'extension du capitalisme qui a produit les théories de la valeur-travail, du travail productif et la conception d'un surproduit matériel » (no 10, pp. 24-25).

L'activité : « Le travail, ce n'est donc plus ce que fait l'homme, mais la production d'un rapport social politique de domination. Alors que l'activité, c'est ce que fait l'individu dès maintenant. Partir de l'activité c'est réintroduire la passion en lieu et place de la valorisation » (*ibid.*, p. 26)

Donc le travail ne peut coïncider avec l'activité, car s'il est bien l'« activité aux ordres », par nature, il ne peut être libre car il est prédéfini, prédéterminé comme « échange de substance avec la nature », donc par nature, activité séparée dans la production-reproduction de l'homme. Le travail et les rapports sociaux doivent donc être remplacés par « l'activité et une intersubjectivité incluse dans la communauté humaine » (*ibid.*, p. 27). Le « travail libre » consisterait à considérer « l'échange de substance avec la

nature » comme une activité particulière à côté de la véritable praxis (qui ne serait alors conçue que sur le modèle de la jouissance bourgeoise, *cf*. Lafargue). Cela consisterait donc à concevoir l'échange avec la nature comme une activité spécifique et non incluse dans l'activité humaine générale. En conséquence (*a contrario*) nous pouvons donc déduire de toute cette distinction entre activité et travail, que le travail est, pour *Temps critiques*, l'activité d'échange de substance avec la nature, et que jusqu'à ce que le capital dépasse en lui-même la « prédominance de la production matérielle » (fin de la valeur-travail, fin de l'exploitation), c'est cette prédominance qui fait du travail une activité aux ordres et une activité séparée. Toutes les « *critiques-du-travail*» fonctionnent de la même façon, on prend un rapport social, on le transforme en rapport naturel pour le retrouver en tant que rapport social, mais sous la forme d'un rapport *socialisé en tant que rapport naturel*. La « prédominance de la production matérielle » initie le cycle historique d'autoproduction de l'humanité au travers de la transformation de la « nature extérieure de l'homme », qui produit, dicte sa loi, à cette humanisation, cela jusqu'au stade final du capital qui en lui-même, en tant que capital, dépasserait cette prédominance en ce qu'il n'est plus lié à elle et en ce qu'il met en œuvre un travail-activité abstrait qui n'est plus action objective. Constamment *Temps critiques*, comme la plupart des « critiques du travail », fonde sa distinction entre travail et activité sur la prédominance de la production matérielle d'où découlerait le travail comme activité séparée dans la production de l'homme par lui-même. Le travail, comme rapport social, est produit comme essentiellement lié, en tant qu'aliénation, à la nature et à la production matérielle. Ce serait donc finalement dans l'évolution ultime de ce rapport à la nature, dans le développement technique du capital, dans la crise du travail (ainsi conçu) qui en résulte, qu'il faudrait chercher la possibilité d'abolir ce mode de production. Aujourd'hui dans le capital, ce qui se révèlerait c'est la crise de ce rapport entre l'homme et la nature et c'est cette crise qui serait à l'origine de toutes les autres : crise du travail salarié, de la nécessité de l'exploitation, de la valeur-travail etc. Tout est à l'envers, parce qu'encore une fois on a fait de la nature en soi, dès l'origine, un envers de l'humanisation. Même si l'on transforme cela « immédiatement » en rapport social, ce « rapport social » ne tient que parce qu'est présupposée cette extériorité qui n'est en réalité qu'une production du rapport social. Ce n'est pas la domination *de* ou *sur* la nature, ou un quelconque rapport homme-nature qui donne la valeur et le travail, mais le travail, c'est-à-dire une non immédiateté de l'activité individuelle et de l'activité sociale, et, à un certain niveau de sa productivité, la valeur, qui extériorise le rapport à la nature comme rapport entre des classes, la classe dominante ayant pour contenu d'être l'activité sociale et le propriétaire des conditions de l'activité de chacun. Ce n'est qu'alors que ces conditions *deviennent* cette fameuse « nature extérieure » (en outre, il existe une façon empirique de régler toutes ces questions : cette nature n'existe plus nulle part depuis bien longtemps, cf. *l 'Idéologie allemande*, p. 56). Partir du rapport homme-nature c'est rechercher une impossible « origine », la nature en elle-même n'est jamais un obstacle à l'activité humaine. Elle le devient lorsque l'activité sociale, différenciée de l'activité individuelle, représentée et appropriée comme activité d'une classe particulière fait de celle-ci la propriétaire des conditions générales de reproduction de chaque activité individuelle. Si l'on accepte cela, il ne faut pas alors revenir en arrière et dire que, si c'est bien sous une forme sociale que la nature s'oppose à l'activité et transforme celle-ci en travail, c'est donc que la nature avait besoin d'être socialisée ; de cette façon on ne fait que revenir au point de départ de la nature comme obstacle, on tourne en rond. Mais *Temps critiques* est bien loin de pousser la réflexion jusque-là, il suffit de produire des phrases et d'avoir l'air d'être un penseur profond en recyclant quelques bribes de « théorie communiste » du début des années soixante-dix. Ce qui suffit bien amplement pour se différencier dans le « Grand débat » sur le travail dont il ne faut surtout pas être absent.

Pourquoi le rapport à la nature devient « prédominance de la production matérielle » et donc travail, « activité séparée », « activité aux ordres » ? Nous n'avons dans *Temps critiques* qu'une constatation de la chose. Pas exactement, car *Temps critiques* a découvert une « aliénation initiale » (no 5). Il y a « une aliénation fondamentale à la source de l'humain ». L'aliénation initiale c'est l'autonomisation de l'activité qui entraîne la confusion entre l'activité qui n'est que moyen et le produit qui est le but ; l'activité s'autonomise parce que pour l'homme elle devient son propre but, nous en avons la preuve dans l'activité humaine par excellence : le jeu. Il en résulterait que l'individu « s'identifie », se perd

momentanément dans cette activité, en ce que l'activité-moyen, se sépare du but (le produit). L'homme se sépare alors de la nature simplement parce qu'il se différencie de la simple recherche du but en ayant conscience de lui-même dans l'activité. Cette aliénation est fondamentale, constitutive de l'humain et le constituant, car « le mouvement de perte c'est l'activité elle-même et le destinataire c'est l'humain » (no 5, p. 90). « Dans des circonstances historiques déterminées [nous n'en saurons pas plus, *nda*] » (no 4, p. 4), on passe de cette aliénation initiale, à des aliénations secondes, avec « l'aliénation seconde primordiale : celle du travail » (*ibid.*, p. 5). Ce type de système, n'importe quel idéologue un peu entraîné, en fabrique un chaque matin au petit-déjeuner. Disons simplement qu'ici le vice c'est d'avoir posé la conscience comme essence de l'homme. En « marxlangue » : « la conscience c'est l'être conscient ». *Temps critiques*, pour avoir une aliénation initiale, est obligé de poser la conscience avant ce dont elle est la conscience, comme une conscience de soi qui ne passe pas par une détermination extérieure, c'est-à-dire un néant. C'est une des fameuses déterminations de l'« être générique », la conscience, qui est hypostasiée en essence de l'homme.

Le plus important ce n'est pas le contenu de cette « aliénation initiale », mais le rôle qu'elle est destinée à jouer dans le système. Il s'agit de prouver que la dynamique de la crise et du dépassement du mode de production capitaliste ne tient pas aux rapport sociaux capitalistes *en eux-mêmes*, mais que ceux-ci *représentent* un mouvement plus profond, plus général, trans-historique, le mouvement du travail. Sans cela, on ne peut pas fonder rationnellement une perspective alternativiste, ce qui, dans l'ensemble du parti de l'alternative, est la tâche spécifique que s'est assignée *Temps critiques*. Si le dépassement du capital ne tient qu'aux rapports sociaux capitalistes pris une bonne fois pour toutes en eux-mêmes, leur dépassement ne peut qu'être leur abolition. Ce qui semble être une lapalissade ne l'est pas pour l'alternative. Pour elle le dépassement *est* positivement à l'intérieur des rapports sociaux capitalistes, parce que ceux-ci représentent autre chose et cette autre chose « réapparaît » en eux et peut même s'y exprimer positivement. Au terme du développement du capital, lorsque celui-ci a lui-même aboli la valeur, nié le travail (son inessentialisation n'est plus contradiction puisqu'il n'y a plus ni valorisation, ni exploitation), dépassé l'exploitation, il n'est plus que la forme négative de ce qui pourrait être son dépassement. Mais voilà, il n'y a plus de dépassement.

Pour *Temps critiques*, le capital fonctionne lui-même à l'activité, à laquelle il cherche encore, avec de plus en plus de difficultés, à conférer la forme ou l'apparence du travail. Nos contemporains ne *font* plus rien, ils s'activent, c'est une bonne remarque de moraliste, mais encore une fois on « juge » le capital comme rapport social à l'aune soit de l'utilité, soit du procès de production considéré seulement en tant que procès de travail et non comme unité du procès de travail et du procès de valorisation, si bien que la caducité du capital apparaît comme un mouvement progressif de mutation et non comme une contradiction. La « société capitalisée » est devenue « frénésie *d'activités*», le mode de production capitaliste ne se maintiendrait qu'en parvenant à faire croire qu'il s'agit encore de « travail », alors que lui-même n'y croit déjà plus. Finalement tout le monde est d'accord, il ne s'agit plus que d'arrêter « le navire qui va » sur son erre. L'évolution actuelle serait celle d'un rapport social « qui manifeste la dissolution, comme tendance non encore achevée, de l'activité travail » (no 4, p. 14). Dans cette dissolution « surgit la saisie plus globale de l'activité », mais dans la caractéristique « incontournable », « fatale » de l'aliénation initiale.

« L'une des raisons qui a fait que les grandes luttes des années soixante et soixante-dix ne se sont pas approfondies *et n'ont pas débouché sur des alternatives* [souligné par nous], c'est que justement l'appréhension plus ou moins confuse de l'aliénation initiale fait apparaître, une fois le mouvement ayant atteint ses limites, l'aliénation du travail comme une réalité "incontournable", comme une fatalité. Reconnaître cela n'est pas l'approuver et en tout cas il ne sert à rien de la cacher sous prétexte que cela ne fait pas plaisir. [...] L'aliénation initiale s'inscrit dans un processus d'humanisation sur la totalité de l'histoire de l'humanité alors que l'aliénation du travail prend des formes mutiples qui doivent être rapportées à des périodes historiques précises (esclavage, servage, salariat). Il ne peut donc y avoir de dépassement de l'une par l'autre. Il ne peut y avoir d'humanité réconciliée, au sens d'harmonieuse, sans

conflit, comme l'impliquerait l'idée d'une activité humaine non contradictoire succédant à l'activité humaine contradictoire représentée par le travail dans les diverses sociétés historiques fondées sur l'exploitation. Dans cette hypothèse, le travail n'est pas vu comme une aliénation mais comme une contradiction dont le dépassement dialectique résiderait dans la libération de l'activité qui restait jusqu'à là enserrée dans le travail. Nous pensons que c'est là inverser l'ordre des choses. Non, l'activité ne se cache pas sous le travail ; elle est présente partout, y compris dans le travail que nous avons défini comme la forme particulière d'activité qu'est l'"activité aux ordres" » (no 5, pp. 90-91). Dans la succession des modes de production s'est opérée une séparation absolue entre l'« activité en général » et l'« activité aux ordres » (nous savons que *des circonstances particulières* ont fait que l'aliénation initiale a donné naissance à l'« activité seconde primordiale » qu'est le travail), ce qui s'est traduit par la division de la société en classes. « Enfin, dans la société actuelle, la crise du travail et même la crise de toute activité sont telles que le rapport entre les deux semble se renverser sans cesse : toute activité semble être transformée en travail car rien n'échappe plus au capital, mais le travail est aussi une opportunité pour l'activité » (*ibid.*, p. 92). Dans cette situation peut apparaître la conscience d'« une saisie plus globale de l'activité » dans la mesure où les deux termes s'interpénètrent et où la division en classes est périmée, il ne reste plus aux hommes qu'à *en prendre conscience*. Or cette conscience est en bonne voie : aujourd'hui « la conscience de cette puissance sociale [de l'activité, *nda*] habite peu ou prou tous les individus des pays industrialisés, mais qu'en même temps cette conscience se double d'un sentiment d'extériorité et d'étrangéité [les individus ont pris conscience de l'aliénation initiale et donc peuvent ne plus chercher à exaspérer leur puissance comme puissance individuelle cherchant à soumettre les autres et la nature *nda*]par rapport à elle (elle n'est pas individualisable), la "solution"[tsouin, tsouin, nous y voilà, *nda*] ne réside pas dans une accentuation encore plus grande de cette puissance mais bien plutôt dans la conscience [encore elle, *nda*]des limites de l'homme [encore lui, *nda*], de sa finitude. L'homme n'a pas tous les droits. On retrouve là un point développé à partir d'autres pistes critiques, par certains aspects des mouvements alternatifs ou écologistes quand ceux-ci s'expriment en tant que mouvements et non déjà en tant qu'institutions [demeurons radicaux camarades, *nda*]».

La messe est dite. Chaque fois que l'on considère l'évolution des sociétés à partir non des rapports qui se définissent à l'intérieur d'elles, mais à partir de notions, abstraites de ces sociétés, comme le travail ou l'activité, on construit un système où les contradictions sont appelées à disparaître pour la bonne raison qu'elles ne sont jamais prises en compte pour elles-mêmes ; on aboutit à un mouvement général de l'histoire ou, pire, de la définition de l'homme qui se résoud comme il avait commencé dans la « nature de l'homme », dans « les individus », la « conscience ». *Temps critiques* nous délivre une version philosophico-khrouchtchevienne du passage pacifique au socialisme. C'est volontairement que dans cette critique, nous passons d'un texte à l'autre et que nous ne citons pas nominalement les auteurs. Il s'agit de ne pas tomber dans le panneau que *Temps critiques* tend à ses contradicteurs, ou tout simplement à la considérer comme elle voudrait se donner, comme revue d'auteurs, qui souvent se citent les uns les autres (*asinus asinum fricat*), il fallait donner à cette revue son sens général et même considérer que cette « politique d'auteurs » fait partie de cette idéologie générale.

Le contenu de la contradiction actuelle entre les classes qui fait suite à la restructuration effectuée par le rapport capitaliste d'exploitation en posant la contradiction au niveau de la reproduction des classes et de la disparition de toute identité ouvrière pouvant se stabiliser dans le mode de production capitaliste, être un rapport à soi face au capital, présente un tel danger de « dérives » dans son analyse, qu'il est capital (c'est le cas de le dire) de poser des limites fermes et *hargneuses* face à toutes les analyses de ces développements nouveaux qui ne les conçoivent pas comme procès contradictoire du capital et de l'exploitation, mais comme « échappement » de celui-là et disparition de celle-ci. C'est un mouvement réel, celui de la crise du programmatisme et de sa disparition, qui devient la positivation de la disparition des classes, dans la promotion de la liaison politique entre les individus. Ces analyses ne peuvent que se muer en apologiedu capital n'y voyant plus que du « communisme » en négatif.

Après ce rapide aperçu de l'idéologie actuelle de la « critique du travail » se formalisant dans la

disparition des classes, pour comprendre comment cette problématique de la « critique du travail » se constitue, il faut non seulement, c'est le plus important, la situer dans le contexte actuel du cycle de luttes, mais aussi en saisir la formation historique : comment elle a pu se transformer en cette formalisation de l'autonomisation du capital et de la disparition des classes.

Division 2 : La critique du travail – un héritage de l'ancien cycle de luttes

La fin de l'ancien cycle de luttes : auto-organisation, refus du travail, autonégation du prolétariat

Comme nous l'avons déjà vu, cet ancien cycle culmine à la fin des années soixante, dans les zones capitalistes les plus développées, en Allemagne, en Italie, en Grande-Bretagne, aux États-Unis et en France avec Mai 68, même si les caractéristiques nationales du développement capitaliste, encore importantes dans leur singularité, confèrent à cette apogée du cycle de luttes des allures différentes. Sans rentrer dans le détail, ce n'est pas l'objet de ce livre, nous pouvons exposer rapidement le principe général de ce cycle de luttes qui culmine à ce moment-là.

De la mise en place de la subsomption réelle à la restructuration actuelle (de la première guerre mondiale au début des années soixante-dix), en confirmant à l'intérieur de son autoprésupposition une identité ouvrière, le capital fait du développement « sur la base du travail » un mode rival de son propre développement. Il fait du travail son propre rival à l'intérieur de lui-même. Il fonde le prolétariat à disputer au capital la gestion du mode de production. C'est le passage en subsomption réelle qui explique l'explosion historique de l'affirmation du prolétariat dans l'immédiat après-première guerre : s'emparer de la société dont il est devenu l'âme. La reproduction du prolétariat et de sa contradiction avec le capital sont intégrées dans la reproduction propre du capital. Il faudra vingt ans pour que soit éliminée l'affirmation autonome de la classe telle qu'elle se développa en subsomption réelle, c'est-à-dire en contradiction avec la montée en puissance de la classe, avec *ce qui la rendait possible et lui conférait paradoxalement toute sa vigueur*.C'est ce rapport devenu contradictoire entre l'affirmation autonome de la classe et sa montée en puissance qui constitue le cœur de la décomposition du programmatisme. Dans le programmatisme classique de la subsomption formelle, où la montée en puissance de la classe n'est qu'en voie d'intégration dans la reproduction propre du capital, les deux éléments sont corollaires et se légitiment réciproquement. Ce rapport devenu contradictoire définit l'histoire de l'entre-deux-guerres.

La révolution, dans le cycle de luttes ouvert en 1917 (ou 1905), est toujours affirmation de la classe, le prolétariat cherche à libérer contre le capital sa puissance sociale existante dans le capital. Ce qui lui confère sa capacité à promouvoir cette large affirmation devient sa limite. Cette affirmation se retourne contre elle-même et se constitue en tant que reproduction du capital, qu'elle implique ou qu'elle prend en charge (Russie), en contre-révolution. La spécificité de cette période, par rapport au programmatisme classique de la social-démocratie sous toutes ses formes, réside dans le fait que l'affirmation autonome de la classe contre le capital entre en contradiction avec sa montée en puissance à l'intérieur du capital, parce que cette montée en puissance est totalement intégrée dans la reproduction du capital. En même temps cette affirmation trouve sa raison d'être, son fondement, dans cette intégration. Ce qu'est la classe dans le mode de production capitaliste est la négation de son autonomie tout en étant la raison d'être et la force de cette même volonté d'affirmation autonome. La révolution comme affirmation de la classe se trouve prise dans cette contradiction qu'elle ne peut dépasser, c'est dans ce qui constitue la révolution elle-même que la contre-révolution trouve sa force, et la capacité de l'abattre.

L'affirmation de la classe se heurte, dans cette phase de la subsomption réelle, à sa limite

intrinsèque : la montée en puissance de la classe, que l'affirmation implique et qui l'autorise elle-même. Cette dernière se confond alors avec le développement du capital, elle devient gestion possible, revendiquée, de celui-ci. Cette implication, conflictuellement ou par concessions, l'affirmation ouvrière est contrainte de la reconnaître, en ce que c'est sa propre possibilité d'existence qu'elle trouve dans la contre-révolution dressée contre elle. Les partis communistes sont l'affirmation de l'identité ouvrière telle qu'elle est confortée dans l'autoprésupposition du capital, la revendication d'une gestion ouvrière. Mais, même dans ses formes les plus radicales, la théorie de la révolution programmatique ne peut que persister à concevoir la révolution comme affirmation de la classe, cependant elle ne peut plus se reconnaître dans aucune manifestation ou aucun mode d'existence immédiats de la classe (c'est ce que cherche à conjurer la formule fétiche de l'ultra-gauche : « eux-mêmes »). C'est précisément le mode même de reproduction du capital, l'intégration de la reproduction de la classe ouvrière, qui suppriment cette possibilité d'affirmation, au moment même où ces caractéristiques du rapport entre prolétariat et capital revitalisent le programmatisme en relégitimant l'affirmation du travail. La révolution comme affirmation de la classe ne peut plus se reconnaître aucune médiation, ni même reconnaître dans l'existence immédiate de la classe sa possibilité d'existence ; mais, demeurant affirmation de la classe, la pratique révolutionnaire et la théorie révolutionnaire ne peuvent reconnaître cet évanouissement sans se condamner elles-mêmes. C'est le point extrême où pratiquement, comme auto-organisation du prolétariat, comme rupture de son implication avec le capital et affrontement avec toutes les formes organisationnelles de cette implication, et théoriquement comme analyse et défense de l'autonomie du prolétariat, parvient l'ancien cycle de luttes.

C'est un seul cycle de luttes qui s'étend de 1917 au début des années soixante-dix, comportant une césure considérable en 1945. Cycle qu'il faudrait lui-même articuler avec les dynamiques antérieures du programmatisme. Les conditions de la subsomption réelle du travail sous le capital durant cette période fondent le prolétariat à disputer au capital la gestion du mode de production selon des modalités qui lui auraient été spécifiques, s'il y était parvenu. Plus encore, et différemment qu'en subsomption formelle, il est légitimé à cela par le capital lui-même. Que ce soit irréalisable, impossible, (non formellement mais dans les termes et conditions mêmes de ce « projet ») ne change rien à l'affaire, cela a toujours été le cas. En confirmant à l'intérieur de lui-même une identité ouvrière, en intégrant la reproduction du prolétariat dans son propre cycle, en subsumant sa contradiction avec le prolétariat comme sa dynamique même, le cours de la contradiction entre le prolétariat et le capital en subsomption réelle, fonde le premier à proclamer : « la contradiction n'a plus lieu d'être », ce qui est un projet de dépassement du mode de production capitaliste. Le capital fait du travail son propre rival à l'intérieur de lui-même : rapport conflictuel tout à fait différent, il est vrai, de celui du programmatisme de l'époque classique de la fin du XIXe siècle. Cette rivalité est même pour le capital la grande faiblesse intrinsèque de cette première phase de la subsomption réelle (allant jusqu'à la scission du cycle mondial de l'accumulation en deux aires rivales), qui éclatera dans la crise de la fin des années soixante - début des années soixante-dix, sous diverses formes plus ou moins radicales, et que la restructuration a eu pour contenu essentiel d'éliminer, après avoir dans un premier temps retourné contre le mouvement ses propres caractéristiques transformées en limites.

C'est à partir de cela que l'on peut situer la dynamique persistante du programmatisme dans cette première phase de la subsomption réelle. La relation programmatique classique entre la montée en puissance de la classe et son affirmation autonome s'en trouve bouleversée. Dans un premier temps, entre 17 et 39, les termes sont dans une situation de violente conflictualité tout en s'impliquant. En effet au moment où l'affirmation autonome de la classe trouve sa légitimité absoluedans une montée en puissance de la classe à l'intérieur du capital telle qu'elle est incluse dans celui-ci, elle ne peut qu'affronter cette montée en puissance qui est la négation de son autonomie. La violence de ce processus entre 17 et 39, à l'intérieur même du prolétariat, dans sa contradiction avec le capital, laisse place, après 45, à une période où l'affirmation autonome se situe et se considère elle-même comme extérieure et différente de la montée en puissance, devenue simple rivalité (le plus souvent dans le cadre de la revendication de la démocratie) à l'intérieur de la reproduction du capital, même si elle ne peut que se référer sans cesse à cette montée en puissance. C'est la période de la « marginalisation des révolutionnaires ».

Cette possibilité de la rivalité, cette légitimation même de la rivalité, c'est la faiblesse intrinsèque de cette première phase de la subsomption réelle. Et cette faiblesse intrinsèque éclate dans la crise de la fin des années soixante, où le prolétariat va décliner de la façon la plus réformiste à la façon la plus révolutionnaire son projet de réorganisation de la société « sur la base du travail », ce qui n'est pas encore à ce moment-là, un projet alternativiste, mais la révolution telle qu'elle se présente alors. Ce mouvement fut brisé, il y eut défaite ouvrière. Mai 68 est battu, « l'automne chaud » italien (qui dura trois ans) aussi, les vagues de grèves sauvages américaines et britanniques également, ainsi que le mouvement assembléiste espagnol, etc, sans oublier toute l'insubordination sociale qui avait gagné toutes les sphères de la société (l'histoire de cette période n'a pas encore été écrite). La défaite n'a pas l'ampleur de celle de 17-36, mais la restructuration en jeu n'est pas non plus de même ampleur, on reste dans le même mode de subsomption. Ce qui n'empêche qu'il y a défaite et restructuration-contre-révolution. Dit de façon un peu abrupte et exagérée : le capital « reprend le pouvoir » dans les usines et dans l'ensemble de la reproduction sociale. On peut même parfois dater cette défaite comme avec la manifestation antigrévistes de la FIAT en 1980, ou la reprise en main patronale et syndicale dans l'automobile en France à la suite des grèves extrêmement violentes et massives de 1981-1984. Le capital (la classe capitaliste) brise tout ce qui confortait cette identité ouvrière et légitimait le prolétariat en rival du capital (*cf. supra* l'analyse de la restructuration).

C'est en partant de quelques idées succintes sur Mai 68 que l'on comprendra comment, à l'issue de ce cycle de luttes, la critique-refus du travail et son corollaire l'autonégation du prolétariat se sont imposées comme la pointe extrême de ce cycle, son « dépassement », alors qu'elles ne faisaient que l'achever.

Mai 68, c'est le moment de l'ancien cycle de luttes où les termes de la contradiction interne de ce cycle sont parvenus à leur point de rencontre maximum, ce qui a fait la force même de ce moment : s'affirmer en niant sa situation dans le mode de production capitaliste. L'auto-organisation et l'autonégation du prolétariat ont alors été les expressions conceptuelles de cette impossibilité de la révolution dans les termes mêmes où elle se posait et non comme rapport à une norme de la vraie révolution ou, pire, à des conditions immatures. C'était l'impossibilité même de la révolution exprimée dans ses propres termes historiques spécifiques. Le point de rencontre maximum de ces termes a pu être le contenu d'un mouvement social, à l'intérieur duquel ces deux aspects corollaires de l'ancien cycle ont *éphémèrement* coexisté et pu s'interpénétrer, mais dans une implication réciproque définissant une unité contradictoire dans laquelle chacun est la limite de l'autre, et par là signifie l'impossibilité globale de la révolution dans ce cycle (ce fut la fugace beauté de Mai 68). La liaison des pratiques immédiates du prolétariat avec la révolution au travers de tout ce qui était rupture d'avec les médiations politiques et syndicales exprimant l'intégration de sa défense et de sa reproduction dans le cycle propre du capital, s'est trouvée investie, comme contenu, par son débouché logique, mais simultanément contradictoire : l'auto-négation du prolétariat. Cette jonction, en tant que telle est dépassement de toutes les catégories sociales préétablies, se veut embrassant l'ensemble de la reproduction sociale et contenant la critique de toutes les formes d'aliénation. Le paroxysme de cette problématique est atteint lorsque, comme les situationnistes en 1968-1969, on cherche à concilier conseillisme, autogestion généralisée et autonégation du prolétariat.

Tout cela naturellement contenait immédiatement ses propres limites produites justement à partir du fait que la jonction entre auto-organisation et autonégation contient immédiatement sa propre impossiblité qui est celle de la révolution dans l'ancien cycle de luttes. Le mouvement se retourne alors contre lui-même, d'un côté comme critique de la vie quotidienne, abandon du prolétariat, idéologie des désirs, du féminisme, de la jeunesse ; de l'autre comme auto-organisation, démocratie directe, réformisme politique ; et les deux peuvent alors se retrouver, ayant perdu tout caractère révolutionnaire, comme « société alternative ».

La période de la fin des années soixante et du début des années soixante-dix fut la période de la première crise et du premier mouvement révolutionnaire en subsomption réelle. En tant que tel ce dernier fut plus la liquidation de toutes les anciennes formes du mouvement ouvrier et de tout ce qui pouvait se

fonder sur une identité ouvrière ouvrant la voie à l'affirmation du prolétariat comme classe dominante, que la résolution des questions spécifiques de la révolution en subsomption réelle du travail sous le capital. C'est pour cela qu'il s'agissait d'un moment essentiel dans l'histoire récente de la lutte de classe qui ne fut pas la juxtaposition d'une grève ouvrière et d'une contestation culturelle, mais qui, premier mouvement révolutionnaire en subsomption réelle, posa dans la lutte de classe la nécessité d'abolir le prolétariat et, par là même, ne pouvait trouver dans cette société, dans les anciennes conditions de vie, de bases à développer. Ce qui fut entrevu, c'est que le communisme n'est pas un mode de production. Dans son échec et sa retombée, face à la restructuration du capital qui s'amorçait, ce mouvement révolutionnaire, n'ayant pas aboli le capital et ayant posé cependant que cette abolition ne pouvait être que la propre négation des classes et du prolétariat lui-même dans la production de ce que l'on appelait à l'époque l'« homme total » ou la « communauté humaine », entreprit d'« expérimenter » celle-ci comme un « dégagement » des rapports sociaux capitalistes. Ce qu'il fut incapable de faire comme négativité, ce mouvement se mit à l'entreprendre positivement au sein même de la société capitaliste, ce qui était sa gloire devint ridicule (*cf. infra* : la critique de l'alternative. Nous sommes conscient – heureusement – de répéter certains paragraphes à l'identique, mais comme le lecteur a pu le remarquer l'élégance n'est pas notre souci premier, nous aurions même tendance à nous en méfier. Quand, dans des raisonnements différents, le même point théorique est nécessaire, nous le répétons. à notre décharge, signalons tout de même que sur l'ensemble du livre les cas de répétition sont excessivement rares).

Le contenu critique essentiel de Mai 68 fut de se heurter pratiquement au fait que la révolution n'est pas une question de gestion, d'érection du prolétariat en classe dominante qui généralise sa situation, universalise le travail comme rapport social et l'économie comme objectivité de la société en tant que rapport entre les choses. Mai 68 était la critique en actes de la révolution programmatique que le mouvement a, pour cela même, revivifiée comme un chant du cygne en en ressuscitant les formes les plus radicales et corollairement les impasses les plus productives (l'ultra-gauche). Critique en actes de la révolution programmatique, parce que premier mouvement révolutionnaire de la subsomption réelle, Mai 68 ne pouvait formuler et être la révolution de la subsomption réelle quand celle-ci entamait dans cette crise sa restructuration, et Mai 68 sombra dans cette restructuration.

Lorsque c'est dans la critique de tout ce qui l'« articule » comme classe du mode de production capitaliste que dans la vision conseilliste et auto-organisationnelle, le prolétariat se pose comme classe révolutionnaire, le vers est déjà dans le fruit, il en sortit, au début des années soixante-dix, sous la forme de l'idéologie de l'autonégation du prolétariat.

Toutes les impasses de la production théorique reposaient sur le fait de ne pas concevoir le développement du capital comme une succession de cycles de luttes posant des stades différents de la contradiction entre le prolétariat et le capital, mais uniquement comme une accumulation de conditions par rapport à une nature révolutionnaire du prolétariat qui devait se dégager. En fait, tout était déterminé par l'absence de théorisation de la restructuration du rapport entre le prolétariat et le capital. En conséquence on ne considérait pas non plus l'ancien cycle comme tel, ni la nécessité de son dépassement, mais comme un processus à radicaliser, qui n'aurait pas accompli tous ses possibles, qui n'aurait pas été, pour une raison ou une autre (mais toujours extérieure au stade de la contradiction), pur et dur.

On est alors amené à privilégier tel ou tel aspect du cycle précédent, à chercher à le radicaliser à partir de l'un de ses éléments, à mettre le cycle en contradiction avec lui-même pour produire son dépassement et donc à ne pas considérer les termes d'un cycle de luttes comme constituant une totalité. Ce fut la voie dans laquelle s'engagea la revue *le Mouvement communiste* dans ses trois premiers numéros (et Jean Barrot avec Denis Authier dans leur livre : *la Gauche communiste en Allemagne*, Payot), avant de se retrouver à revitaliser, pour actualiser cette dynamique, la figure du militant sous l'aspect du « révolutionnaire », dans son numéro 4.

Toutefois, si l'on peut faire aujourd'hui cette critique, ce n'est que sur la base du nouveau cycle de luttes. C'est le nouveau cycle de luttes dans son contenu et les possibilités qu'il ouvre qui délimite les

caractéristiques de l'ancien cycle et le pose comme tel. La compréhension théorique d'un cycle dans sa particularité historique est « rétro-active », mais ce processus n'est ni formel ni unilatéral, il est fondé sur le fait qu'un cycle de luttes n'existe qu'en produisant son dépassement de par la situation et la pratique spécifique du prolétariat.

La négation du prolétariat par lui-même fut la « solution » apportée aux apories de l'ancien cycle de luttes. La notion d'autonégation n'est alors que la sclérose idéologique de tout le développement de l'ancien cycle de luttes qui s'achève au milieu des années soixante-dix avec la montée de la restructuration actuelle. En tant qu'idéologie, elle n'est ni une erreur ni une mystification, elle est la *fixation* d'un stade de développement de la lutte de classes, posant ce stade comme indépassable. En tant que fixation, elle se doit de faire de la dynamique du rapport contradictoire entre les classes une contradiction interne à un terme (le prolétariat), annihilant toute dynamique historique. Cette dernière est réduite à l'essence contradictoire de l'un de ses termes. L'autonégation du prolétariat devient idéologie en devenant de façon corellative *fixation d'un stade de la contradiction* parce qu'hypostase de celle-ci dans un de ses termes : le prolétariat.

Avec le passage du capital en subsomption réelle, le problème de la définition du prolétariat comme classe révolutionnaire s'est considérablement obscurci du fait que la reproduction et la défense de la condition prolétarienne sont intégrées dans la reproduction du capital. Dès les années vingt, il fallut alors reconnaître que l'on ne pouvait plus passer directement de ce que la classe est dans la société capitaliste à la révolution. Cette transformation a débouché sur une critique pratique de la relation pouvant relier, *au travers d'un processus continu*, d'un côté la classe définie dans le capital et d'un autre côté la révolution, critique qu'exprimèrent dans les années vingt les positions les plus radicales de la Gauche germano-hollandaise ou de la Gauche italienne.

C'est dans cette critique que s'enracine la notion d'autonégation du prolétariat ; elle exprime dans l'ancien cycle de luttes cette impossibilité d'un processus continu menant de la défense de la condition prolétarienne à la révolution. Face à cette situation dans laquelle la défense de la condition ouvrière n'est plus, dans le processus d'un cycle de luttes, l'antichambre de la révolution, il est devenu commode d'opposer la situation de classe qui définit le prolétariat dans le mode de production capitaliste à sa véritable nature révolutionnaire qui n'existerait et n'apparaîtrait qu'en rupture avec son existence et son action de classe spécifique du mode de production, véritable nature que sa reproduction de classe masquerait. D'autant plus que la seule liaison pouvant alors exister entre la pratique immédiate de la classe dans le mode de production capitaliste et la révolution résidait dans toutes les pratiques pouvant manifester cette rupture avec cette intégration de sa défense et de sa reproduction : la conquête de son autonomie. *L'autonégation du prolétariat* fut alors l'aboutissement et le corollaire de *l'autonomie*, de *l'auto-organisation*. Ce n'était qu'en s'opposant à ce qui pouvait le définir comme classe du mode de production capitaliste que le prolétariat pouvait être révolutionnaire. Naturellement, le « refus du travail », les émeutes, les pillages, les grèves sans revendications, devenaient l'activité par excellence sur laquelle pouvait se fonder cette autonégation.

Voir la révolution comme autonégation du prolétariat se dépouillant de son caractère de classe du mode de production capitaliste détermine une incompréhension totale de la contradiction entre le prolétariat et le capital. On ne saisit pas que c'est de par ce qui en fait une classe de la société capitaliste, l'exploitation, que le prolétariat est une classe révolutionnaire ; on n'identifie pas le développement du capital au cours de la contradiction. On en revient toujours à opposer une nature révolutionnaire du prolétariat à un développement du capital qui n'aurait de signification historique que comme accumulation de conditions. Mais ce « refus du travail » demande lui-même à être fondé. L'autonégation fonctionne en faisant de la dynamique du rapport contradictoire entre les classes une *contradiction interne* à l'un de ses termes, le prolétariat. Cette contradiction interne c'est le plus souvent la *dimension humaine* du prolétariat qui devient, dans celui-ci, la détermination à laquelle se réfère le « refus du travail ». Dans sa logique interne le concept d'autonégation fait appel à une dimension humaine dans le prolétariat.

En investissant le prolétariat d'une dimension humaine, l'abolition des classes est posée comme existant à l'état latent dans celui-ci. Si le prolétariat peut abolir les classes durant la révolution c'est parce qu'en lui-même il était déjà l'abolition des classes...On voit bien ici la différence entre le programme classique et l'autonégation comme concept final de l'ancien cycle, comme sa fin théorique : pour le premier la dimension humaine du prolétariat est inséparable de son appartenance de classe, c'est l'humanité du travail productif ; pour la seconde elle est radicalement séparée, séparation qui va jusqu'à la contradiction et au dépassement de l'un par l'autre. La tendance s'autonomise, le prolétariat en est le support, adéquat ou inadéquat selon le cas. Le prolétariat nierait sa position de classe, se révèlerait comme humain et alors serait révolutionnaire. En fait la classe n'est plus alors que dépositaire d'une dynamique présidant depuis la nuit des temps au déroulement de l'histoire (tension vers la communauté).

L'appartenance de classe devient alors une simple liaison qui fonctionne quand la société se reproduit, qui se brise quand il y a crise laissant la voie libre à l'individu humain qui sommeille dans chaque prolétaire. En fait il y a là une totale incapacité à concevoir l'action du prolétariat en tant que classe définie par le mode de production capitaliste autrement que comme affirmation d'elle-même et à concevoir la reproduction du capital comme une contradiction, et non une occultation de la contradiction.

D'où provient donc cette dimension humaine ? Elle est liée à la spécificité de l'exploitation en subsomption réelle, spécificité à travers laquelle l'appropriation du travail devient le fait du procès de production lui-même. C'est l'activité même du travailleur qui s'oppose directement à lui et non plus simplement son activité en ce qu'elle se concrétise dans un produit qui est la propriété du capital (comme c'est le cas en subsomption formelle). De ce fait l'opposition à l'exploitation, à l'aliénation, devient refus de ce qui est l'activité immédiate du travailleur dans le procès de production, refus qui peut s'exprimer au profit d'une « dimension humaine » de l'« individu prolétaire », dimension que ce dernier manifeste au travers d'un « refus du travail ».

C'est en ce sens que ces deux notions liées entre elles de l'autonégation et du « refus du travail » cherchent à résoudre les impasses de la lutte programmatique, sans toutefois produire une problématique nouvelle de la lutte de classe qui serait non programmatique. Ces notions, face à l'incompréhension du fait que c'est ce qui fait du prolétariat une classe de la société capitaliste qui en fait une classe révolutionnaire, introduisent une autre contradiction que l'exploitation, une dimension humaine au nom de laquelle serait refusé le travail. La notion d'autonégation et le « refus du travail » (formalisation idéologique de pratiques bien réelles de la contradiction entre le prolétariat et le capital en subsomption réelle du travail sous le capital) sont venus momentanément résoudre les problèmes théoriques dans lesquels s'enfermait l'ancien cycle ; c'était la dynamique, le principe de la révolution correspondant à un cycle fondé sur l'autonomie, l'auto-organisation. Dépasser théoriquement cette situation consiste en une vision historique de la révolution et du communisme au travers des cycles de luttes et, si ceux-ci aboutissent à un échec, ce dernier ne peut être expliqué à partir d'une norme de la révolution (qui n'est en général que la synthèse des caractéristiques du cycle suivant), mais de ses termes, même s'il est vrai que l'analyse de la contradiction dans ses propres termes de chaque cycle, n'est rendue possible que par son dépassement.

L'autonégation, avec son corollaire l'idéologie du « refus du travail », étaient les concepts finaux de l'ancien cycle de luttes. La restructuration du rapport entre le prolétariat et le capital, résoud et dépasse la situation exprimée de la façon la plus radicale dans ces concepts. Nous avons vu que le nouveau cycle de luttes résoud immédiatement les apories du programmatisme : les contradictions tournant autour de la révolution comme affirmation de la classe. C'est-à-dire résoud la question centrale de la théorie du communisme : comment le prolétariat agissant strictement en tant que classe peut-il produire l'abolition du capital et des classes ?

C'est à partir de la crise de la fin des années soixante que la notion d'autonégation commencera à être formalisée en tant que telle, comme débouché théorique de la « critique du travail », dans la phase la plus aigüe de ce cycle de luttes. Ce n'est pas alors la notion en tant que telle qui importe mais le

mouvement pratique de la lutte de classe contre les syndicats, le parlementarisme et la condition salariée, dans les émeutes, pillages, grèves sans revendications, absentéisme, sabotages etc. qui se développent ; à aucun moment de tout ce mouvement n'émerge une quelconque organisation ouvrière, mais inversement le mouvement ne passe pas à la réalisation du contenu positif du communisme. C'est toute la limite de cette période, c'est toute la limite de l'autonégation en tant que mouvement pratique de la lutte de classes. Cependant, cette implication réciproque entre autonomie et autonégation ne peut ni théoriquement, ni pratiquement, se stabiliser. C'est de façon flagrante toute l'impossibilité interne, à partir du rapport nécessaire entre ses termes, de l'ancien cycle qui s'effectue au travers de cette relation. En produisant l'autonégation comme son développement final, c'est elle-même que l'auto-organisation remet en cause au travers de ce qui demeure tout de même sa substance : la défense de la condition prolétarienne et la prise en charge de la classe par elle-même à partir de sa situation spécifique dans le mode de production capitaliste. Parler de la révolution comme autonégation du prolétariat tend obligatoirement à rentrer en contradiction avec toute manifestation immédiate de la classe, tend à créer une contradiction interne au prolétariat entre ce qu'il fait contradictoirement au capital, mais défini dans cette contradiction et ce que cette situation de classe recouvrirait comme potentialité révolutionnaire capable de faire éclater et disparaître cette situation même. Cette notion d'autonégation a elle-même une « histoire » qui parcourt la fin de l'ancien cycle, elle n'a pas débouché *immédiatement* sur la recherche d'une contradiction interne au prolétariat et sur un humanisme théorique.

Comme « autonégation du prolétariat » et « refus du travail », les limites de l'ancien cycle se présentent comme leur propre dépassement

La notion d'autonégation n'est pas apparue tout de suite comme recherche d'une contradiction interne au prolétariat. De la fin des années soixante au milieu des années soixante-dix, toutes les actions par lesquelles le prolétariat manifestait le refus de sa condition ainsi que les impasses de l'auto-organisation, toutes les actions dans lesquelles apparaissait la critique du communisme comme gestion, la dissolution des axes majeurs de l'ancien cycle de luttes en quotidiennisme ou marginalisme, la reprise de l'autogestion par les syndicats, étaient comprises de façon positive comme la preuve que le prolétariat ne peut que se nier. Tous ces mouvements, dans lesquels l'ancien cycle se dissolvait, conservaient, de par ce dont *a contrario* ils révélaient la nécessité (négation de la classe), une dynamique sur laquelle cette négation pouvait chercher à se fonder de façon critique. La critique de l'auto-organisation, de la libération du travail, de l'idéologie gestionnaire, étaient la preuve et le fondement de la nécessité de la négation du prolétariat et même en étaient le procès pratique. Les limites et les impasses de l'ancien cycle étaient comprises positivement comme aboutissant à la négation du prolétariat. On ne pouvait alors poser que l'autonégation du prolétariat n'était que la théorie de l'échec d'un cycle de luttes. C'était l'époque des revues comme *Négation*, *Intervention communiste*, le *Bulletin communiste*, le *Mouvement communiste* jusqu'au numéro 4, *Maturation communiste*, et de la première série d'*Invariance*. Mais c'est l'Autonomie italienne, à la fin des années soixante et au début des années soixante-dix, qui a le mieux exprimé ce mouvement, le travail théorique des revues que nous venons de citer annonçant déjà l'étape suivante de ces concepts comme humanisme théorique. Nous utiliserons comme expression de ce moment théorique un texte de Negri, *les Ouvriers contre l'État, refus du travail*, publié en France par *Matériaux pour l'intervention* en 1973.

Avec l'opéraïsme, dans ce début des années soixante-dix, la « critique du travail » se situe dans une perspective d'autonomie de la classe ouvrière. Dans cette perspective, le refus du travail n'est que l'envers de l'importance du travail et de la classe ouvrière telle qu'elle était définie et confirmée dans cette première phase de la subsomption réelle. Le refus du travail n'est que le renversement comme utilisation ouvrière contre le capital de son importance. « Le manque de force de travail – *goulot d'étranglement de*

l'expansion [souligné par nous] – conduit aujourd'hui le capital à faire appel massivement aux femmes » (*op. cit.*, p. 98). C'est bien là prendre pour point de départ l'importance du travail, importance technique et politique – le « compromis keynésien » –. La stratégie de « refus du travail » est la preuve *a contrario* de cette importance du travail et de l'identité ouvrière confirmée dans l'autoprésupposition du capital. Il ne s'agit pas seulement d'une atmosphère de plein emploi qui se retournerait contre la classe capitaliste, comme arme entre les mains du prolétariat (comme le défend, un peu plus tard, la critique de Charles Reeve du « refus du travail » sur laquelle nous reviendrons). Ce type de lutte est lié à la place du travail dans le procès de valorisation, non seulement quantitativement mais qualitativement, en tant que structuration de ce procès de valorisation et des modalités générales de la reproduction du capital. Il ne s'agit pas seulement de plein emploi mais c'est la place que la reproduction du capital avait définie au travail dans sa propre reproduction qui définit la capacité pour le prolétariat à faire de cette place une arme contre le capital. Le « refus du travail » est alors l'envers de la place du travail dans le procès de valorisation. Nous verrons que sur cette base, Reeve et son « adversaire », Zerzan, ont « raison » tous les deux, dans la mesure où ils demeurent l'un et l'autre dans la problématique de l'ancien cycle de luttes, en se fondant l'un sur l'aspect quantitatif de cette place du travail, l'autre sur sa situation qualitative dans la reproduction, l'identité ouvrière confirmée dans la reproduction du capital (voir plus loin).

Pour l'opéraïsme, si l'on peut qualifier la lutte ouvrière de cette époque de « refus du travail », c'est pour une double raison. D'une part, la lutte sort de la « vieille » problématique du mouvement ouvrier de la lutte pour le salaire comme lutte se référant à la « valeur du travail », forme nécessaire revêtue par le salaire. Il s'ensuit que la lutte *pour* le salaire devient une lutte *sur* le salaire, elle perd sa fonction dynamique dans la reproduction et le développement du capital, elle brise alors ce que les opéraïstes appellent le « plan ». D'autre part, l'ouvrier de la chaîne se reconnaît comme étranger à l'usine, comme n'étant pas le « producteur », c'est le renversement politique d'une défaite.

En ce qui concerne le premier point : « La reprise par la classe ouvrière du terrain salarial choisi par les patrons au début du siècle, la reprise aussi de l'attaque contre la qualification – mais une attaque conçue cette fois ci comme exigence du droit au revenu, au salaire détaché de la productivité – a entraîné la lutte par tous les moyens, contre la valeur du travail, de ce travail abstrait que la compréhension ouvrière peut désormais saisir dans toute sa clarté et dans toute sa nudité. C'est cela le sentiment précis de l'ouvrier qui lutte en dehors du syndicat : s'il lutte en dehors du syndicat, *c'est parce qu'il lutte en dehors du développement*, parce qu'il manifeste ainsi sa propre étrangeté, son désintérêt aussi bien pour le processus productif que pour les nécessités du développement.

« Interpréter autrement les luttes sur le salaire signifie être dans l'impossibilité d'expliquer la donnée fondamentale de ces luttes : l'autonomie. Si les ouvriers luttaient sur le salaire sans mettre en question le développement, sans vouloir casser la valeur du travail et les catégories, ils l'auraient fait dans la cage dorée des syndicats. Et ici personne ne doit nourrir d'illusions velléitaires : à l'intérieur de la négociation syndicale pour des objectifs compatibles avec le développement, les ouvriers savent par expérience qu'il est possible de gagner. Mais c'est justement parce que les luttes sont contre ce type de "victoires temporaires" et ne doivent plus être encore une fois l'élément moteur du développement capitaliste, parce que les ouvriers ont reconnu qu'ils avaient des intérêts à part, bien à eux, que l'insubordination autonome et partisane des ouvriers saute à la gorge de la société capitaliste » (*op. cit.*, p. 65).

Dans ces luttes, telles que les opéraïstes les analysent, le « travail » se définit comme ce qui est refusé dans la lutte sur le salaire, c'est-à-dire comme ce qui a une valeur dans le salaire. L'ouvrier cassant la « mystification » de la « valeur du travail », revendique sa reproduction en dehors de toute référence au développement du capital (le plan, dont sa lutte *pour* le salaire fait partie), à partir de ses besoins. C'est en cela que, pour Negri, le « salaire garanti » est un refus du travail (nous avons critiqué précédemment cette analyse, ici ce qui nous intéresse c'est la compréhension historique de ce « refus du travail »). Les conflits programmés entre État et syndicats ne parviennent plus à canaliser les besoins matériels de la classe

ouvrière dans une adhésion quelconque aux impératifs du développement. Dans les luttes salariales, la classe ouvrière refuse alors de se définir dans le cadre du travail, c'est-à-dire de quelque chose qui n'existe que défini par le capital comme ce qui a une valeur dans le salaire. Les besoins ouvriers ne sont pas négociables et l'arme salariale définit les contours concrets de l'autonomie ouvrière comme un refus du travail.

En ce qui concerne le second point : « à travers la réduction du travail vivant, sa substitution par des machines, l'introduction croissante de techniques productives automatiques qui absorbent la fonction productive, s'ouvre au moins la possiblité de subvertir radicalement le rapport entre travail et capital : c'est-à-dire l'abolition du travail » (*op. cit.*, p. 103). Dans ce processus il s'agit bien de refus du travail, jamais les opéraïstes ne comprennent le développement du capital fixe et l'inessentialisation du travail comme le développement objectif de conditions offrant d'elles-mêmes l'abolition du travail. Il s'agit de voir « le niveau de composition organique du capital, les niveaux technologiques, non pas comme des entités ne dépendant de rien d'autre, mais comme des réponses faites par le capital à des mouvements offensifs des ouvriers contre le travail. c'est voir toujours la classe ouvrière comme une force offensive, et le capital comme force de résistance qui se défend contre cette attaque. C'est Marx lui-même qui a défini ce bouleversement stratégique des rapports de production capitaliste. Bouleversement, parce que c'est *du côté ouvrier* qu'est faite l'analyse du développement capitaliste ; et bouleversement stratégique parce que l'ouvrier y est considéré comme la cause du développement capitaliste, et des crises » (*ibid.*, p. 103). Cette lutte offensive du prolétariat qui est la dynamique du développement capitaliste, son principe actuel c'est le refus du travail. Les opéraïstes renversent l'analyse classique (que l'on trouve chez Marx) selon laquelle c'est le travailleur qui est « donneur de travail ». Pour Negri, la terminologie courante est la bonne : c'est le capital qui est « donneur de travail » et l'ouvrier est « donneur de capital ». Toutes les conditions de la production sont au départ du capital en soi, du capital mort, qui pour se déployer comme rapport social de production a besoin de se soumettre la force de travail ; c'est l'ouvrier qui, devenu activité et sujet du capital, « donne du capital ». « Le capital est une fonction de la classe ouvrière » (*ibid.*). Le capital quant à lui, la seule chose qu'il donne c'est le travail, c'est lui qui transforme de la force de travail en travail : le travail est le résultat de cette transformation, c'est dans le capital que se trouvent les conditions du travail et la nature du travail c'est le despotisme du capital sur le travail vivant. « L'ouvrier ne peut pas être du travail s'il n'a pas contre lui le capitaliste » (*ibid.*). Dans l'augmentation de la composition organique que le capital est contraint d'effectuer sous la poussée offensive ouvrière, le prolétariat le remet en cause comme « donneur de travail » et se remet en cause lui-même comme vendeur de cette force de travail dont le destin est de devenir travail. Que les opéraïstes confondent ici l'achat-vente de la force de travail avec la subsomption du travail sous le capital, qu'ils confondent l'implication réciproque de deux termes avec une jonglerie « dialectique » (ma mère n'est ma mère que par mon père, mon père n'est mon père que par ma mère, donc ma mère est mon père et mon père est ma mère) n'a pas grande importance pour ce qui nous intéresse. Ce qui nous intéresse ici ce n'est pas la critique de l'opéraïsme comme « théorie fausse », mais sa cohérence idéologique comme expression d'une période.

Ce que l'idéologie du « refus du travail » tente de cerner et de définir, dans cette phase finale de l'ancien cycle de luttes, c'est un *programmatisme paradoxal* dans lequel l'affirmation la plus puissante de la classe ouvrière contre le capital équivaut à l'abolition de ce qu'elle est ; il s'agit, sans sortir de la problématique du programmatisme de sortir de ses impasses. Le capital est une fonction de la classe ouvrière, le capitaliste est le véritable « donneur de travail », le « refus du travail » est l'abolition du capital et de la classe ouvrière. « Sabotages, ralentissements collectifs et non-collaboration au travail (formes de lutte souterraine), absentéisme et mobilité ouvrière (formes de fuite vis-à-vis du travail) montrent peut-être mieux que les luttes ouvrières de masse [...] le caractère totalement étranger de l'ouvrier vis-à-vis de son travail » (*ibid.*, p. 106). Que dans ces luttes s'expriment un refus et un dégoût du travail c'est évident, mais c'est différent de leur formalisation comme « refus du travail ». Leur formalisation comme « refus du travail » vise à construire une idéologie destinée à résoudre l'impasse de la révolution comme affirmation de la classe tout en conservant sa problématique. « En 1962 en Belgique, 1963 en France, 1964 en Italie, 1967 en Allemagne, dans toute l'Europe en 1968-1969, les luttes ont

provoqué une formidable poussée des salaires. Cette pression ouvrière s'est exercée sur le salaire quantitatif, le salaire monétaire, et à l'enseigne de la spontanéité des années soixante, les ouvriers n'ont pas perdu leur temps pour "qualifier politiquement" les différents aspects du salaire. Ils ont dépassé d'un seul coup la notion du salaire comme reproduction de la force de travail pour saisir immédiatement le salaire comme coût politique du travail et comme revenu. Dans les pays à capitalisme mûr, cette phase de la lutte a vu les ouvriers utiliser l'arme du salaire en *affirmant leur domination sur le processus de production de la plus-value* [souligné par nous], en exerçant une pression de masse *sur et dans le développement* [souligné par nous]. Il faut remarquer qu'il ne s'agit plus de luttes *pour* le salaire mais *sur* le salaire, sur le terrain salarial compris comme un moment très concret dans la concurrence ouvriers-capital sur le plan du travail » (*ibid.*, p71). De ses luttes naît la nécessité du pouvoir ouvrier : « Pouvoir d'abord dans le cycle capitaliste de développement pour expérimenter et construire le terrain du pouvoir ouvrier tout court. Ce pouvoir ouvrier commence là où finit le chantage du salaire, là où l'obligation "socialiste" du travail comme unique "liberté" ouvrière fait place à la dictature des prolétaires sur le travail utile et nécessaire [...] » (*ibid.*, p. 72).

La classe ouvrière affirme sa puissance acquise dans le développement capitaliste (et surtout cette identité ouvrière que la reproduction du capital avait confirmée à l'intérieur d'elle-même) non en s'emparant des moyens de production, en généralisant sa condition, en développant la valeur comme un mode de production, mais en « refusant de produire le capital ». Cela aurait pu être la « révolution » si, premièrement, à ce refus du travail n'avait pas pu répondre une restructuration du capital qui fit de la mobilité, de la précarisation, de la flexibilité et du chômage la mise en forme même de la classe ouvrière vis-à-vis du capital ; et si, deuxièmement, ces luttes de refus du travail n'avaient pas eu pour fondement *la même identité ouvrière* (retournée contre le capital mais non dépassée) que celle qui fondait le « mouvement ouvrier officiel ». Ces luttes n'étaient par là que l'expression pratique des limites d'un cycle de luttes dont la dynamique essentielle était en dehors d'elles dans ce « mouvement ouvrier » et dans l'auto-organisation, ces luttes n'étaient que l'expression de l'échec de ce « mouvement ouvrier », des impasses de ce cycle, elles faisaient partie du même monde. Elles n'étaient pas une nouvelle phase de la lutte de classes, mais la fin de l'ancienne, ce que confirma la restructuration en détruisant le « mouvement ouvrier officiel » et simultanément en les absorbant.

« Refus du travail dans l'usine [l'usine dans ses formes concrètes est un rapport social, celui de la domination et du commandement du travail mort sur le travail vivant et de son absorption, *nda*], blocage du développement capitaliste, appropriation immédiate de la richesse sociale dans la société à travers la lutte surle salaire, le logement, les transports, la nourriture, tels sont les axes d'un travail d'organisation ouvrière qui liquidera l'obstacle institutionnel que représentent le mouvement ouvrier officiel et le *socialisme*» (*ibid.*, 104). à travers la liquidation de ce « mouvement ouvrier officiel » et de ce « socialisme », dans la théorie opéraïste, c'est tout bonnement la classe ouvrière qui se liquiderait elle-même, parce qu'elle n'est pas conçue comme différente de cette identité ouvrière qui a structuré tout l'ancien cycle de luttes. Elle se liquiderait elle-même en s'affirmant comme *travail social*, et l'on retrouve là le programmatisme paradoxal de l'opéraïsme en tant qu'idéologie des luttes de la fin de l'ancien cycle, formalisée comme « refus du travail ».

Pour les luttes ouvrières, le grand danger serait de prendre la voie « socialiste » de la « juste évaluation de chaque travail », car là on reviendrait en-deçà du point de départ fourni par le développement capitaliste lui-même. « Dans un cycle de développement capitaliste, où il apparaît de plus en plus clairement que si le salaire doit à tout prix être lié à la productivité, celle-ci tend à être comprise comme productivité moyenne nationale, et non pas comme celle de chaque travail en soi ; à partir de ce niveau d'acceptation capitaliste du travail comme travail social, s'ouvre et s'est ouvert pour la classe ouvrière un énorme espace politique d'intervention, pour la recomposition, et la massification d'objectifs qui se retournent contre le plan du développement : augmentations égales pour tous, tous les objectifs sur les salaires et les horaires résumés par le salaire politique, c'est-à-dire en fin de compte *la possibilité de renverser le travail abstrait contre le développement du capital* [souligné par nous], dans un salaire dégagé de la productivité. [...] Ce que le capital développé a été capable d'assimiler, ce que la classe a très bien

compris et utilisé, seuls les planificateurs socialistes, les syndicalistes et les politiciens de la tradition ouvrière ne l'ont pas compris. Ils sont restés seuls, en compagnie d'une science capitaliste de mauvaise foi, à croire qu'ils pouvaient mesurer la "valeur du travail", ce qui les oblige à chercher un juste prix pour chaque activité dans laquelle se consomme la force de travail ; [...]. Pour qui regarde le rapport productif bien en face, comme le font la classe et le capital, et pas de biais, comme c'est le cas pour les idéologues, il est désormais clair que le travail vivant consommé dans le procès productif ne "fait" ni des voitures, ni des gâteaux, ni des chaussures, ni des brosses à dents, mais fait du *travail*. Le travail social dans sa généralité, dans sa mobilité extrême, chaque marchandise spécifique n'étant que le produit du travail social global, est aussi marchandise générique dans la compréhension de l'ouvrier qui le voit comme richesse sociale dans son ensemble, richesse sociale et aussi somme d'appétits à satisfaire, et non plus comme travail déterminé » (*ibid.*, p76).

Nous avons critiqué cette conception qui fait du travail social une détermination du travail pour lui-même, une détermination qui pourrait lui appartenir en propre et que la classe ouvrière pourrait révéler à partir d'elle-même et mettre en œuvre, en outre on pourrait également remarquer que déjà dans l'« État-plan » une partie considérable du salaire est « socialisée ». Ici, ce qu'il faut mettre en évidence c'est que, pour se boucler, l'déologie du « refus du travail » devient affirmation ouvrière du travail social. En cela elle révèle bien sa nature programmatique profonde et son appartenance à l'ancien cycle de luttes dont elle suit et exprime les manifestations ultimes. Le « refus du travail », en étant l'affirmation du travail social, met alors à jour quelque chose que le capital cherchait à cacher : il n'est plus qu'une *mystification*. Le travail social serait le dépassement du capital car celui-ci ne peut connaître que le travail défini comme ce qui a une valeur, or dans le travail social la « valeur du travail » disparaît. « Faire travailler » serait donc devenu une « nécessité politique ». « Le salaire, le voilà encore comme prix politique négocié, assumé au niveau des organes de planification, pour la perpétuation du Capital devenu lui aussi idéologie en tant que cristallisation d'un mode productif et distributif dépassé qui n'est plus lié matériellement au rapport réel de production, mais qui est pure et simple façade administrative cachant la nécessité de faire travailler pour éviter la fin du système » (*ibid.*, p. 77). Le refus du travail devient à la fois la révélation de ce que le capital n'est plus lié au rapport réel de production, en ce que celui-ci a maintenant pour fondement le travail social, et la volonté de faire payer au capital le maximum pour « entretenir la mystification ». Il est remarquable de voir combien cette idéologie du « refus du travail » colle à la réalité des luttes de refus du travail dans cette époque, elle en exprime toute l'appartenance à l'ancien cycle de luttes et leurs limites, dans le même mouvement où en tant qu'idéologie elle cherche à les construire comme dépassement de ce cycle. En posant ce qui fait du capital une contradiction en procès comme quelque chose de réalisé, l'affirmation du travail social reprend bien la problématique générale du programmatisme mais pour lui faire produire la négation de la classe par elle-même ; on est dans l'autonégation comme concept final de l'ancien cycle de luttes.

Concepts finaux (finauds) de l'ancien cycle de luttes, le « refus du travail » et l'autonégation du prolétariat sont également des concepts de transition entre deux cycles. Nous avons déjà évoqué la polémique entre Charles Reeve et John Zerzan dans la seconde moitié des années soixante-dix, il est temps de nous y arrêter un peu, car si la critique de l'opéraïsme nous montre ces concepts comme tentative de résolution des impasses dans lesquelles s'est achevé l'ancien cycle de luttes, cette polémique nous montre, plus précisément que l'opéraïsme, ces concepts comme transition vers une tentative de compréhension non programmatique de la lutte de classes et pose la nécessité de cette nouvelle compréhension.

Dans son texte *Un conflit décisif, les organisations syndicales combattent la révolte contre le travail* (en français, publié par Échanges, décembre 1975 ; texte publié d'abord en 1974, aux États-Unis), John Zerzan met en évidence des faits nouveaux de la lutte de la classe ouvrière aux État-Unis, nouveaux de par leur caractère massif et la signification qu'ils acquièrent dans cette phase du développement capitaliste. Ces formes nouvelles de luttes se manifestent le plus souvent dans l'absentéisme, le sabotage, le turn over, le chômage volontaire, etc. Comme nous le disions précédemment, toute notre critique ne porte ni sur la réalité de ces faits, ni sur leur importance en tant que formes de luttes de la classe ouvrière aux État-Unis et

dans tous les pays développés d'Europe, mais sur leur construction en une idéologie du « refus du travail », qui tout en ne sortant pas des problématiques de l'ancien cycle de luttes (auto-organisation, affirmation ouvrière, envers de la confirmation d'une identité ouvrière dans la reproduction du capital...), tente de produire une sortie de son impasse pratique et théorique essentielle : la révolution comme affirmation de la classe ouvrière ou du prolétariat.

Ces formes de lutte ont marqué l'apogée de l'ancien cycle, en ce que par ces luttes la classe ouvrière a retourné contre le capital (comme le disaient les opéraïstes) les caractéristiques mêmes de sa défaite du début du siècle : son intégration dans la reproduction propre du capital, la transformation du procès de travail en procès de production conforme au capital (le procès de production cesse d'être un procès de travail), la totale définition du travail comme travail salarié... Le sabotage, l'absentéisme etc., n'ont pas de signification en eux-mêmes, sortis de la période de lutte et de la phase de développement du capital dans lesquels ils se déroulent : le tisserand anglais du début du XIXe siècle n'est pas l'ouvrier américain de la General Motors des années soixante-dix. Le sabotage n'a pas de signification en soi. Au début des années soixante-dix, l'idéologie du « refus du travail », au lieu de comprendre ces luttes comme le point le plus haut de l'ancien cycle et simultanément, de par leurs formes mêmes, comme la manifestation de la caducité de cette période de lutte inaugurée dans l'immédiat après-première-guerre mondiale, a eu pour contenu de chercher à les intégrer dans la problématique même de cet ancien cycle, tout en cherchant à y voir enfin les fondements de sa « réussite » possible. C'était bien instable comme idéologie, et elle a fait long feu.

Si l'on s'attache à la démarche du texte de Zerzan, qui constitue dans tous les débats internes à cette idéologie la référence constante et incontournable, on s'aperçoit qu'avant même de montrer le caractère réel et massif des faits sur lesquels il se fonde, il s'empresse de les cadrer dans la problématique de l'affirmation de la classe ouvrière prenant en main son destin, prenant le contrôle des moyens de production (ce qui demande tout de même une assez grande dose de « dialectique »). « Quant aux formes plus directes d'opposition à ce monde du travail aliénant qui échappe au contrôle des travailleurs, on tombe sur l'expérience remarquable que fit Bill Watson [il s'agit de l'auteur du texte "Contre-planning dans l'atelier", publié en français par ICO, nos115-116, mars-avril 1972, *nda*]dans une usine d'automobiles près de Détroit. La pratique des ouvriers était nettement "postsyndicale". En 1968, Watson a vu des efforts systématiquement planifiés des ouvriers pour substituer leurs plans de production et leurs méthodes à celles des dirigeants de l'usine. Il qualifie de "phénomène normal" ce comportement qui répond au refus de la direction et de l'UAW [syndicat de l'automobile, *nda*]d'écouter les propositions des ouvriers pour des modifications et des améliorations des produits » (Zerzan, *op. cit.*, p4). Singulière conception du « refus du travail » et de la condition ouvrière contre le capital. Conception qui sera la conclusion même du texte : « Il reste douteux qu'une participation bidon puisse adoucir l'aliénation ouvrière. Plus vraisemblablement elle ne fera que la renforcer et rendre encore plus claire la véritable nature des relations syndicats-patronat qui dureront toujours. Il est plus que probable que les institutions traditionnelles des syndicats comme la couche de professionnels rétribués, de permanents et de délégués, le monopole de la syndicalisation garanti par le patronat, et même les accords collectifs en général, seront de plus en plus remis en question au fur et à mesure que *les travailleurs continuent à se battre pour faire passer en leurs mains le contrôle de leur vie de travailleurs* [souligné par nous] » (*ibid.*, p. 23). Ces luttes sont l'apogée et la caducité de cet ancien cycle. L'apogée en ce que c'est le fondement même de ce cycle que la classe retourne contre le capital ; la caducité en ce que ces luttes signifient l'inanité devenue historiquement incontournable de séparer le travailleur salarié, le prolétaire, et le producteur, l'inanité de concevoir la révolution comme la prise de contrôle par les travailleurs de ce qui les définit comme travailleurs (on parle bien de contrôle et non d'abolition) : de l'entreprise, de la division du travail, de l'échange, du procès de travail. Au lieu de voir l'apogée et la caducité simultanées d'un cycle de luttes, on n'y voit que l'apogée. Le « refus du travail », ce n'est pas le refus de la condition ouvrière, puisqu'il s'agit pour les ouvriers de prendre en mains leurs conditions d'existence, mais de son *institutionnalisation*, comme si les deux pouvaient être séparées ; on ne peut pas plus imaginer une classe ouvrière sans capital, qu'une classe ouvrière sans formes institutionnelles.

Le « refus du travail » apparaît comme la forme enfin trouvée qui va séparer l'affirmation du travail de ce qui lui colle à la peau en subsomption réelle du travail sous le capital : toutes les formes de son institutionnalisation. C'est le vieux problème de ce cycle de luttes, qui pendant un demi-siècle avait constitué la substance du conseillisme et de l'ultra-gauche et même de tout ce qui avait voulu se situer « à gauche des partis communistes », qui semble résolu. Seuls les courants issus de l'ultra-gauche et du conseillisme pouvaient cependant pousser le problème suffisamment loin pour voir toute l'importance du refus du travail, même s'ils restaient englués dans leur conception de base. En effet, on peut appeler « ultra-gauche », toute pratique, organisation, théorie, qui posent la révolution comme affirmation du prolétariat, en considérant cette affirmation comme critique et négation de tout ce qui définit le prolétariat dans son implication avec le capital. En cela toute l'histoire de l'ultra-gauche est une contradiction en procès et le refus du travail apparaissait, sans sortir de la problématique, comme la solution enfin trouvée à cette contradiction.

Ainsi, Zerzan peut sans se contredire enfoncer le clou du « mépris du travail quasi unanime » (*ibid.*, p. 7), ce qu'il tient là c'est la séparation de l'affirmation de la classe ouvrière avec toutes ses formes institutionnelles et en premier lieu les syndicats car : « Cette révolte [contre le travail, *nda*]est nécessairement de nature antisyndicale ». On dépasse même la forme de la « grève » qui n'est elle-même, bien souvent qu'une institution (*ibid.*, p. 29). Ceci est exact (et comme le montre Zerzan, les syndicats ne s'y trompent pas, ni les gauchistes de l'époque), mais l'impossibilité de l'affirmation de la classe ouvrière tient à *l'implication réciproque entre le prolétariat et le capital*, dont les formes institutionnalisées ne sont qu'une détermination. En ayant enfin trouvé, dans le « refus du travail », les luttes qui ne peuvent que rompre avec les formes institutionnalisées de cette implication réciproque, avec lesquelles celle-ci a été confondue, la classe va enfin pouvoir s'affirmer dans une rupture totale avec ce qui la lie au capital. L'ultra-gauche s'achève. Si après avoir parlé de gestion du procès de travail dans l'entreprise, il est question du « mépris du travail », ce n'est pas seulement que la matérialité de ces luttes, ce qui se passe, ne peut pas ne pas s'imposer à tout observateur, mais encore il faut à l'idéologie du « refus du travail » tenir les deux bouts : placer ces luttes dans la problématique de la « maîtrise par la classe ouvrière de ses conditions d'existence » *et* en faire la résolution de toutes les impasses de cette problématique. Le « refus du travail » permettra cette prouesse, non en tant que pur et simple « mépris du travail », mais parce qu'en lui on aura unifié la rupture avec toutes les médiations de l'implication réciproque entre le prolétariat et le capital etla volonté de la classe ouvrière de « maîtriser ses conditions d'existence ».

Il s'agit bien, pour l'idéologie du « refus du travail », d'un *processus révolutionnaire* qui s'ouvre, et pas seulement de luttes quotidiennes, ou plutôt d'un processus révolutionnaire qui s'ouvre dans *ces luttes quotidiennes* (même si petit à petit beaucoup feront machine arrière). On peut alors jouer une version hard de la chanson de la « maîtrise des conditions d'existence », sur l'air d'une marche révolutionnaire : grâce au « refus du travail » les ouvriers vont « *redevenir* les *artisans* [souligné par nous] de leur travail » (Zerzan, *ibid.*, p. 30).

Avec le refus du travail et toutes les luttes que l'on peut y rattacher, toutes celles où l'ouvrier parvenu à ce niveau, « agit à partir de ce qu'il désire par soi-même et pour soi-même », c'est dans la forme même des luttes que l'institutionnalisation, les médiations à nier pour parvenir à une affirmation « vraie » de la classe ouvrière, sont critiquées et enfin niées. Dans le refus du travail, la « lutte de classe est plus forte et plus vivace, mais plus insaisissable selon les critères traditionnels » (Henri Simon, postface au texte de Zerzan). La constatation est parfaitement pertinente, mais c'est dans le cadre général de l'idéologie construite comme « critique du travail » qu'il faut la comprendre. Cette lutte de classe, « plus vivace » mais « plus insaisissable », c'est la rupture, comme forme de la lutte, d'avec toutes les médiations de l'affirmation de la classe. Ainsi, dans cette idéologie, se construisent toutes les déterminations nécessaires pour qu'elle soit, pour elle-même, l'affirmation enfin possible de la classe ouvrière et du travail. L'idéologie du « refus du travail » réussit le tour de force – à partir de son point de départ et de son appellation – de se présenter comme possible affirmation du travail contre le capital. Il lui faut cependant, pour que cette affirmation s'accomplisse comme « révolution » et « communisation de la société », l'ensemencer d'un

dépassement des classes. Elle met en mouvement des individus : épouse, enfant, élève, ouvrier, syndiqué, membre d'un parti, d'une association. C'est alors *directement* un « monde nouveau » qui s'élabore : « Un des traits essentiels du nouveau mouvement est actuellement dans l'attitude de ceux qui luttent et qui cessent de se revendiquer de personnes, de groupes, d'institutions qui leur sont extérieurs : parents dans la famille, mari dans le couple, professeurs dans l'école ou l'université, patrons dans l'usine, syndicats dans les luttes, partis ou groupes pour l'action ou la théorie. La forme même de la lutte tend à être souvent la pratique même de ce qui est revendiqué. La tendance nouvelle est de faire les choses que l'on désire par soi-même, de prendre et de faire, au lieu de demander et d'attendre » (*ibid.*). C'est très clairement qu'il est affirmé que dans ces luttes : « Ce qui nous intéresse, c'est ce qui se passe dans la société d'aujourd'hui et qui révèle les tendances et les ruptures vers cette société communiste » (*ibid.*). à travers ces luttes, c'est la destruction de la société capitaliste, en tant que processus « long et complexe » qui serait positivement *déjà engagé*.

« L'organisation de la lutte révolutionnaire surgira de la lutte elle-même à mesure de ses nécessités. C'est une réponse pratique à des situations pratiques par ceux là mêmes qui sont contraints de lutter de par leur situation dans le procès total du capitalisme. Si l'on considère la capacité des acteurs de cette lutte à "faire leurs affaires eux-mêmes", ils n'ont nul besoin d'une aide (qui implique une hiérarchie) mais d'établir une relation avec tous les autres placés dans la même condition, dans la même situation, sur le même plan. Et cette relation est à la fois l'organisation révolutionnaire (pas dans le sens d'une organisation con-sciente des révolutionnaires) etla construction d'un monde nouveau » (Introduction d'*Échanges* à la brochure sur *le Refus du travail*). Tout cela est « très bien » et c'est pour de telles positions que l'on sera éternellement redevable à l'ultra-gauche (on laisse de côté cette étrange obstination à ce que la classe ouvrière (ré)agisse comme le chien de Pavlov, sans surtout savoir ce qu'elle fait, cette obstination à toujours ramener la conscience à l'avant-gardisme, au militantisme, au léninisme...), le problème c'est que cette conclusion se présente comme l'achèvement d'un processus qui se manifeste dans les luttes « antitravail » et dans toutes celles qui peuvent leur être apparentées. Il ne s'agit pas de critiquer des « révolutionnaires » qui voient dans les conditions et les luttes de leur époque la possibilité de la révolution et vingt-cinq ans après de « faire le malin », ce fut même une « illusion » que partagèrent « les meilleurs ». Ce qui nous importe c'est de montrer comment l'idéologie du « refus du travail » s'est construite comme idéologie de la révolution. Elle n'était pas que la simple interprétation d'un ensemble de luttes présentant des caratéristiques communes, cet ensemble fut construit idéologiquement, avec les déterminations que nous avons analysées (la rupture avec toutes les médiations de l'affirmation de la classe), pour être la résolution des impasses du programmatisme et se devait donc, en tant que telle, d'être une idéologie de la révolution.

La critique de Charles Reeve contre le texte de Zerzan et contre tous les commentaires qui s'ensuivirent est sur de nombreux points dérisoire (revue *Spartacus*, juillet-août 1976). La première critique porte sur le fait que le refus du travail n'est pas une nouveauté ; elle se réfère à une phénoménologie de la lutte de classe pour laquelle, paradoxalement, le phénomène contiendrait, permettrait de connaître immédiatement, son essence, en dehors de son contexte historique. La seconde critique portant sur la séparation entre action collective et action individuelle (que serait le refus du travail), quant à elle, ne tient évidemment pas la route quand il s'agit de luttes antitravail de l'ampleur de cette période. La troisième critiquant le refus du travail comme étant l'idéologie par excellence de la bourgeoisie frise le ridicule quand il s'agit du refus du travail exercé par la classe ouvrière. L'exhortation répétée de façon incantatoire à « l'affrontement ouvert, collectif et conscient contre le capitalisme » tient lieu de toute analyse de la période de la lutte de classe : il y a une norme et les ouvriers n'ont plus qu'à la rejoindre.

Quelques arguments ont plus de poids parce qu'en fait ils mettent en évidence l'enjeu essentiel de l'idéologie du « refus du travail ». Reeve dit en substance à ses adversaires : vous sciez la branche sur laquelle, vous et moi, nous sommes assis. « Quand on constate, comme le fait Zerzan, que les travailleurs ont aujourd'hui tendance dans les luttes à vouloir prendre le contrôle des forces productives, alors on a du mal à se faire à l'idée selon laquelle le "refus du travail" et le sabotage sont les formes "décisives" de la lutte

révolutionnaire moderne ! En effet c'est seulement de la lutte collective que peuvent naître ces nouvelles tendances à la *réappropriation par les travailleurs du pouvoir sur l'appareil productif* »(Reeve, *op. cit.*). De Zerzan à Reeve l'objectif est le même : la prise de contrôle par les travailleurs de l'appareil productif (il n'y a qu'en famille que l'on se dispute et s'insulte aussi bien). Et Reeve de rajouter : lorsque les travailleurs entament, comme à Lip, cette réappropriation, les plus ardents zélateurs du « refus du travail » font la grimace. Reeve voudrait, en cette fin d'un cycle de luttes, le programmatisme sans ses impasses : l'affirmation autonome du prolétariat doit passer par sa montée en puissance dans le mode de production capitaliste, par sa définition dans les médiations de l'implication réciproque. Impasses que, on l'a vu, avait tenté de résoudre l'idéologie du « refus du travail ». Il s'agit, pour Reeve, de toujours prôner la révolution comme réorganisation de la production, comme mise au travail générale de la société, comme généralisation de la condition prolétarienne, comme si de rien n'était. La hargne de sa critique est due à la haine de ces inconscients qui, en voyant dans le « refus du travail » la solution des impasses du programmatisme, ne s'aperçoivent pas qu'ils ont ouvert, au niveau théorique, la boîte de Pandore.

Cependant, si l'on reste à l'intérieur de la problématique de l'affirmation de la classe, la principale critique de Reeve consiste à souligner que ces formes de luttes sont conjoncturelles. « Avec les transformations du capitalisme, avec la fin du capitalisme libéral et le développement de la forme moderne d'intervention étatique, le mouvement syndical gagne une nouvelle fonction, celle de gérer les "avantages sociaux" permis par ce nouveau développement. La violence du travail salarié augmente en même temps que l'intégration des travailleurs par la mise en place de ces systèmes de sécurité sociale, d'aides publiques diverses. Tout cela avec le but de rendre moins conflictuel le processus de reproduction de la force de travail. Mais ces systèmes d'aide sociale – le "salaire social", comme on l'a appelé – permettent aussi aux travailleurs de nouvelles possibilités de résistance au travail. L'absentéisme, l'utilisation des allocations de chômage, apparaissent alors à un nombre croissant de travailleurs comme des possibilités nouvelles de résistance à utiliser. Le système le permet tant que l'accumulation capitaliste se poursuit sans à-coups car cette forme de résistance est aussi pour lui un moindre mal. [...] Une fois réduites les possibilités d'utilisation de ces "avantages sociaux", on verra s'écrouler le mythe de l'absentéisme comme forme de lutte radicale, de la même façon que déjà aujourd'hui le mot d'ordre "refus du travail" s'effondre devant le développement du chômage » (*ibid.*).

Face à cette attaque, les défenseurs du « refus du travail » mutliplient les exem-ples montrant que ces luttes se développent souvent dans des branches industrielles en crise et/ou des régions où le taux de chômage est déjà très élevé. Cependant, quelques années après, Reeve apparaîtra comme ayant eu finalement raison, ce qu'*Échanges* même reconnaît seize ans après dans son numéro 78, page 14 : « Depuis quelques temps, nous pensions reprendre ces textes [de la brochure *Le refus du travail*, *nda*], non pour les mettre à jour mais pour y intégrer les conséquences de la présente situation de crise du capital sur des attitudes ouvrières qui paraissaient liées à la période d'expansion et de plein emploi. ». Bien sûr le texte qui suit alors, traduit de la publication américaine *Collective action notes*, n'est pas une capitulation en rase campagne. La lutte continue mais défensive et à un « micro niveau », ce qui a disparu c'est son interprétation comme « le processus déjà engagé de la destruction du capitalisme et de la production du communisme », parce que finalement ce qui maintenant ne peut plus être dit c'est que la révolution est la maîtrise par le prolétariat de ses conditions d'existence.

Penser que Reeve ait eu raison est dû à une illusion d'optique. Reeve et ses adversaires ne prennent les choses que d'un point de vue quantitatif. Ce qui mettra un terme aux luttes de « refus du travail » c'est la défaite globale de l'ancien cycle et la restructuration du capital, c'est-à-dire les transformations structurelles, qualitatives, du rapport entre travail et capital et les nouvelles modalités d'exploitation de la force de travail. Ce n'est pas, quantitativement, en elle-même, la montée du chômage qui met un terme à ces luttes (comme le montrent bien les exemples avancés par *Échanges* en réponse à Reeve), mais les modifications du rapport entre chômage et activité, la destruction de l'identité ouvrière dont nous avons parlé dans le premier chapitre, identité dont finalement les luttes de refus du travail étaient une des manifestations. Ce n'est pas un hasard si c'est en Angleterre, où celle-ci était

particulièrement vivace, que le mouvement de refus du travail put se poursuivre de façon puissante malgré la montée du chômage, cela justement parce que la restructuration, jusqu'aux « années Thatcher », avait énormément de mal à se frayer un passage. La situation se renverse au moment où la sous-traitance, l'intérim, le chômage ou la *casa integrazione*, deviennent la *forme normale* d'utilisation de la classe ouvrière. C'est cette défaite que la lutte des chômeurs et précaires a commencé à retourner contre le capital, mais alors nous avions changé de cycle de luttes.

Nous avons dit en commençant cette analyse de la confrontation entre Reeve et Zerzan dans laquelle, entre autres, s'est formalisée l'idéologie du « refus du travail », que celle-ci non seulement s'incrivait comme idéologie finale de l'ancien cycle de luttes, mais encore était une idéologie de transition entre deux cycles de luttes. Le « refus du travail » en effet ne peut longtemps demeurer dans la problématique de l'ancien cycle ; il est amené, en tant que concept théorique rendant compte d'une situation de la lutte de classes, à la faire éclater. Ce que Reeve avait parfaitement pressenti dans sa hargne à lui faire barrage. Le « refus du travail » ne peut rester dans la problématique de l'affirmation de la classe ouvrière, de la prise en main par celle-ci de ses moyens d'existence. Essayer de faire coexister les deux ne résultait pas d'une incohérence mentale, mais d'une nécessité « logique » à l'intérieur de cette problématique même. Cependant tout cela était bien instable d'entrée, et cette instabilité est apparue dès le cours même des échanges provoqués par la réaction de Charles Reeve au texte de Zerzan.

Déjà, dans le numéro 118 d'ICO (juin 1972), un texte non signé (émanant d'un des futurs fondateurs de la revue *Négation*) réalisait une critique systématique de la compréhension gestionnaire du refus du travail, de son incohérence fondamentale. Ce texte, « Contre-interprétation du contre-planning dans l'atelier », répondait à celui de Watson (« Contre-planning dans l'atelier ») sur lequel Zerzan allait ensuite fonder en grande partie son analyse « paradoxale » du refus du travail. Cette critique est théoriquement fondatrice, elle posait les bases de l'analyse du refus du travail comme fondement social de la théorie de l'autonégation du prolétariat. « Ce caractère sacré du travail chez les conseillistes repose sur la croyance (à la vie drôlement dure) qu'il y aurait d'un côté le travail des producteurs des richesses sociales et de l'autre le travail producteur de marchandises plus-value et donc de la richesse capitaliste. [...] L'existence de chaque entreprise correspond aux exigences internes de ce mode de production (valorisation-concurrence) et ne peut survivre à sa destruction. Autogérer les entreprises revient à autogérer la production capitaliste et ce n'est pas la bonne volonté de faire autrement qui peut y changer quelque chose. [...] à la conscience de producteur (des richesses sociales) a succédé la conscience de prolétaire (producteurs de la plus-value) et le contenu des luttes, au-delà de leurs causes semblables, s'est transformé : de gestionnaires et *positives*, elles sont devenues de plus en plus destructrices, purement *négatives*; c'est ce qui explique leur manque de perspectives au-delà de l'espace-temps d'une grève, car leur seule issue serait l'autosuppression du prolétariat, et donc la destruction du capital » (*op. cit.*). La critique faisait ressortir la parenté profonde existant entre le léninisme du gauchisme et le conseillisme autogestionnaire : « l'un et l'autre exaltent le prolétariat *en tant que prolétariat*, ils l'exhortent à prendre le pouvoir des mains de la bourgeoisie. Pour les uns c'est le pouvoir politique, pour les autres c'est le pouvoir économique ; ils sont en fait indissolublement liés au-delà de leurs fausses oppositions idéologiques » (*ibid.*). Et le texte concluait : « L'autonégation du prolétariat est le juste contraire de la négation du genre humain...»

De son côté, dans le cours même de la polémique avec Reeve, Peter Rachleff (dans la revue *Fifth estate*, février 1977) prenant la défense de Zerzan, détruit en fait toute son interprétation et sort le « refus du travail » de la problématique d'affirmation de la classe dans laquelle Zerzan l'avait enfermé. « C'est ici que Reeve est pris au piège par des conceptions hors du temps. Car ces luttes collectives ne peuvent se développer à partir de la suppression des désirs personnels "privés", de la soumission de l'individu à la collectivité, mais sont le produit d'une fusion nouvelle des besoins et des désirs individuels et collectifs, *l'autoabolition du prolétariat* [souligné par nous]. La lutte contre le travail est à la fois individuelle et collective et ces deux aspects se renforcent mutuellement l'un l'autre. Le refus individuel d'être un travailleur salarié est lié au combat du prolétariat pour se libérer lui-même des contraintes de sa position

sociale. Pour bien voir ceci, nous devons rompre avec les conceptions traditionnelles de la lutte de classes qui définissent son but comme étant la dictature du prolétariat. Toute cette conception est fausse. L'objectif des luttes de classe actuelles, le résultat qu'elles préfigurent c'est l'abolition du prolétariat, la destruction du capital sous tous ses aspects. [...] Aujourd'hui, il n'est plus désirable, ni même imaginable de viser le contrôle de l'appareil tel qu'il existe et de le gérer dans notre intérêt. Le capital a étendu ses tentacules à l'activité même, à la nature du travail. (*in le Refus du travail*, pp. 27-28). Dans les positions défendues par Rachleff prend forme le concept d'autonégation du prolétariat déjà à l'œuvre en France dans des revues comme *Négation* ou *Intervention communiste*. Fondé sur le refus du travail, ce concept complète celui-ci et lui donne toute sa cohérence. Cependant apparaît immédiatement toute sa limite : il est dépendant de la constitution d'un humanisme théorique, c'est-à-dire d'une essence humaine que l'on distingue, pour pouvoir produire la révolution et le communisme, de la situation du prolétariat dans sa contradiction avec le capital. Sous le prolétaire, le sujet de la révolution c'est l'Homme avec ses besoins et ses désirs, sa socialité en tant qu'être générique (problématique également présente dans le texte dont il était question précédemment). On arrive alors, de façon cohérente au bout de la « conception traditionnelle », on montre son impasse, mais celle-ci n'est pas dépassée. Quand on tient la lutte de classe on ne tient pas la révolution, quand on tient la révolution, on ne tient plus la lutte de classe. La révolution demeure le processus d'une affirmation, celle de la nature humaine sous le prolétaire. C'est ce concept d'autonégation du prolétariat, lié à la « critique du travail », qui sera chargé du dépassement de la « conception traditionnelle », mais il est lui-même une sorte de concept « demi-solde », lié à une problématique antérieure, on lui demande d'en formuler une nouvelle, il ne formulera cette nouvelle problématique que comme une solution aux anciens problèmes, sans s'apercevoir que ce n'était pas dans les solutions apportées que résidait l'impasse, mais dans la question elle-même.

Avec l'*autonégation du prolétariat*, la contradiction entre le prolétariat et le capital devient l'essence contradictoire du prolétariat, il s'abolit et *donc* abolit le capital. Il est simultanément le travail et sa subsomption sous le capital, travail vivant et travail objectivé. C'est la contradiction entre le prolétariat et le capital que l'on retrouve comme « essence du prolétariat ». Il semblerait de prime abord que ce soit le capital qui ait disparu mais en fait, c'est bel et bien le prolétariat. Sous son nom, c'est simplement le développement contradictoire du mode de production capitaliste que l'on retrouve. Le procès de l'exploitation est devenu l'essence d'un de ses termes, le prolétariat. Il devient alors un monstre conceptuel. Il est en lui-même, dans son existence, la propre impossibilité de cette existence. Impossibilité de son existence en tant que classe, mais simultanément synthèse, totalité du mode de production, il n'est alors que le nom que l'on donne au cours contradictoire des catégories économiques du capital, devenues manifestations d'un sujet transcendantal, qui jamais ne se confond avec aucune réalité de son œuvre. Il faut donc à la définition de ce monstre, ajouter une dimension qui excède son œuvre, il doit devenir une chimère, son essence sera donc les contradictions du mode de production capitaliste plus leur nécessité. Ces contradictions incluant leur nécessité (et non leur histoire, il s'agit même de produire ces contradictions à partir d'une nécessité hors d'elles) deviennent celles de l'essence de l'Homme ou inversement. Poser la négation de la classe comme un processus interne, englobant finalement le mouvement des deux pôles de la contradiction, c'était achever la « conception traditionnelle », c'était considérer ce qui liait la révolution à l'existence de la classe dans l'ancien cycle de luttes, et la rendait impossible, non comme une forme historique, mais comme inhérent à toute liaison entre la révolution et l'existence du prolétariat en tant que classe *dans* le mode de production capitaliste. La révolution, une fois ses formes programmatiques considérées comme ses formes absolues, ne pouvait plus être qu'un procès internedu prolétariat, son autonégation, d'où résultait l'effondrement du capital, et non le résultat de la contradiction entre le prolétariat et le capital, une fois pour toutes bloquée dans sa conception programmatique. Le prolétariat devenait son propre ennemi, l'ennemi de la révolution, il fallait sortir de là, et l'autonégation créa l'Homme.

Division 3 : L'autonégation du prolétariat et la critique du travail – un humanisme théorique.

« D'ailleurs tous ces bavardages théoriques m'ennuient chaque jour davantage et chaque mot que l'on doit gâcher pour parler de l'"homme", chaque ligne que l'on doit écrire ou lire contre la théologie et la philosophie abstraite, de même que contre le matérialisme grossier, me met en rogne » (Engels, *Lettre à Marx*, 19 novembre 1844).

La théorisation de la révolution comme autonégation du prolétariat fut le point de départ de toute compréhension de la révolution dans la subsomption réelle du travail sous le capital, de toute critique du programmatisme. L'autonégation du prolétariat fut, à la fin des années soixante, la marque profonde et décisivede la grande transformation de la théorie de la révolution communiste.

Cependant à partir de la fin des années soixante-dix, d'une part on avait perdu la liaison entre les luttes immédiates et la révolution, une solution de continuité entre les deux s'imposait, les luttes les plus dures, comme dans la sidérurgie, si elles pouvaient s'opposer aux syndicats, ne faisaient cependant que réclamer la défense de l'emploi ; d'autre part « disparaissaient » toutes ces luttes liées au refus du travail, dans lesquelles le programmatisme avait vu la solution de ses impasses. L'autonégation du prolétariat ne pouvait plus apparaître comme l'aboutissement naturel de son impossibilité à s'affirmer ou comme l'affirmation d'un élément développé dans le mode de production capitaliste et le remettant en cause, comme l'était le travail social pour les opéraïstes. D'un côté, on ne parvient plus à voir et à donner un sens aux pratiques immédiates (c'est l'époque du déclin de l'auto-organisation qui devient défensive, de la seconde période de l'Autonomie à la fin des années soixante-dix) ; de l'autre, on fait de la possibilité de la révolution le résultat d'une contradiction interne au prolétariat dont l'élément révolutionnaire serait justement ce que masque sa définition comme classe en implication réciproque avec le capital (ce en quoi l'autonégation est un concept demi-solde), on fait de plus en plus appel à l'Humanité. L'autonégation et le refus du travail deviennent un humanisme théorique.

Dans cette évolution, nous ne suivrons pas un ordre chronologique, mais plutôt l'ordre interne du concept d'autonégation du prolétariat se construisant comme humanisme. Les productions théoriques auxquelles nous allons nous référer ne sont pas prises pour elles-mêmes mais comme moments de cette construction. Ainsi l'*Internationale situationniste* ou *Socialisme ou barbarie*, exprimant un stade plus avancé de cette construction, n'apparaîtront pas en premier lieu, malgré leur antériorité chronologique.

La *Guerre sociale*: l'homme est une évidence empirique

Dans son numéro 1 (deuxième trimestre 1977), la revue la *Guerre sociale* pose clairement la rupture que les luttes autour du refus du travail constituent par rapport à toutes les perspectives gestionnaires ouvrières et à toutes les interprétations de celles-ci dans ce sens. « Le prolétariat a été dépouillé du métier pour être livré aux cadences des chaînes de montage et autres avatars de l'organisation scientifique du travail. Il s'est retrouvé fortement atomisé par l'accroissement considérable de la division du travail, ou dispersé dans la rue par le chômage. Il a été renforcé de larges fractions non ouvrières. Recomposé, le prolétariat a définitivement perdu la nécessité et la volonté de prendre le contrôle du mode de production capitaliste. Dans une perspective communiste, les prolétaires n'ont pas à s'approprier tels quels les secteurs d'activité sociaux, mais bien à les dissoudre. Ceux-ci ne sont que les moyens de la domination capitaliste. Le prolétariat, en se perpétuant comme valeur d'usage-force de travail au service de l'Entreprise (privée, étatique, autogérée...) ne ferait rien d'autre que perpétuer implicitement la suprématie de la valeur d'échange, en continuant d'en produire. Pour s'affirmer comme communauté humaine, il doit

directement se nier comme prolétariat. C'est cette tendance qui se dessine dans le rejet du travail comme dans le mépris des "loisirs" imposés. Il y a entre cette tension confuse vers le communisme et le mouvement qui caractérise le passage à l'organisation ouverte et consciente de la destruction du vieux monde, un saut qualitatif à franchir » (*op. cit.*, pp. 38-39). C'est justement là où, théoriquement, la *Guerre sociale* s'arrête. Quelle est la nature de cette « tension confuse », sur quoi se fonde ce « saut qualitatif », quelle est la « nature » de sa dynamique, pourquoi qualifier le communisme de « communauté humaine » ? Bien sûr, la *Guerre sociale* avance une série de « réponses » à ces questions, mais des réponses qui posent autant de questions qu'elles n'en « résolvent ». « Comportements latents et généraux, marginaux et criminels, existence souterraine et même explosions ouvertes, manifestent l'incapacité du prolétariat à s'affirmer comme communiste, à rompre avec l'organisation bureaucratique du mouvement ouvrier et ses formes de luttes figées, à entreprendre des opérations qui ne soient pas de simples réactions » (*ibid.*, p. 38). Il ne s'agit là que de descriptions et non d'explications ou d'analyses. En fait l'explication sous-jacente est que, par nature, le prolétariat est porteur de la « communauté humaine », tout comme il était auparavant porteur de son affirmation et de la dictature du prolétariat, et toute l'analyse se limite à opposer cette « communauté humaine » aux luttes diverses qui en deviennent des manifestations confuses, des tendances, et comme pour les « conseillistes », c'est encore le « mouvement ouvrier bureaucratique » qui est l'obstacle à dépasser pour que se révèle cette nature révolutionnaire. *Du refus du travail à l'autosuppression du prolétariat* annonce le titre du dernier chapitre du texte *Les prolétaires contre le travail*, mais en conclusion nous devons nous contenter de la « tension confuse vers le communisme ».

Dans le texte qui ouvre le numéro se fait jour la problématique qui *nécessairement* est à la base de toute idéologie de l'autonégation du prolétariat, celle de l'opposition entre la condition prolétarienne et le prolétaire en tant qu'individu humain. La condition prolétarienne n'est pas quelque chose qui vient se surajouter au fait d'être un homme, comme une enveloppe ou une écorce étouffant un noyau vital humain ; on retrouvera avec la revue *La Banquise* la même chose à propos de l'« activité humaine enserrée dans le travail ». Elle n'est pas non plus l'existence ou la manifestation historiques déterminées de l'homme ; soit on a là un truisme qui ne nous avance pas à grand chose, soit il faut définir cet homme *qui se détermine*. C'est la situation même de prolétaire qui fait que le prolétaire ne veut pas rester ce qu'il est, c'est sa situation de prolétaire qui définit, dans cette société, l'humain et l'inhumain. La révolte contre le capital et contre sa propre situation ne renvoie pas à une différenciation entre ce que serait le prolétaire dans son rapport au capital et ce qu'il serait en tant que personne, pour lui-même. Quand les prolétaires ne « veulent plus rester ce qu'ils sont », quand « dans la pratique au moyen d'une révolution, ils mettront en harmonie leur être avec leur essence » (Marx, *l'Idéologie allemande*, Éd. sociales, p. 74), la différenciation qui est ici en jeu met en mouvement le prolétaire dans sa situation sociale de prolétaire. La vente d'une marchandise, ici la force de travail, différencie forcément le vendeur, de la marchandise qui est vendue. Dans le cas du prolétaire, la grande « originalité » c'est que cette marchandise fait corps (c'est le cas de le dire) avec lui, elle est inséparable de sa personne ; dans le mouvement même où elle ne lui appartient plus, c'est lui-même alors qui ne s'appartient plus. On peut voir ça comme l'opposition de la situation de prolétaire et de l'humanité dans le prolétaire, mais alors la lutte de classes, pour être porteuse du communisme, doit se référer à une autre « réalité » : l'essence de l'homme. « Une masse croissante de travail ne sert plus à satisfaire les besoins, même aliénés, des consommateurs. Elle se prostitue directement au service du capital. Quelle signification humaine a l'activité des policiers et des militaires, des employés de banques, des travailleurs de la publicité et du commerce ? Jamais une société n'a disposé d'aussi formidables moyens, jamais elle n'en a fait un usage aussi dément et inhumain. Des centaines de millions de gens tissent, chaque jour, la toile d'araignée qui les emprisonne » (la *Guerre sociale*, *op. cit.*, p. 2).

Dans la *Guerre sociale*, l'opposition, ou la simple dualité entre, d'une part, la « condition prolétarienne » et, d'autre part, le prolétaire comme individu, personne, homme, n'est jamais construite théoriquement. Pour la *Guerre sociale* cela semble quelque chose allant de soi, du domaine de l'évidence : le prolétaire est un homme avec sa vie, ses besoins, ses désirs. C'est pourquoi, avant de nous intéresser au développement du concept d'autonégation dans la revue *La Banquise* (dont les thèses sont très proches de celles de la *Guerre sociale*), nous nous arrêterons sur le texte du *Réseau Échanges et Mouvement* intitulé le

Nouveau mouvement et sur quelques développements de la même origine. En effet, à cette époque, *Échanges* insiste sur la dualité du prolétaire en tant qu'individu contraint au travail et en tant que personne, et cherche à *produire* cette dualité : effort théorique nécessaire pour la construction du concept d'autonégation que la *Guerre sociale* expose sans chercher à le produire.

Échanges et Mouvement: l'individu-prolétaire

Le problème général que rencontre cette dualité c'est que, quand on tient la production du communisme on n'a plus le prolétariat, quand on tient le prolétariat on perd la révolution, ou pire même, on a la contre-révolution (défense de la condition prolétarienne). Ce dilemme théorique est exprimé de façon caricaturale dans un texte de la seconde moitié des années soixante-dix du groupe *Échanges et Mouvement* , intitulé : *Nouveau mouvement* et signé d'Henri Simon. Dans ce court texte, d'emblée, le rapport entre le capital et le travail est posé comme domination et non plus comme exploitation. Ce qui s'oppose à la domination c'est la « prise en mains de ses affaires ». à partir de là, la lutte de classe se dissout en une lutte des individus dominés dans tout le système. S'il est rappelé que la lutte contre l'exploitation « sur les lieux de production » demeure essentielle, ce n'est là qu'une clause de style dans la mesure où, immédiatement, ce qui se passe là n'est qu'une forme particulière de ce qui se passe dans tous les domaines de la société. « Un des traits essentiels du nouveau mouvement est actuellement dans l'attitude de ceux qui luttent et qui cessent de se revendiquer, de personnes, de groupes, d'institutions qui leur sont extérieures : parents dans la famille, mari dans le couple, professeur dans l'école ou l'université, patrons dans l'usine, syndicats dans les luttes, partis ou groupes pour l'action ou la théorie, etc. » (*op. cit.*, p. 5, le même paragraphe était utilisé dans la brochure sur *le Refus du travail*). Tous les domaines de l'activité sociale sont mis au même niveau parce qu'il n'y a plus en fait de rapports de production, mais la généralisation d'un rapport entre dominants et dominés. Cela n'est pas sans évoquer les thèses de Castoriadis sur la « société pyramidale » en 1962, au moment de la grande scission de *Socialisme ou barbarie*. Là où le texte est passionnant quant à la compréhension de l'impasse dans laquelle est enfermée la défense de la condition prolétarienne comme antichambre de la révolution, c'est lorsqu'est exposé le thème de la révolution comme processus. Là apparaît nettement que pour pouvoir passer de cette défense à la révolution, il faut qu'elle ne soit plus prolétarienne, mais qu'elle soit la situation diffuse dans laquelle se trouvent tous les individus pris dans les structures hiérarchiques de cette société, ce n'est que sur cette base et non plus sur la base de contradictions de classes que cette société peut alors être dépassée. La lutte de classe suit bien son cours, mais dès qu'il s'agit de « produire » son dépassement c'est à d'autres sujets, d'autres oppositions qu'il faut faire appel, ou plutôt la lutte de classe revêt à ce moment-là le masque de la libération individuelle contre les structures hiérarchiques. « Les manifestations les plus visibles de cette tendance sont dans les formes nouvelles de la lutte de classe et l'extension des conflits de classes à des affrontements entre dominants et dominés dans toutes les structures de la société. [...] On peut trouver ces formes diverses dans les tentatives de rejet des syndicats, l'organisation souterraine des luttes, les tentatives de liaisons horizontales, les attitudes nouvelles des élèves, des femmes, des homosexuels, des ouvriers devant le travail, etc., toutes attitudes qui expriment la lutte des intéressés pour eux-mêmes et par eux-mêmes » (*ibid.*).

La « révolution », on l'a dit, devient alors un processus. Cette compréhension de la révolution et de la production d'un monde nouveau comme processus, c'est-à-dire sans rupture brutale qualifiée ironiquement de « grand soir », ne fait qu'exprimer l'impasse dans laquelle se trouve la défense de la condition prolétarienne, le cours des luttes immédiates, dès qu'il s'agit, en subsomption réelle du travail sous le capital de poser la révolution. Il est vrai que la révolution ne peut plus être la transcroissance des luttes immédiates, on fera donc des luttes immédiates la révolution elle-même en cours. Le problème est

résolu en supprimant arbitrairement un des termes. « La révolution est un processus. Ce que nous avons pu relever en sont les premières manifestations dans tous les domaines sociaux. Personne ne peut dire sa durée, son rythme et les formes qu'il prendra. [...] Toute une série d'événements dont on ne peut prévoir ni le lieu, ni le domaine, ni la forme, pourront toucher toutes les structures sociales sur tous les points du globe, aussi surprenants sans doute par leur soudaineté que par leur caractère. Aucun d'eux ne constituera la rupture brutale et générale attendue ; il ne sera qu'un élément parmi d'autres qui pourra n'avoir aucun lien direct apparent avec les autres. Personne ne peut prétendre aujourd'hui que la révolution russe, la révolution espagnole, les insurrections des pays de l'Est (Hongrie, Pologne), Mai 68 en France, aient été *la* révolution. Pourtant, chacun de ces événementsa profondément marqué l'évolution du capital et du processus révolutionnaire. Si l'on regarde le monde d'aujourd'hui, on peut dire que les révolutions au sens jacobin du terme passent de plus en plus à l'arrière-plan, mais que le processus révolutionnaire lui-même est de plus en plus puissant. Cette idée de la révolution dans un seul événement continue de hanter non seulement les vieilles théories marxistes ou anarchistes de conquête ou de destruction de l'État par un affrontement direct, mais aussi tous les succédanés plus ou moins modernisés de ces théories » (*ibid.*, pp. 9-10).

La révolution comme « processus » c'est, d'une part tout simplement la reconnaissance que la contradiction entre le prolétariat et le capital est la dynamique même du capital, et d'autre part la reconnaissance de l'impossibilité de la révolution programmatique et, finalement, l'abandon de l'idée même de révolution. Dans cette perspective, on confond les luttes du prolétariat dans le mode de production capitaliste et l'élaboration positive de nouveaux rapports sociaux, à moins d'imaginer que sur une longue période puissent coexister deux types de rapports sociaux dans une même formation sociale. La révolution n'est pas la « prise du Palais d'hiver », mais elle ne peut être qu'une période « brève » durant laquelle la communisation de la société qui s'initie ne peut pas laisser en place les structures de l'ancienne société capitaliste sans se condamner elle-même. Que cette période brève soit elle-même le résultat et le dépassement d'une longue phase de développement de luttes qui par leurs caractéristiques la « préparent » est une chose, dire que ces luttes sont la révolution comme processus en est une autre. On ne peut les confondre à moins de considérer une prise progressive du pouvoir par la classe ouvrière à l'intérieur du mode de production capitaliste, ou une progressive autodissolution d'elle-même, ce qui ici revient au même. La seconde possibilité (autodissolution) n'est même plus envisageable, dans cette confusion, non seulement on en reste obligatoirement à une vision de la révolution comme prise du pouvoir et affirmation de la classe comme prise de contrôle de la société capitaliste, mais encore c'est l'impossibilité même d'une telle révolution que l'on entérine.

Déjà dans les années quarante, en écrivant *les Conseils ouvriers*, Pannekoek avait formulé des thèses semblables. « La révolution par laquelle la classe ouvrière accèdera au pouvoir et à la liberté n'est pas un événement unique d'une durée limitée. C'est un processus d'organisation, d'autoéducation, au cours duquel les travailleurs trouveront peu à peu, tantôt par une progression régulière, tantôt par bonds, la force de vaincre la bourgeoisie, de détruire le capitalisme et de construire leur nouveau système de production collective » (*op. cit.*, Spartacus, t. 1, p. 145). En fait ce qui est conçu ici c'est la révolution comme processus continu de mutation de la société capitaliste en société socialiste ou, mieux, ouvrière. Ce n'est pas le résultat de quelques années, pas plus que d'un bref combat révolutionnaire : « C'est un processus historique qui couvrira toute une période, avec des hauts et des bas, avec des batailles et des accalmies ; mais en suivant toujours *une progression constante* [souligné par nous]. Il s'agira d'une transformation de la société dans son essence même, non seulement parce que les rapports de forces entre les classes auront été renversés, non seulement parce que les rapports de propriétés auront été changés, non seulement encore parce que la population aura été réorganisée sur de nouvelles bases, mais essentiellement (et c'est l'élément capital dans tout ce processus) parce que la classe ouvrière se sera transformée au plus profond d'elle-même. Les travailleurs, de sujets soumis se transformeront en maîtres de leur destin, confiants en eux-mêmes et en leur liberté, capables de construire et d'organiser le monde nouveau » (*ibid.*, p. 73). La défense de la condition prolétarienne et la montée en puissance de la classe dans le mode de production capitaliste n'étant plus, en subsomption réelle, l'antichambre de la révolution,

celle-ci en tant qu'affirmation de la classe se doit d'évacuer la notion de rupture, au profit d'une longue période de transition reposant sur un procès progressif et constant qui n'est en fait plus que la prise en charge par le prolétariat de la dynamique du capital conçue en elle-même, directement, comme le fondement d'une alternative. « D'un point de vue général, on peut dire que le développement des forces productives de la société rend inévitable leur organisation sociale en une entité bien planifiée. Ce processus peut choisir deux voies différentes. L'une est la voie capitaliste qui fait du pouvoir d'État la puissance directrice de la production, qui fait des cadres, nommés par les instances supérieures, les maîtres du travail. [...] L'autre voie est celle où la classe ouvrière s'empare du pouvoir social et se rend maîtresse de l'appareil de production » (*ibid.*, t. 2, p. 162).

À la fin des années soixante-dix, la brochure *Nouveau mouvement*, ne peut plus reprendre telle quelle la problématique de Pannekoek, ce n'est plus l'ouvrier en tant que tel qui prend la direction de la socialisation inscrite dans le cours même du capital, mais l'homme, l'individu, la personne. La construction théorique est la même : le programmatisme est devenu incapable de penser la révolution comme rupture. Il la pensera comme libération de l'homme par rapport à sa situation de prolétaire, il n'y a pas là qu'un changement de nom. Ce changement est à la fois la reconnaissance de l'impasse du programmatisme et la conservation de sa problématique. Cependant *Échanges* va tenter de fonder l'homme dans le prolétaire et par là de fonder la dualité interne de la situation de prolétaire. Si le prolétaire fait ce que finalement Pannekoek avait décrit c'est parce qu'il est une « personne ». Il faut simultanément conserver la défense de la condition prolétarienne, mais il faut que celle-ci soit autonégation du prolétariat. Il faut par exemple conserver une vision comme celle développée dans des textes antérieurs sur la lutte de classe en Grande-Bretagne, où l'on voit la base imposer son pouvoir dans les luttes de la période 1972-1974, tout en créditant de cette prise de pouvoir non pas le prolétaire, mais l'homme qui est dans le prolétaire. C'est le tour de force auquel tente de se livrer *Échanges* à cette époque.

« Le travailleur lutte bien contre son aliénation dans la production, contre son aliénation dans la consommation, mais c'est seulement parce qu'il trouve en face de lui tout ce qu'on essaie de lui imposer et qui lui est extérieur. Au départ, le travailleur est *pour lui* (souligné dans le texte), ni pour, ni contre le patron et son exploitation. Tout cela lui est extérieur et il ignore l'objet de son activité alors même qu'il est "dedans" et qu'il est cet objet même. [...] C'est cet "être autonome" qui surgit au premier plan lorsque dans une lutte, les travailleurs sont libérés pour un moment de certaines contraintes physiques et morales du capital » (« Travail et capital, esquisse d'une approche théorique », *in Échanges et Mouvement* , *le Refus du travail*, p. 44). Nous assisterions alors à l'« irruption du travailleur pour soi ». Il nous faut donc imaginer ce « travailleur au départ pour lui » qui n'est ni pour ni contre le patron et son exploitation. Aurons-nous la mauvaise grâce de sortir de son rêve le « travailleur au départ pour lui » en lui disant que s'il est pour lui, c'est parce qu'il est séparé de tous ses moyens de reproduction et que son « pour lui » n'est par là que d'être *pour le capital*. Cette théorisation du travailleur comme personne pour elle-même saute à pieds-joints dans le fétichisme du premier moment de l'échange entre le capital et le travail. Et avec une grande candeur ne s'en cache pas.

Pourquoi peut-on considérer que le travailleur est « au départ pour lui » ? Parce que : « Le travailleur est posé formellement comme une personne qui existe pour soi en dehors de son travail et aliène sa vie comme moyen de sa propre vie. Tant que le travailleur est lui-même une valeur d'échange, il ne peut exister de capital industriel, c'est-à-dire avancé... » (Marx, *Grundrisse*, 10/18, p. 69, cité en exergue du texte d'*Échanges*, p. 39). Voilà pourquoi le travailleur est au départ « pour lui », parce qu'il n'est pas lui-même une valeur d'échange. L'alternativisme rend fou ceux qu'il perd. Il est bien évident que dans cette démonstration qui commence, d'où est extrait le passage cité en exergue par Echanges, Marx va fonder la différence entre l'achat en une seule fois de la force de travail de l'esclave, et le rapport qui semble se nouer entre échangistes égaux en ce qui concerne le capitaliste et l'ouvrier. Cette « personne formelle » c'est l'échangiste, dont l'apparition comme personne formelle est indispensable à la reproduction du rapport capitaliste, mais dont le véritable rapport au capital n'est pas dans son existence de personne formelle, mais d'ouvrier posé dans un rapport de classe avec le capital. En parlant des conditions du capital, dans un passage proche de celui qui sert à « fonder » le travailleur « d'abord pour lui », Marx écrit : « La première condition est l'abolition du système esclavagiste et du servage. La force de travail

vivante est propriétaire d'elle-même et dispose dans l'échange de ses propres forces. Des *personnes* [souligné par nous] se font face. Formellement, leur rapport est libre et égal, comme celui de tout échangiste. *Il s'avère que c'est là une illusion et une mystification* [souligné par nous] ; on le constate dès que l'on quitte la sphère strictement économique. [...] L'ouvrier libre vend son activité particulière à un capitaliste particulier, auquel il fait face comme individu indépendant, mais il est clair que tel n'est pas son véritable rapport avec le capital proprement dit, c'est-à-dire avec la classe des capitalistes. Néanmoins, en ce qui concerne sa personne particulière et réelle, il voit s'ouvrir devant lui un vaste champ pour le choix et l'arbitraire, bref pour une liberté formelle » (*ibid.*, Anthropos, t. 1, p. 428). La révolution comme processus à partir du « travailleur au départ pour lui » se réduit donc à la liberté de vendre ma force de travail par petits bouts à Pierre plutôt qu'à Paul.

Ce qui fait débiter de telles sottises c'est la volonté de trouver à tout prix dans la contradiction entre le prolétariat et le capital des manifestations positives de prise en mains « par les ouvriers eux-mêmes » de leurs conditions d'existence. Or il devient de plus en plus dur de voir la révolution comme la prise en mains par les ouvrier de leurs usines, il est plus présentable de voir cela comme la prise en main de leur vie par des personnes, il va donc falloir construire la personne dans l'ouvrier, ce que nous venons de voir brillamment réalisé. Donnons quelques exemples de ces actions *personnelles* dans lesquelles s'exprime la tendance *personnelle* vers le communisme : « Consommer passivement, cela veut dire sans chercher une autre utilisation, "non-capitaliste", d'une partie de son salaire, valorisée éventuellement par une utilisation personnelle de sa force de travail » ; « utiliser les marchandises correspondant à son salaire comme éléments créateurs de produits non-capitalistes... ». Il ne s'agit pas de dénigrer toute ces manifestations de la lutte de classe, ni même de les considérer comme marginales, cette « fuite hors du travail », cette volonté de considérer l'activité vendue comme réellement et totalement étrangère à soi, sont des manifestations essentielles de la lutte de classes, mais ne sont que des manifestations essentielles de la lutte de classes. Non des actes *positifs* de la personne-prolétaire prenant sa vie en mains en tant que personne.

Dans les textes de cette période, *Échanges* tente de faire encore coexister les deux termes définitoires de l'ancien cycle : auto-organisation et autonégation. L'autonégation du prolétariat n'est que l'expression de l'impossibilité interne de l'ancien cycle de luttes et non son dépassement ; en tant que théorie et mouvement pratique elle n'est que l'autre aspect de l'auto-organisation, de l'autogestion, de l'autonomie dans lesquelles culmine l'ancien cycle de luttes. La coexistence demande en fait d'investir le prolétaire de la dimension humaine de la personne (ici *Échanges* en reste en réalité à une définition juridique : les contractants), les deux dimensions ne vont pas tarder à s'autonomiser, marquant ainsi la fin de ce cycle et de ses propres contradictions qui constituaient dans leurs termes même son impossibilité. *Échanges et Mouvement* a compris qu'il fallait construire théoriquement le rapport prolétaire-personne-homme, mais ne présente encore qu'une forme anodine et peu aboutie de cet humanisme théorique.

La Banquise : l'irrésistible tendance à la communauté humaine

La *Guerre sociale* restait toujours en deçà de ses propres fondements théoriques, ils n'apparaissaient que de façon descriptive et sous le sceau de l'évidence empirique. Un pas de plus, et nous avons *Échanges* qui cherche à construire l'opposition dans le prolétaire entre sa « condition prolétarienne » et son existence comme personne pour soi. *la Banquise*, quant à elle, cherche à aller plus loin et à formuler de façon plus explicite ce mouvement de l'humanité dans le prolétaire, et de l'activité humaine dans le travail, que la *simple constatation* de l'impasse du programmatisme, conservée et dépassée dans l'« autonégation du prolétariat », contraint à formuler. *La Banquise* cherche à aller plus loin en construisant sur cette opposition une théorie de la révolution englobant tout l'arc historique de la lutte de classes dans le mode de production capitaliste et même situant, à partir de son concept d'homme et d'activité

humaine, le capital dans l'histoire de l'humanité. Nous verrons que c'est sur ce dernier point, qu'elle ne reconnaît pas comme une véritable nécessité, qu'elle se révèle incohérente avec ses prémices (la communauté humaine comme tendance irrépressible de la nature humaine) et ne parvient pas à présenter une version achevée du concept. Nous répétons que notre méthode consiste à ne tenir compte des productions théoriques particulières que dans la mesure où l'élaboration du concept d'autonégation a rencontré leur problématique, et à les citer dans l'ordre du concept et non dans un ordre chronologique.

Nous nous concentrerons sur ce que nous considérons comme le texte-manifeste de la revue *La Banquise* : « Le roman de nos origines » (*La Banquise* , no 2, deuxième trimestre 1983). Comme pour la *Guerre sociale*, il ne s'agit pas de faire une critique restituant la cohérence de l'ensemble des thèses défendues par cette revue, mais seulement de noter le cheminement de la constitution du refus du travail et de l'autonégation vers un humanisme théorique. « Au fond, le fil conducteur de ce texte ["Le roman de nos origines", *nda*] est la relation entre le capitalisme et l'activité humaine, dans laquelle il puise son dynamisme sans jamais l'épuiser entièrement. Le mouvement prolétarien ne se fonde ni sur des états d'âme, ni sur l'espoir que le capitalisme sera un jour *vraiment* insupportable. La révolte "à titre humain", universelle et non catégorielle, naît bien d'une limite du capital, manifestée entre autres dans les crises économiques, mais qui ne se réduit pas à elles. Ce n'est ni dans la misère absolue, ni dans la perte de sens de la vie que le capital trouve sa limite, mais dans la difficulté qu'il éprouve à absorber l'énergie du travail vivant, du prolétaire. [...] Les luttes d'OS, les contestations de l'espace extra-travail, les refus du travail, où la gauche et le gauchisme ne voient que des réactions, des effets de l'exploitation, contiennent quelque chose qui s'en prend à ce que dissoudront les révolutionnaires futurs, parce que ces mouvements butent (sans pouvoir le renverser) sur ce qui capitalise l'activité humaine » (*op. cit.*, p. 3). D'un côté l'activité humaine, de l'autre le capital qui absorbe au maximum la première et s'en nourrit, mais ça coince, car il ne peut l'« épuiser entièrement ». Voilà toute la problématique de *La Banquise* , déclinée ensuite au long de l'histoire du mode de production capitaliste et de la lutte de classe. Le seul risque est que « l'être humain sera peut-être un jour un mutant capitaliste » (*ibid.*, p6), mais heureusement on n'y parviendra jamais et ce serait là l'erreur de Camatte à partir de la série 2 d'*Invariance*. Que Camatte désigne une transformation réelle du mode de production capitaliste, un passage à une phase supérieure de la subsomption réelle du travail sous le capital, n'oblige pas pour autant à accepter l'essentiel de sa problématique, moins la conclusion.

Si l'« homme » ne peut devenir « ce mutant capitaliste », pour *La Banquise* la raison en est simple, le « mouvement communiste » c'est l'essence même de l'homme : « avant le XIXe siècle, le mouvement communiste se trouvait déjà présent dans les communautés naturelles, c'est-à-dire sociales, et dans les communautés artificielles cimentées par la religion ou l'utopie semi-religieuse »(*ibid.*, p. 7). *La Banquise* en arrive à nous dire que le « mouvement communiste », c'est tout simplement que les hommes soient des individus sociaux : « Tel que l'histoire passée et présente nous le montre, l'être humain se caractérise entre autres par le fait qu'il se livre à une activité avec d'autres êtres. à travers cette relation, il se transforme en transformant ce qui l'entoure. C'est ce qui distingue l'humanité des "sociétés" d'insectes, de singes, etc. [...] Le mouvement communiste est la tendance à faire de cette activité et de cette relation l'essentiel de la vie humaine, tendance théorique et pratique qui se manifeste embryonnairement, sans remettre la société en cause, dans des gestes élémentaires, de solidarité, d'entraide, et socialement par un mouvement révolutionnaire » (*ibid.*, pp. 6-7). La tendance humaine au communisme existe donc partout mais voilà, « elle est détournée, dégradée ».

La Banquise, comme tous ceux qui dans cette phase d'effondrement du programmatisme, tentaient de réfléchir à ce que pouvait être le dépassement communiste de cette société, se trouvait confrontée à cette évidence massive qui était le critère essentiel de cette période : la fin d'une période historique de la révolution et du communisme comme affirmation du prolétariat. « La seule défense de la condition prolétarienne est aujourd'hui une impasse, une voie irréalisable, ou un parasyndicalisme. [...] La difficulté présente, en théorie et surtout en pratique, vient de ce qu'on ne peut plus se revendiquer de rien, c'est-à-dire de rien existant positivement en ce monde, pour le défendre, l'étendre, encore moins le

transformer dans un sens progressiste, prolétarophile » (*ibid.*, p. 6). Face à cette impasse, la révolution ne pourra donc être que la négation du prolétariat par lui-même. Comment est-il alors possible pour cette classe de dépasser sa simple défense comme classe ? La solution coule de source, c'est le « mouvement communiste », c'est-à-dire, selon la définition de *la Banquise*, cette « *irrépressible tendance* [souligné par nous] à assurer le triomphe de ce qui est commun aux hommes, leur être ensemble » (*ibid.*, p. 7), qui trouve enfin son porteur adéquat dans le prolétariat.

Mais, nouveau problème, depuis un peu plus de deux cent ans environ que ce prolétariat existe, il n'a pas encore fait la révolution. C'est que l'« irrépressible tendance » est si « irrépressible » qu'elle se précipite sur tout ce qui peut, plus ou moins, ressembler à un « être ensemble » : la démocratie, la gestion, le pouvoir, l'État, les propres organisations que se donne la classe en lutte. Cependant, chaque fois, c'est le mouvement communiste qui est bien là, *mais*... « en tendance », « enlisé », « *mais* les prolétaires ne prennent pas les mesures communistes ». Le sommet de cette cryptologie du communisme est atteint pour la période 1917-1921 : « Après 1917, au contraire, c'est bel et bien le mouvement *communiste* (souligné dans le texte) en tant que tel qui reparaît en Russie, en Allemagne et ailleurs. [enfin ! *nda*]. Pourtant, jamais il ne sera l'âme – c'est-à-dire le but pratique – de l'agitation sociale qui, pour l'essentiel, demeure dans la foulée démocratique [encore raté ! *nda*]. Il surgit, mais seulement comme programme » (*ibid.*, p. 13). étape suivante : Mai 68, là c'est l'inverse, « Mai 68 ne posa pas la question communiste. [...] La perspective communiste exista... » (*ibid.*, p. 26).

Le véritable objet de l'analyse de *La Banquise* ce n'est pas la lutte de classe, malgré de nombreux développements théoriquement importants sur le sujet, c'est la nature humaine et ses avatars. La « tendance irrépressible » à la communauté humaine (comme si le capital était une communauté de choses), après de multiples métempsychoses, s'est enfin incarnée dans la forme adéquate du prolétaire ; donc, chaque fois que le prolétaire bouge, c'est la tendance qui est là, mais si la révolution n'est pas au rendez-vous, alors *elle est là sans être là*. Le communisme peut même réaliser l'exploit dialectique de son « affirmation négative » (*ibid.*, p7). Il y a une question que *la Banquise*, de par sa problématique ne peut pas poser, c'est pourquoi la révolution échoue. Pour *la Banquise*, le communisme étant inclus dans l'essence de l'homme (bien avant le capital et le prolétariat eux-mêmes) n'est pas une production historique, ne dépend pas quant à son contenu de l'histoire réelle de la contradiction entre le prolétariat et le capital ; dans cette histoire, il ne fait que se manifester et trouver ses conditions plus ou moins adéquates (et il ne peut que s'y manifester, même s'il n'y a que *La Banquise* qui l'y voit, il ne se manifeste pas aux sens du profane qui n'a pas percé le secret de la « tendance irrépressible »).

En fait *La Banquise* fournit une explication générale de ces « échecs » : « le vide social créé par le capital se remplit de lui-même », les prolétaires qui par essence ne peuvent aspirer qu'à la communauté humaine, étant dépouillés de toute forme de socialité, se voient ainsi offrir des « communautés de substitution » (*ibid.*, p. 9). Mais alors nous avons sans cesse affaire à une histoire double : une histoire sacrée, celle du « mouvement communiste » et de la « tendance irrépressible » ; et une histoire profane, celle du prolétariat dans le mode de production capitaliste. *La Banquise* nous dit *comment* la révolution échoue, mais jamais *pourquoi*. Les « raisons de l'échec » et la révolution n'appartiennent pas au même monde, la révolution appartient au monde des essences, les « comment » de l'échec, au monde des circonstances, des accidents. Pourquoi les prolétaires ne prennent pas des mesures communistes à Pétrograd ? Pourquoi l'Armée rouge de la Ruhr est-elle dévorée de l'intérieur par la démocratie ? Pourquoi la « foule immense réunie le 10 avril 1848 à Kennington Common, au sud de Londres, ne franchit pas le pas vers... » (admirables points de suspension) ? Pourquoi le Chartisme détourne les énergies ? Ce qui échappe à la problématique de *La Banquise* c'est que les « comment » de ces « échecs » font partie de la façon même dont existaient la révolution et le communisme, et que c'est dans les termes historiques mêmes de cette existence qu'il faut expliquer leur « échec » ou leur impossibilité : double révolution en 1848, démocratie, développement du mouvement ouvrier comme montée en puissance de la classe préludant à son affirmation, prise du pouvoir, dictature du prolétariat etc. Pour *la Banquise*, la révolution et le communisme sont définis une fois pour toutes, depuis la nuit des temps, ils tiennent à

l'essence de l'homme. Quelle que soit la période, le communisme qui se manifeste est le même (avec tous les problèmes que pose une « manifestation en tendance »), il est toujours là, mais visiblement, concrètement il n'y est pas, donc les prolétaires simultanément manifestent la tendance communiste (par définition) et font autre chose (en réalité).

La Banquise sait toujours pour chaque insurrection, chaque émeute, chaque révolution, ce que le prolétariat aurait dû faire et puisqu'il ne l'a pas fait, il a perdu. Le communisme d'un côté, l'histoire de l'autre, les échecs n'ont pas à être expliqués, mais seulement à être constatés (la plupart du temps de façon pertinente). « Le prolétariat, une fois constitué en force sociale, n'a rien d'autre à organiser que sa suppression par propagation d'ondes de communisation [...] faute de ce processus qu'il ne déclenche pas après 1917, le "prolétariat organisé", et même "en armes", est contraint de s'effacer devant la pesanteur des relations capitalistes qui ne tardent pas à revenir occuper tout le terrain » (*ibid.*, p. 13). C'est parfaitement exact, mais ne nous apprend rien sur la Révolution russe parce que cela ne nous dit pas pourquoi le « prolétariat n'a pas organisé sa suppression ».

Cette vision du communisme toujours là, mais toujours tenu en échec, permet à *La Banquise* de se constituer son communisme à elle, comme la somme des points positifs ramassés au cours de l'histoire : un petit peu de Commune, un zeste de « Juin 1848 », un grand tiers de révolution allemande, une pointe de bolchévisme, quelques doigts de *Socialisme ou barbarie*, un fond de bordiguisme, un soupçon de radicalité situationniste, une rondelle d'*Invariance*, et un autre grand tiers de *Manuscrits de 1844*, etc. C'est le triomphe de l'éclectisme. *La Banquise* écrit réellement *le Roman de ses origines*, c'est une théorie des sources et des anticipations. Au départ, elle tient tout système théorique pour réductible à ses éléments, condition qui permet de penser à part un élément de n'importe quel système et de le rapprocher d'un autre élément semblable appartenant à un autre système. Ensuite, elle s'institue en « tribunal » qui juge les idées qui lui sont soumises, non comme ferait toute critique, mais pour les juger à sa norme actuelle comme à *leur* vérité. Enfin, elle produit sa propre théorie comme résultat de l'histoire des idées dans laquelle elle évolue. Ce sont les notions mêmes de système, de problématique, de périodisation, qui ont disparu, l'histoire n'est pour la production théorique qu'un filtre, qu'un procès de décantation. Chaque problématique est décomposée en éléments et chaque élément conjugué au passé comme rapport à des sources, et au futur comme anticipation des éléments qui lui ont succédé.

Comme fil conducteur de son éclectisme, le « milieu » dans lequel les éléments vont évoluer, *La Banquise* se contente d'une forme *simple* de l'humanisme, l'anthropologie de Feuerbach lui suffit : « L'essence de l'homme n'est contenue que dans la communauté... l'homme doit mener une vie conforme à sa vraie nature : une *vie générique*» (*ibid.*, p. 10). Cependant *La Banquise* nous dit que partir de l'essence de l'homme (à la manière de Feuerbach), c'est la démarche de l'utopie qui veut régler le monde sur cette essence. *La Banquise* ne partira donc pas de l'essence de l'homme, mais de l'histoire ; cependant, dans cette histoire, *La Banquise* nous produit le prolétariat comme le porteur, le réalisateur adéquat de cette essence. C'est un petit tour de bonneteau théorique. Marx, quant à lui, dans les *Manuscrits de 1844*, ne se cachait pas d'avoir comme fondement l'essence de l'homme telle que la définit Feuerbach. « Vous avez – j'ignore si c'est délibérément – donné dans ces écrits [*Principes de la philosophie de l'avenir* et *la Nature de la foi selon Luther*, *nda*] un fondement philosophique au socialisme, et c'est dans cet esprit que les communistes ont tout de suite compris ces travaux. L'unité entre les hommes et l'humanité, qui repose sur les différences réelles entre les hommes, le concept de genre humain ramené du ciel de l'abstraction à la réalité terrestre, qu'est-ce sinon le concept de société ? » (Marx à Feuerbach, 11 août 1844). L'humanisme révolutionnaire du « jeune Marx », qu'il partage avec tous les théoriciens de l'époque (Marx, Bakounine, Herzen, Taktchev, Tchernichevski, Flora Tristan), relève, dans la période qui s'achève en 1848, de la croyance selon laquelle le capitalisme n'est qu'un état *éphémère*, tout comme la domination de la bourgeoisie (avec l'*Idéologie allemande*, Marx rompt explicitement avec cette problématique avant 1848). Le prolétariat n'est qu'une classe de transition, une forme sociale instable, résultant de la décomposition de la société. Il est très significatif que cet humanisme révolutionnaire perdure en Russie au-delà de 1848, et constitue un des socles philosophiques des théoriciens populistes.

La période avant 1848 n'est pas comprise alors par les théoriciens comme celle de la naissance du mode de production capitaliste (du capitalisme industriel), cette mise en place n'est comprise que comme décomposition de la société en général, le rôle du capital s'arrête là (c'est très net chez les populistes). Il n'a pas d'existence positive, il n'est que la décomposition de *l'ancienne société* et cela épuise toute sa nécessité historique. C'est le thème de l'*Introduction à la critique de la philosophie du droit* où le prolétariat n'est défini que sur cette base. Il faut lire en entier, et ne pas se contenter de répéter des formules ronflantes, dans « le prolétariat comme dissolution de la société », c'est de l'ancienne société qu'il s'agit ; ce ne sera que dans le *Manifeste* que le programme du prolétariat consistera à promouvoir ce que le capital a érigé en règle de vie pour les prolétaires.

C'est dire que c'est une période historique de transition où, comme l'expliquera Marx dans *l'Idéologie allemande*, toutes les déterminations sociales antérieures apparaissent comme contingentes. Il en résulte la révélation de l'homme qui n'apparaît pas comme une nouvelle détermination sociale, mais comme l'Homme lui-même (cf.*l'Idéologie allemande*, Éd. sociales, pp. 97-104). Le prolétaire des « œuvres de jeunesse », c'est l'individu personnel, dans quelques combinaisons sociales qu'il pénètre, pour lequel les déterminations sociales antérieures sont devenues une contingence, c'est en soi cette situation qui est posée comme révolutionnaire, la philosophie a bien trouvé dans la personne du prolétaire l'accomplissement de son Idée de l'Homme. Et c'est à la production de cette situation que se limiterait l'époque du capital, simple transition éphémère vers le communisme, vers l'Homme. Le texte de Marx sur la révolte des tisserands de Silésie est typique de cette problématique.

Pour ces « hommes du néant » (pour reprendre l'expression de *la Banquise*), toutes les déterminations sociales apparaissent comme contingentes, mais la philosophie a vite fait d'investir ce « néant » et de faire de la contingence de toutes déterminations particulières, l'aspiration et la nécessité de la réalisation de l'essence de l'homme. La socialité comme essence de l'homme, parce qu'elle a été construite comme une abstraction rendue possible par l'absence de toutes déterminations, devient quelque chose qui est inhérent à chaque individu, elle existe en chacun d'eux sous forme de tendance, de disposition naturelle (ce qu'aucune société aliénée ne pourra épuiser, *cf.supra*), qu'il s'agira de réaliser. Chez Feuerbach l'essence de l'homme, n'existe jamais de manière effective dans l'individu isolé : « L'homme pour soi ne possède en lui l'essence de l'homme, ni au titre d'être moral, ni au titre d'être pensant. L'essence de l'homme n'est contenue que dans la communauté, dans l'unité de l'homme avec l'homme, unité qui ne repose que sur la distinction du toi et du moi » (« Principes de la philosophie de l'avenir », *in Manifestes philosophiques*, PUF, p. 198) ou « L'espèce (ou le genre) signifie non pas une abstraction, mais seulement le toi en face du moi singulier fixe pour soi, l'autre et en général les individus humains qui existent en dehors de moi » (l'*Essence du christianisme* dans son rapport à l'*Unique et sa propriété*, *in ibid.*, p. 229). L'essence de l'homme n'est donc pas au sens strict le propre d'un individu, il s'agit d'un ensemble d'éléments qui définissent toute une classe logique et non tel ou tel de ses éléments. Parlant de lui à la troisième personne, Feuerbach l'explique lui-même à Stirner : « Quand on lit par exemple chez Feuerbach : l'individu est limité, l'espèce est illimitée cela ne veut rien dire d'autre que les limites des hommes présents ne sont pas pour autant les limites des hommes à venir » (*ibid.*). La perfection est alors l'attribut d'une multiplicité d'individus, donc de l'espèce conçue dans le temps et dans l'espace. « Que veut dire réaliser l'espèce ? Rendre effective une disposition, une capacité, une détermination en général de la nature humaine. [...] La chenille est un insecte mais elle n'est pas encore l'insecte total. [...] Seul le papillon est l'insecte accompli et parfaitement réalisé » (*ibid.*, p. 231). Ainsi se noue la problématique de Feuerbach, que l'on retrouve dans la *Guerre sociale* et dans *la Banquise*.

Dans la *Guerre sociale*, cette problématique fondatrice apparaît quand il s'agit de répondre à la question : pourquoi les hommes sont-ils sortis du communisme primitif ? On apprend qu'il fallait bien « réaliser toutes les dispositions de l'espèce » dont l'agriculture, l'exploitation intensive d'un territoire etc. (la *Guerre sociale*, no 1). Dans *la Banquise*, elle apparaît comme production d'une « morale » (nous allons y venir). Dans les deux, cette anthropologie, sous la forme de la tendance à la communauté humaine définitoire de l'« être homme » et qu'aucune forme sociale, bien qu'elle s'en nourrisse, n'épuise, nous

donne l'histoire sous une forme double, l'histoire elle-même et l'histoire du pourquoi il y a de l'histoire. Comme chez Feuerbach, le « genre » est une disposition du développement, la nature humaine, c'est-à-dire ce qui est commun à tous les individus, est la somme de ses possibilités latentes qu'il s'agit de rendre effectives afin de réaliser le genre. On a bien, d'une part, l'essence comme une abstraction inhérente à l'individu, presque par sa définition de membre d'une classe logique, sous forme de tendance et de dispositions et, d'autre part, ces dispositions qui doivent se réaliser « du point de vue de l'espèce ». Point de vue auquel l'individu devra se conformer, non comme une obligation, mais comme le résultat d'un devenir plus ou moins nécessaire de par toutes les circonstances à traverser. L'anthro-pologie feuerbachienne débouche sur une morale qui exige que l'on satisfasse au concept du genre, l'aliénation devenant le cas malheureux où l'être se distingue de l'essence. S'embarquer dans une critique des rapports sociaux capitalistes sous la forme d'une critique de la morale, c'est déjà avoir accepté toutes les bases de la morale : l'individu isolé d'un côté, la société de l'autre, le rapport entre les deux comme des types de comportements. Ce n'est pas parce qu'on refuse ensuite toute échelle de valeurs et tous tabous que l'on a pour autant abandonné le terrain de la morale. On en propose une autre : « Nous voulons un monde où l'emportement hors de soi existe à l'état de possible dans toutes les activités humaines – *un monde qui nous propose l'espèce à aimer* [souligné par nous] et des individus dont les insuffisances seront celles de l'espèce et non plus celles du monde » (« Pour un monde sans morale », *la Banquise*, no 1, pp. 37-38). D'entrée nous étions prévenus : « Cette introduction à la critique des mœurs contribue à une nécessaire *anthropologie révolutionnaire*» (*ibid.*, p. 33). Pourquoi cette anthropologie est-elle nécessaire ? Réponse : « Le mouvement communiste a une dimension à la fois classiste et humaine » (*ibid.*). La boucle est bouclée : de l'essence de l'homme à la réalisation du communisme, du communisme à la réalisation de l'essence de l'homme.

« Sous le travail, l'activité » (titre d'un texte du numéro 4), comme le précise l'abstract, il faut bien sûr lire « activité humaine » ; s'il est évident que l'on ne parle pas des singes, « humaine » ne dit pas la même chose que « serf », « esclave » ou « prolétaire ». Sous le travail, l'activité et, sous le prolétaire, l'homme. Le travail et le prolétaire sont de plus en plus inadéquats au développement de l'espèce et de ses capacités, ils ont de plus en plus de mal à contenir leur otage respectif, l'affaire est simple. Comme solution à l'effondrement du programmatisme, comme idéologie des manifestations de « refus du travail », *La Banquise* nous présente un humanisme *simple et positif*: la tendance humaine vers la communauté, baptisée « mouvement communiste », existe toujours, même si c'est sous forme « embryonnaire » ou « affirmation négative ». Une présence eucharistique. *La Banquise* ne va pas jusqu'à poser la question qui nécessairement taraude des formes plus conséquentes de l'humanisme théorique : pourquoi y-a-t'il eu aliénation ? Une seule fois la question est effleurée, mais c'est pour s'en sortir avec la pantalonnade des télépathes :

« Les communautés primitives que nous pouvons qualifier de communistes sont l'exception. Le communisme théorique n'est pas une téléologie ; il ne prétend pas que l'industrie était inéluctablement inscrite dans le destin de l'humanité. Il constate seulement que les êtres humains n'ont pas trouvé en eux-mêmes le moyen de s'unifier en une espèce humaine. S'ils avaient été télépathes l'universalité de l'espèce se serait peut-être affirmée autrement, en évitant de faire le détour historique par les sociétés de classes. Telle qu'elle existe aujourd'hui, l'humanité bénéficiera, pour se communiser, des moyens de production et de communication créés par le capitalisme » (*ibid.*, p. 8). Bien sûr que l'histoire n'autorise pas d'autre attitude théorique que la « constatation » ; mais quand on a posé comme essence de l'homme la « tendance irrépressible à la communauté humaine », on ne peut pas, si l'on est cohérent avec ses prémices, se contenter de la constatation. Il faut expliquer pourquoi cette tendance n'a pu se développer qu'à travers ce qui la contredisait, les société de classes. Il faut produire la nécessité de ce qui la contredit dans la tendance elle-même, et ne pas se satisfaire d'une pirouette. D'autant plus que le texte souligne auparavant, avec raison, que c'est le capitalisme qui crée le besoin de développer les forces productives et de gagner du temps, d'accumuler des surplus. Les hommes n'étaient, et ne sont toujours pas télépathes : est-ce que l'on a pour autant démontré que le développement des forces productives et des moyens de communication devait se réaliser sous la forme de l'aliénation et de l'exploitation ? Pour *la Banquise* cela semble aller de

soi. *La Banquise* a besoin d'une part d'expliquer le « détour par les sociétés de classes », ce sera le rôle du développement de l'industrie, qui est donc ici supposé en soi aliénation, mais d'autre part son humanisme positif l'autorise à ne pas aller plus loin, puisque de toute façon la « tendance », même embryonnaire, persiste.

Que cela lui plaise ou non, *la Banquise* est obligée d'être téléologue. à partir du moment où l'on a posé que les êtres humains ne peuvent que « chercher à s'unifier », que l'on a ainsi défini la nature humaine, tout ce qui se déroule ensuite n'existe que par rapport au but à atteindre, inscrit dans cette nature. Et *la Banquise* le reconnaît : « S'ils avaient été télépathes, l'universalité de l'espèce humaine se serait peut-être affirmée autrement. » Ce n'est pas en tant que moyens matériels que l'industrie crée les conditions de l'unification de l'espèce. Marx déjà en son temps considérait que l'humanité avait les moyens matériels de son unification dans les bateaux à vapeur, le télégraphe et les canaux trans-océaniques. Pour peu que le capitalisme dure encore quelques temps, nos TGV, nos avions et nos ordinateurs apparaîtront tout aussi archaïques. C'est dans son principe même de la mise en valeur de la valeur, c'est-à-dire de l'unification de l'humanité sous le travail abstrait (comme histoire de la mondialisation du capital), que le capitalisme donne simultanément les conditions de l'unification de l'humanité et ces conditions comme le développement d'une contradiction entre des classes. Mais pour *la Banquise* le problème c'est *l'objet* lui-même (le contre-exemple du télépathe n'est pas fortuit) : « Le besoin implique la séparation : l'homme a besoin d'objets produits en dehors de lui, et sa frénésie de consommation toujours insatisfaite provient de cette séparation… » à moins de considérer qu'en plus de télépathes, les hommes deviennent des yogis, ils demeureront des êtres objectifs, c'est-à-dire se complétant avec des objets extérieurs à eux, c'est-à-dire produits par d'autres hommes. Que l'activité passe toujours, dans les sociétés de classes, après le produit que l'on doit se procurer est une chose, que le besoin d'objets produits en dehors de soi implique la séparation en est une autre, qui ne découle pas de la précédente. à partir de l'objectivation, de la production comme manifestation de l'essence extrinsèque de l'homme, pour passer aux sociétés de classes il faut poser comme un fait historique la non-coïncidence entre l'activité individuelle et l'activité sociale qui place cette production objective – parce que l'homme est un être objectif – comme sa médiation et en tant que telle comme distincte de l'activité individuelle, et devenant production du lien social ; c'est sur cette analyse que nous avons proposé une définition du travail en général. Face à cette question théorique, *la Banquise* se débat dans une téléologie honteuse. D'un côté, le développement des forces productives, c'est exact, ne produit pas ipso facto une société de classes, cela n'en n'est qu'une condition ; mais de l'autre ce développement, comme industrie, sert à « expliquer » le *détour* par les « sociétés de classes », effectué par la « tendance à la communauté » dont la réalisation est inscrite dans la « nature humaine ».

La Banquise croit « éviter » la téléologie mais alors c'est son humanisme qui est bancal. Si on est humaniste, il faut être téléologue. à partir du moment où l'on a posé la réalisation de la communauté humaine comme une tendance inscrite dans l'essence de l'homme, le communisme, qu'on le veuille ou non, est posé comme une finalité, il devient principe, moteur et origine de sa propre production, de toute l'histoire. Celle-ci n'est alors que réalisation, on est en pleine téléologie. « Le contenu de la Raison est l'idée divine, essentiellement le plan de Dieu » dit Hegel dans *la Raison dans l'Histoire*. C'est la forme générale de la téléologie. Il suffit de remplacer l'Esprit ou la Raison de Hegel par l'Humanité, et on pourrait écrire *La Banquise* sans rien changer à la logique : « le communisme est l'expression tangible de l'humanité enfin réalisée, jusque-là l'histoire est long et lent processus de maturation » ; « toute l'histoire est l'histoire du communisme » ; « l'autonégation du prolétariat est la mise à jour de l'humanité qui souterrainement se manifeste en chaque insurrection » ; « le mouvement historique n'est pas sans relation avec son commencement ». Bien sûr, la tendance humaine ne s'oppose pas comme absolument autre face au capital. Elle est le prolétariat évoluant vers la négation de sa condition.

« L'Esprit se produit lui-même, il se fait lui-même ce qu'il est. Son être n'est pas une existence en repos, mais activité pure : son être est d'avoir été produit par lui-même, d'être devenu pour lui-même, de s'être fait par soi-même. Pour exister vraiment, il faut qu'il ait été produit lui-même : son être est le

processus absolu. Ce processus médiation de lui-même avec lui-même et par lui-même implique que l'Esprit se différencie en Moments distincts, se livre au mouvement et au changement et se laisse déterminer de diverses façons. Ce processus est aussi, essentiellement, un processus graduel et l'histoire universelle est la manifestation du processus divin, de la marche graduelle par laquelle l'Esprit connaît et réalise la vérité. Tout ce qui est historique est une étape de cette connaissance de soi. Le devoir suprême, l'essence de l'Esprit, est de se connaître soi-même et de se réaliser. C'est ce qu'il accomplit dans l'histoire : il se produit sous certaines formes déterminées, et ces formes sont les peuples historiques. Chacun de ces peuples exprime une étape, désigne une époque de l'histoire universelle. Plus profondément : ces peuples incarnent le principe que l'Esprit a trouvé en lui et qu'il a dû réaliser dans le monde. Il existe donc entre eux une connexion nécessaire qui n'exprime rien d'autre que la nature même de l'Esprit. [...] Les peuples historiques, les caractères déterminés de leur éthique collective, de leur constitution, de leur art, de leur religion, de leur science, constituent les configurations de cette marche graduelle. Franchir ces degrés, c'est le désir infini et la poussée irrésistible de l'Esprit du Monde, car leur articulation aussi bien que leur réalisation est son concept même » (Hegel, *la Raison dans l'Histoire*, UGE 10/18, p. 97).

Que la démarche de l'idéologie humaniste puisse se décalquer sur celle de Hegel, que l'humain ou l'humanité, ou même le prolétariat joue le rôle de l'Esprit ou de la Raison n'est pas en soi une critique. Mais voilà, la critique de la démarche téléologique de Hegel, et non simplement celle de son idéalisme, est le fondement d'une conception révolutionnaire de l'histoire. Remplacer l'Esprit par l'humanité, même en tant que prolétariat exploité et abolissant ses conditions d'existence, ne change pas grand chose si l'on conserve la même démarche. En fin de compte le terme dernier, l'Idée, l'Esprit absolu, le communisme ou l'humanité réalisée ou adéquate, ne paraissentse produire que parce qu'ils sont déjàprincipe. La partie est gagnée d'avance, l'histoire est une vaste plaisanterie d'assez mauvais goût.

Toute démarche téléologique conséquente sanctifie le réel, celle de *La Banquise* ne l'est pas : la marche de l'humanité n'apparaît ici que dans le négatif (l'humanité qui souterrainement se manifeste dans chaque insurrection). Si le terme d'humain doit avoir un sens, il ne peut désigner que l'ensemble des rapports que les individus définissent entre-eux, or ce sont ces rapport qui deviennent indépendants et prennent la forme, pour des individus déterminés, de leur propre communauté qui les affronte comme quelque chose d'étranger. Elle ne les affronte pas comme l'« aliénation » affronterait « les hommes » mais en ce qu'ils ne sont que *les hommes de cette communauté* indépendante, tout aussi limités eux-mêmes que leur communauté est indépendante. C'est chaque fois la période historique suivante qui considère cette limitation comme contingente, démarquant de cette sorte un objet, une sorte de noyau, qui sera l'« humain ». En conséquence, si l'on veut voir dans l'histoire, l'humanité se réalisant, son « irrépressible tendance à la communauté », il faut continuer à suivre Hegel et suivre l'humanité se réalisant au travers de l'État, la morale, la religion, l'art, l'esprit positif des peuples historiques. Et non au travers de la révolte, de la poursuite de fins particulières qui sont le négatif par lequel chaque fois l'Esprit parvient à un stade supérieur en détruisant le stade antérieur : les fameuses « ruses de la Raison ». La téléologie ne peut-être que sanctification de l'ordre du monde et la révolte contre cet ordre qu'une ruse de la Raison elle-même (ou de n'importe quel principe téléologique) afin de parvenir à un stade supérieur. Dans la *Critique de la philosophie du droit* de Hegel (1843), Marx se sort de cette difficulté par le fameux passage : « Il faut former une classe avec des chaînes radicales, une classe de la société bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, une classe qui soit la dissolution de toutes les classes, une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles et ne revendique pas de droit particulier, parce qu'on ne lui a pas fait de tort particulier, mais un tort en soi, une sphère qui ne puisse plus s'en rapporter à un titre historique, mais simplement au titre humain, [...]. (Costes, t. 1, p. 105). Dans ses propres fins particulières le prolétariat réalise les fins de l'humanité. En fait c'est une réponse qui demeure bien hégélienne, ce n'est pas pour rien que le texte s'achève sur « le prolétariat réalisant la philosophie » même si ce n'est que dans sa suppression (c'est le moins qu'il puisse faire).

La téléologie s'achève dans la recherche d'un sujet dont la substance soit adéquate aux fins ultimes de l'humanité ou de l'histoire : le prolétariat ou l'État libre. Mais alors la révolution, le dépassement de

l'ordre du monde existant, réalise la nature d'un des éléments, d'un des termes de cet ordre. Nous retrouvons le schéma du dépassement comme retour en soi du sujet, qui récupère ce que le développement historique de sa réalisation lui avait opposé comme étranger à lui-même : l'objectivité, ses propres forces sociales, les moyens de production, etc. Le dépassement n'est pas production de nouveau, dépassement des contradictions de l'ancien, mais reprise, retour, ce qui est conforme à tout le processus téléologique. Dans *la Banquise*, il n'y a pas de révolution, il y a adéquation au principe originel de l'histoire, au travers de l'activité d'un sujet dont la détermination particulière est conforme ou se confond avec l'universalité. Mais ce sujet, humanité ou Esprit, étant déjà donné dans les déterminations antérieures qui n'existaient que par lui, le dépassement n'est qu'une réconciliation entre lui et différentes déterminations de sa réalisation. L'humanité, l'Esprit, se réconcilient avec leur histoire, leur objectivation, leur détermination.

La révolution communiste est la suppression de tout ce qui peut exister en dehors des individus, c'est : l'immédiateté sociale de l'individu, l'individu comme communauté, la suppression de toute séparation. Si on appelle cela l'humanité réalisée par rapport à une tendance, c'est que déjà, même contrariée et n'apparaissant que dans la révolte, l'insurrection, cette humanité existe dans les individus de la société antérieure, mais alors la communauté qui se dresse face à eux ne peut qu'être elle aussi germe d'humanité, tendance. La seule difficulté réside dans leur séparation, qui n'est alors que contingente, qu'accidentelle par rapport aux substances qu'elle sépare. C'est donc *grosso modo* les éléments antérieurs que l'on réaménage dans un ordre différent et ce malgré toutes les déclamations critiques. Et c'est bien ce qui est fait : le prolétariat est lui-même contradictoire, ce que le mouvement capitaliste impose est viscéralement insupportable : classe-a-classiste ; marchandise-humanité.

C'est, à la suite des *Thèses sur Feuerbach*, dans l'*Idéologie allemande*, que Marx fait table rase de toute cette démarche. « L'histoire n'est pas autre chose que la succession des différentes générations dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives qui lui sont transmis par toutes les générations précédentes; de ce fait chaque génération continue donc d'une part le mode d'activité qui lui est transmis, mais dans des circonstances radicalement transformées, et d'autre part, elle modifie les anciennes circonstances en se livrant à une activité radicalement différente. Ces faits on arrive à les dénaturer par la spéculation en faisant de l'histoire récente le but de l'histoire antérieure ; c'est ainsi par exemple qu'on a prêté à la découverte de l'Amérique cette fin : aider la Révolution française à éclater ; de la sorte on fixe à l'histoire ses buts particuliers et on en fait une personne à côté d'autres personnes (à savoir Conscience de soi, Critique, Unique, etc.) tandis que ce que l'on désigne par les termes de "Détermination", "But", "Germe", "Idée" de l'histoire passée n'est rien d'autre qu'une abstraction de l'histoire antérieure, une abstraction de l'influence active que l'histoire antérieure exerce sur l'histoire récente » (Éd. sociales, p. 66). C'est à partir d'une telle analyse que l'on peut dire que la « nécessité de l'aliénation » ne se comprend qu'à partir de ce qu'est le prolétariat ou que c'est toujours sur la base du cycle de luttes présent que l'on peut considérer que les cycles antérieurs avaient comme contenu le communisme tel que le cycle présent le produit. « Cette somme de forces de production, de capitaux, de formes de relations sociales, que chaque individu et chaque génération trouvent comme données existantes, est la base concrète de ce que les philosophes se sont représenté comme "substance" et "essence" de l'homme, de ce qu'ils ont porté aux nues » (p. 70).

« Pratiquement, les communistes traitent donc les conditions crées par la production et le commerce avant eux comme des facteurs inorganiques, mais ils ne s'imaginent pas pour autant que le plan ou la raison d'être des générations antérieures ont été de leur fournir des matériaux, et ils ne croient pas davantage que ces conditions aient été inorganiques aux yeux de ceux qui les créaient » (*ibid.*, p. 97). « Si l'on considère, du point de vue philosophique, le développement des individus dans les conditions d'existence commune des ordres et des classes qui se succèdent historiquement et dans les représentations générales qui leur sont imposées de ce fait, on peut, il est vrai, s'imaginer facilement que le Genre ou l'Homme se sont développés dans ces individus ou qu'ils ont développé l'homme ; vision imaginaire qui donne de rudes camouflets à l'histoire. On peut alors comprendre ces différents ordres et différentes classes

comme des spécifications de l'expression générale, comme des subdivisions du genre, comme des phases de développement de l'Homme » (*ibid.*, p. 93). Et enfin « Les individus qui ne sont plus subordonnés à la division du travail, les philosophes se les sont représentés, comme idéal, sous le terme d'"Homme", et ils ont compris tout le processus que nous venons de développer comme étant le développement de l'"Homme", si bien qu'à chaque stade de l'histoire passée on a substituél'"Homme" aux individus existants et on l'a présenté comme la force motrice de l'histoire. Tout le processus fut donc compris comme processus d'autoaliénation de l'"Homme", et ceci provient essentiellement du fait que l'individu moyen de la période postérieure a toujours été substitué à celui la période antérieure et la conscience ultérieure, prêtée aux individus antérieurs » (p. 104). On a là l'explication génétique du concept d'homme et la forme générale de la critique de toutes ces utilisations.

Il est évident que cette critique de la téléologie ne signifie pas que, une fois abolie la condition prolétarienne, l'on passe à une étape différente sans lien aucun avec la précédente, sinon la fin de l'exploitation. Le lien avec le stade précédent est constitué par la signification historique du capital qui n'est en aucune façon somme de germes mais un certain stade de la contradiction entre capital et prolétariat, un contenu et une structuration de la contradiction entre le prolétariat et le capital, c'est-à-dire du cours de l'exploitation, qui se résout dans la capacité que trouve le prolétariat dans la contradiction avec le capital à produire le communisme (cf.le dernier chapitre de ce livre). Sinon, le prolétariat en tant que classe révolutionnaire n'est finalement qu'une représentation de l'humain aliéné s'aliénant afin d'abolir l'aliénation ; ce qu'il a en face de lui, l'autre terme de ce que l'on ne peut plus appeler une contradiction, le capital, accède à la même substantification philosophique, il semble être le nom, le résumé, de toutes les formes d'exploitation « depuis des siècles ». Si le capital se développe sur des formes plus anciennes (propriété, marchandise, valeur, et même capital commercial ou capital de prêt), ces formes plus anciennes, il les trouve déjà existantes à l'époque de sa formation et de sa naissance. Il les trouve comme présupposées, mais non comme des présupposés qu'il aurait lui–même posés et toutes ces formes, il les brise pour se les soumettre afin de devenir son propre procès d'autoprésupposition. Le procès de formation du capital est bien en relation avec ce qui le précède mais il n'est pas dansce qui le précède, « son procès de formation est le procès de dissolution, le produit de la décomposition du mode de production social qui le précède » (*Théories sur la plus-value*, Éd. sociales, t. 3, p. 475).

Si le cours historique de l'aliénation, le « détour par les sociétés de classes » comme dit *la Banquise*, était le cours de l'histoire humaine, de « l'humanité qui n'a pas trouvé d'autres voies *pour s'unifier* », on aurait là une humanité qui fait un détour par l'aliénation « pour s'unifier». Mais pour aboutir à la situation si désirée de la « communauté humaine », cette humanité qui s'aliène pour s'unifier ne peut pas être qu'aliénation. Si l'humanité représente toujours cette petite part qui excède toutes les sociétés aliénées, que sont alors ces sociétés aliénées en tant que productions humaines et, qui plus est, production de ce détour nécessaire ? Une fois que l'on s'est enfermé dans les apories de l'aliénation et de l'Homme, on ne peut que succomber à une illusion d'optique : ce sujet, ce principe, c'est l'Homme imaginé de la société communiste par rapport auquel toutes les limitations antérieures apparaissent comme contingentes absolument. On substitue l'individu de la société communiste à celui des formes sociales antérieures, il devient évident que pour cet individu toutes les limites antérieures ne peuvent être que contingentes, ce qui *a contrario* transforme cet individu en noyau substantiel transhistorique et permet de dégager le noyau libre de l'humain ayant dû, pour se retrouver adéquat à lui-même, accomplir tous ces avatars.

« Tant que la contradiction n'est pas apparue, les conditions, dans lesquelles les individus entrent en relation entre eux sont des conditions inhérentes à leur individualité, elles ne sont nullement extérieures et seules, elle permettent à ces individus déterminés et existant dans des conditions déterminées de produire leur vie matérielle et tout ce qui en découle *ce sont donc des conditions de leur manifestation actives de soi et elles sont produites par cette manifestation de soi*. En conséquence, tant que la contradiction n'est pas encore intervenue, les conditions déterminées, dans lesquelles les individus produisent *correspondent donc à leur limitation effective, à leur existence bornée*, dont le caractère limité ne se révèle

qu'avec l'apparition de la contradiction et existe de ce fait pour la génération postérieure. Alors cette condition apparaît comme une entrave accidentelle, alors on attribue à l'époque antérieure la conscience qu'elle était une entrave. Ces différentes conditions qui apparaissent d'abord comme conditions de la manifestation de soi, et plus tard comme entraves de celle-ci, forment dans toute l'évolution historique une suite cohérente de modes d'échange » (l'*Idéologie allemande*, Éd. sociales, p. 98). La contradiction « qui apparaît » dont parle Marx dans l'*Idéologie allemande* est celle entre les forces productives et les modes d'échange (les forces productives définies comme activité des individus, pp. 97-98).

Est-ce à dire qu'il n'y a pas, à l'intérieur de la forme historique se reproduisant, de contradictions ? Bien évidemment non. Du fait de la division du travail (division sociale qui est répartition des moyens de production, division entre travail matériel et intellectuel, formes d'appropriation du produit), ces individus limités voient se dresser face à eux de façon indépendante d'eux-mêmes, du fait même de leur division, leur communauté, tout aussi limitée qu'ils le sont eux-mêmes. Que cela apparaisse comme aliénation par rapport à l'humain, c'est là toujours la vision que porte l'époque ultérieure sur celles qui l'ont précédée. Il ne s'agit en fait que d'individus déterminés engagés dans des formes historiquement déterminées de production de la vie : leur aliénation est la propre manifestation d'eux-mêmes, même dans leur aliénation les individus ne partent jamais que d'eux-mêmes. Leur propre limitation et la communauté tout aussi limitée qui se dresse face à eux (union de la classe dominante), est « leur manifestation active de soi », leur autoaliénation (pour continuer à être compris des philosophes comme dit Marx au début de l'*Idéologie allemande*).

Il semblerait qu'à ce niveau, dans son schéma historique, Marx établisse un double niveau de contradiction : un niveau interne à chaque stade historique, mais ne le remettant pas en cause comme totalité se reproduisant (tout au plus révélant ses limites), et un niveau de contradictions « transitionnelles » (c'est moi qui les baptise ainsi) entre les stades historiques. Il faut attendre les célèbres passages sur le travail social, et le capital comme contradiction en procès, dans les *Fondements*, pour que soit réalisée la synthèse de ces deux niveaux. Dans le *Manifeste de 1848*, les contradictions entre classes, moteur de l'histoire, demeurent elles mêmes mues par les forces productives.

Outre la construction téléologique, dans de nombreuses remarques sur l'état actuel de la « misère de notre vie », la *Guerre sociale* ou *la Banquise* produisent l'Homme par un argument de fait semblant, dans sa massivité empirique, ne souffrir aucun contradiction : la morosité, le malaise affectif, passionnel etc. Ce serait là la preuve que les individus sont autre chose que leur aliénation. Il semble cependant que la séparation entre les individus, séparation qui est leur propre détermination, et leur séparation conséquente d'avec leur communauté, est bien suffisante pour produire « quelques malheureux ». On pourrait objecter que c'est là la manifestation active d'eux-mêmes et qu'il n'y a donc aucune raison pour qu'ils en souffrent. On oublierait alors de prendre au pied de la lettre que cette manifestation active de soi pose en elle-même la séparation de ces individus d'avec la communauté qui est la leur. C'est l'individu limité, aliéné lui-même, qui « souffre » de sa séparation d'avec sa communauté, l'aliénation n'est pas une substance de cet individu mais le rapport aux autres et à la communauté même si elle est tout aussi limitée que lui-même. En outre, il existe de grandes périodes dépressives, elles correspondent à ces phases de transition dont parle Marx, où ce qui était manifestation de soi (être rentier, paysan, ouvrier à temps plein de la sidérurgie lorraine, etc.), se mue en une détermination contingente. On ne s'étendra pas sur la Vienne de M. Freud. Cette façon de poser le « malaise existentiel » comme preuve ontologique de l'« humanité » peut alimenter les conversations nocturnes, mais n'est pas vraiment sérieuse.

C'est donc sur ce point de la téléologie que vient échouer la cohérence de *la Banquise* qui, après avoir construit sa théorie de la révolution sur l'homme et sur l'« irrépressible tendance à la communauté » inscrite dans sa nature, se refuse à accomplir ouvertement le pas absolument nécessaire avec de telles prémices, celui de la construction abstraite de l'histoire. Ce pas, c'est celui qui consiste à *expliquer pourquoi* il y a eu de l'histoire, et pourquoi *il fallait* que cette histoire soit celle de l'aliénation pour que finalement *se réalise*, dans toutes ses potentialités, cet être générique, ou cet homme, ou cette tendance

humaine, qui président à l'origine même de l'histoire. Ce n'est qu'en développant cette problématique que peut s'achever la construction, sur la base de l'effondrement du programmatisme, du concept d'autonégation du prolétariat. Ce fut le travail des revues *Théorie communiste* dans son numéro 1, 1977, (avant de rompre dès le numéro 2, véritable texte fondateur de cette revue, avec toute la problématique « humaine ») et *Crise communiste* numéro 1, 1977, (issue de la revue *Négation*, cette revue ne connut qu'un seul numéro). Auparavant, il nous faut passer par la revue *Négation* qui pose bien la question de la définition du prolétariat comme négateur du travail sur l'ensemble de son cycle historique, mais alors échoue à le définir positivement comme sujet producteur du communisme. Nous laisserons de côté la revue *Guerre de classes* qui, se faisant un devoir de traduire dans un langage encore plus abscons ce qui dans *Théorie communiste* numéro 1 et *Crise communiste* n'était déjà pas exprimé simplement, a poussé ces positions jusqu'au ridicule, y révélant peut-être, sans le vouloir, une part de leur vérité. Actuellement, cet achèvement abstrait de la révolution comme autonégation du prolétariat est le contenu du livre de Bruno Astarian, le *Travail et son dépassement* (Senonevero).

Négation : de l'abolition du travail à la recherche du sujet de la révolution

Dès 1972, dans son premier numéro, la revue *Négation* avait quasiment fait le tour de cette problématique de l'humanisme théorique. En arrivant au point où le prolétariat se niant était l'homme retrouvé, *Négation* posait la nécessité de concevoir la révolution et le communisme comme résultant de toute l'histoire de l'aliénation conçue à partir de son « principe dynamique » : le « travail ». « Les sommets de la Préhistoire sont atteints lorsque le capital domine réellement et totalement le travail et la société, en tendant à détruire le milieu naturel de l'homme. Alors, le mouvement, inhérent aux rapports sociaux des hommes, semble disparaître, seul apparaît le caractère fixe des choses. Mais le mouvement vit et se développe sous la marchandise-capital : tout acte productif est un mouvement social et le mode de production capitaliste est un antagonisme en actes, le développement d'une contradiction. Et au moment où le mouvement disparaît spectaculairement, il vit, anonymement, invisible aux yeux de ce qui lui est extérieur. Il se développe en négateur de la fixation des choses et du capital, jusqu'à redevenir généralement visible parce qu'envahissant les coins jusqu'à maintenant aveuglés. Par lui et dans lui, tout se remet lentement en mouvement. Le point de rupture avec le capital est le point où le caractère mouvant de l'*homme retrouvé* [souligné par nous] domine le caractère fixe des choses ; avec la fin du travail, c'est la fin de la Préhistoire humaine » (*op. cit.*, p. 35). C'est de façon explicite que le premier numéro de *Négation* situe la révolution et le communisme sur l'ensemble d'un arc historique défini comme étant celui du travail : « Le travail, cet échange organique entre l'"homme-individu" et la nature, est, en fait, détruit par le mode de production capitaliste lui-même qui en fait, peu à peu, en le socialisant, une unique fonction productrice de profit, et, par là même, d'aliénation pour l'ensemble de l'humanité et de la nature. Le prolétariat doit détruire cette fonction en se niant. Ainsi, il réalise, dans un sens humainement social, la destruction du travail humain individuel ; il libère l'humanité et la nature en les réconciliant, et fonde l'activité sociale productrice qu'on peut définir comme l'échange organique entre l'homme social et la nature » (*ibid.*, p. 34).

Mais pourquoi le prolétariat doit-il être le sujet de cette réalisation ? Sous peine de faire du capital le véritable principe de la révolution, et par là de ne fonder que négativement le communisme comme *ce qui doit être* à partir du capital, mais que le capital ne peut accomplir, il fallait faire du prolétariat l'aboutissement et la réalisation de cette histoire du travail. C'est parce qu'en théoriciens conséquents les rédacteurs de *Négation* ne se contentent pas de considérer l'humanité comme une sorte de principe, de tendance, subsistant malgré tout dans les affres de l'aliénation, mais parce qu'ils considèrent réellement l'aliénation comme le procès historique nécessaire de l'humanité, qu'ils posent la nécessité de la téléologie

dans le concept d'autonégation du prolétariat. En fondant sa critique révolutionnaire du capital sur une « critique du travail » et non sur une critique de l'exploitation, *Négation* peut faire de la « critique du travail » la critique d'un rapport social, de l'exploitation, jusqu'au point de la révolution ; là il lui faut, de par ses prémices, la « critique du travail », laisser tomber le prolétariat qui « par définition » ne peut conduire au-delà du travail. à ce point, le prolétariat doit devenir l'humanité, mais pour que le prolétariat devienne l'humanité, il fallait qu'en lui, bien que de façon contradictoire, ce soit l'humanité qui se réalise.

Négation a posé comme une contradiction indépassable, comme une pure et simple antinomie, la lutte du prolétariat contre le capital au sein du mode de production capitaliste et la révolution comme autonégation du prolétariat. La première ne peut être que programmatique et ne peut produire la seconde comme son dépassement. « Prendre le parti du prolétariat c'est évidemment l'opposé de prendre le parti de sa négation. Ceci montre bien, déjà, que seul le prolétariat se formant en classe par et sur les bases de sa généralisation à l'ensemble des hommes, peut prendre le parti de se nier » (*ibid.*, p. 9). La négation du prolétariat est donc le produit de sa généralisation à l'ensemble des hommes. Qu'est-ce à dire sinon qu'il se nie parce qu'il n'est déjà plus une classe ? C'est ce procès de généralisation qui pour *Négation* donne toute son importance aux luttes dans le domaine *extra-travail*. Ces luttes sont à la fois déterminées par le rapport du prolétariat au capital dans le cadre de l'exploitation (chômage, exclusion, colonisation de la vie quotidienne par la marchandise), mais préfigurent également, de par le domaine où elles s'exercent, cette communauté d'intérêts qui se situe au-delà du travail et qui est le principe de constitution de cette « classe » qui, n'en étant plus vraiment une, pourra être à même de se nier. « Aujourd'hui, ils [les prolétaires en dehors du procès de production, *nda*] sont le produit même de ce développement [du mode de production capitaliste, *nda*]arrivant à son terme, dans les pays industrialisés. Ils constituent désormais des marchandises sans avenir, ne pouvant plus ou ne voulant plus s'exercer dans le procès de production capitaliste. Ils sont, en quelque sorte, l'avancée extrême du système dont, historiquement, ils ont fait le tour, en redevenant marchandise même plus potentielle. [...] Lorsque ces communautés de prolétaires non-travailleurs ou travailleurs intermittents, se révoltent contre l'ordre du capital, elles manifestent un potentiel destructif qui remet en cause toute la rationalité du système. [...] Par le pillage, elles critiquent cette existence qui n'a d'au-delà que dans la communauté humaine débarrassée du capital. Telles ont été aux États-Unis dans les années soixante-cinq, les révoltes noires dont le potentiel communiste s'est puissamment manifesté. [...] Ainsi, en détruisant les bases matérielles du travail et de son idéologie, en créant des communautés d'intérêts situées au-delà du travail, et donc potentiellement du capital, celui-ci crée son contraire et les bases mêmes de sa négation : le produit et son idéologie ne sont rien si la possibilité et la conscience du travail productif se dissolvent largement. Ces mouvements de luttes sont inorganisables politiquement, de l'extérieur, par leur caractère purement destructeur, négation potentielle de l'ordre capitaliste. Car ce qui est contenu dans le refus du travail – ou l'impossibilité de s'exercer – c'est la conscience historique du prolétariat, qui naît et se développe à partir de la dissolution de l'idéologie du travail et de l'idéologie politique. La conscience historique s'est libérée de son usurpation idéologique : le refus du travail s'accompagne du refus de la politique. Cette conscience révolutionnaire apparaît dans ces luttes sous sa forme immédiate de conscience destructrice du produit, de tous les produits du système. Elle ne peut se réaliser au sein même de ces luttes et de leur terrain : l'espace-temps extra-productif ; elle doit pénétrer les lieux de production où se produit et se reproduit l'existence pauvrement marchande de ces communautés » (*ibid.*, pp. 18-19). *Négation* a beau ensuite affirmer que la réalisation de la destruction des rapports de production capitalistes repose, en dernier lieu, et fondamentalement, sur la négation du prolétariat dans le procès de production et l'espace où il s'exerce (l'usine), cela signifie alors que, dans ce procès, le prolétariat se met au niveau de ces luttes extra-travail. Ce faisant, ce « prolétariat fondamental » confère à ces luttes, par la transformation qui est en son pouvoir de la production et de ses modalités (destruction du cadre de l'entreprise), la possibilité de devenir effective, positive, comme production de l'humanité socialisée, il les sort de leurs limites parce que ce « prolétariat fondamental » porte l'abolition du travail. La possibilité de l'abolition pratique du travail rejoint la thèse des communautés qui sont déjà au-delà du travail. En fait, le prolétaire dans lequel le développement de la production capitaliste a nié la conscience du travailleur peut prendre le parti de se nier lui-même.

Négation soulève des problèmes théoriques qui par la suite échapperont totalement à la *Guerre sociale* et à la *Banquise*, sans parler des textes de la mouvance d'échanges (y compris celui de Rachleff). *Négation* cherche à montrer comment c'est dans ce qu'est historiquement le prolétariat que chemine la capacité d'abolir le travail ; le prolétariat ne masque pas l'humanité, il *devient* lui-même la capacité d'abolir le travail. Mais c'est là également toute la limite de *Négation*. Non seulement se trouve ainsi fondée la nécessité d'une construction téléologique de l'« histoire du travail », mais surtout, et corrélativement, *la contradiction entre le prolétariat et le capital n'est pas en elle-même*. Elle est comme étant *animée* par les contradictions du mode de production capitaliste en tant qu'histoire du travail. Durant la phase de domination formelle du travail sous le capital, « il y a dichotomie entre la spécificité du mode de production capitaliste : le travail salarié, et la similitude du procès de production capitaliste avec les précédents ; le procès de travail y est, sinon dominant, du moins très important, et a pour base l'homme. Consécutivement, le prolétaire dans le procès de production a le double carac-tère – disons à égalité – de producteur de valeur d'usage (ouvrier) et de producteur de valeur d'échange (prolétaire). D'où également dichotomie au sein même du prolétaire :

– En tant que marchandise potentielle – dépossédé – il est pleinement prolétaire.

– En tant que marchandise circulant et s'échangeant – salarié – il est pleinement prolétaire.

– En tant que marchandise spécifique fonctionant dans le procès de production, il est à la fois prolétaire et ouvrier, et d'abord ouvrier » (*ibid.*, p. 6).

Il s'ensuit qu'au niveau du procès de production, c'est la conscience de producteur de richesses sociales qui domine la conscience de producteur de plus-value.

Avec la domination réelle du capital, « le procès de travail (humain) est absorbé par le procès de valorisation, en ce sens que le procès de production est toujours plus social et scientifique, et que le travail (humain) ne subsiste essentiellement qu'en tant que valorisateur du capital, c'est-à-dire producteur de plus-value. Autrement dit, le surtravail domine toujours plus le travail nécessaire, et celui-ci est toujours plus assumé par la machinerie et la technologie se substituant à l'homme qui ne demeure essentiellement dans ce procès qu'en tant que surtravailleur. [...] Les travailleurs soumis à des cadences toujours plus rapides ressentent le caractère humainement asocial d'une telle organisation. à travers celle-ci, c'est le capital qu'ils ressentent : le travail abstrait producteur de valeur d'échange apparaît et se concrétise en quelque sorte, pour eux, dans l'organisation même du travail ; c'est un aspect de l'unification de l'être prolétaire dont la pleine existence de surtravailleur dans le procès de production rejoint la pleine existence de dépossédé en tant que travailleur salarié » (*ibid.*, p. 14). Il s'ensuit que « pour les travailleurs dans l'usine, la conscience de transformation de leur situation ne peut être que destructive, négatrice de l'organisation du travail ; elle ne peut être, de ce fait, que destructrice des rapports de production, puisque ces rapports apparaissent directement dans l'organisation du travail » (*ibid.*, p. 15).

Dans cette construction historique, le prolétariat trouve en lui-même la capacité de faire la révolution et de produire le communisme, mais seulement parce qu'il est parvenu au point où il personnifie la caducité du travail, où il est finalement l'exécuteur de la sentence que le mode de production capitaliste a prononcée contre lui-même. *Négation* a remplacé la contradiction entre le prolétariat et le capital par une histoire contradictoire du travail dans le capital. Ce qui conduit parfois à d'étranges affirmations comme celle relative au travail nécessaire assumé par la machinerie tandis que le surtravail le serait par l'homme. *Négation*, pour construire son histoire du travail, assimile le travail nécessaire au travail concret et le travail abstrait au surtravail. Tant est si bien que la destruction du travail passe par « la transformation des moyens de production en processus pleinement automatique ». Cependant, durant toute l'histoire du mode de production capitaliste, les deux procès (contradiction d'un rapport social ; histoire contradictoire du travail) peuvent paraître se recouvrir parfaitement mais, lorsque l'on parvient à la « fin » de cette histoire, la négation du travail effectuée par le capital, et personnifiée dans l'être réunifié du prolétariat, ne nous donne que la fin du travail et non la production du communisme. C'est toute la

problématique de l'effondrement du programmatisme cherchant son dépassement dans la critique et le refus du travail que l'on retrouve ici.

De façon générale, l'impasse de cette problématique réside dans le fait que l'on part de ce qui est reconnu comme déjà un rapport social, le travail, pour construire la suite historique des rapports sociaux. Pour sortir de ce cercle vicieux, on est alors contraint de conférer au « rapport social » qu'est le travail un contenu hybride de rapport social qui n'en n'est pas vraiment un : rapport social fondé sur une nécessité naturelle. Le travail évolue alors sans cesse entre histoire sociale et histoire naturelle, entre rapport social et rapport à la nature. On a beau dire que le rapport à la nature est un rapport social, on est toujours contraint de le considérer comme un rapport social d'un type particulier dans la mesure où c'est sur lui, sur ses caractéristiques et ses contradictions, que l'on construit par la suite les rapports sociaux historiques déterminés. Fondamen-talement, les théories de la révolution comme crise et abolition du travail ne peuvent considérer l'histoire et la dynamique des rapports sociaux contradictoires de classes que comme des « formes » du travail. Avec la subsomption réelle du travail sous le capital, qui dans cette problématique marque l'achèvement du cycle historique du travail, s'achève par là même la dynamique de ces contradictions sociales. La « fin du travail » n'a plus alors de support social pour assurer son dépassement, d'où, à ce moment-là, la nécessité pour le prolétariat en tant que classe du mode de production capitaliste de céder la place à une « classe » déjà « universelle » comme sujet révolutionnaire. Le prolétariat ne s'abolit pas parce qu'il fait la révolution et abolit le capital, il ferait la révolution parce qu'en fait *il s'est déjà aboli dans cette classe universelle*. C'est parce que le travail a été posé comme une notion antérieure aux rapports sociaux historiques, une sorte de méta-rapport social, qu'aucun rapport social historique ne peut, une fois la négation du travail survenue, contenir la dynamique produisant son dépassement. Les théories de la société comme dynamique du travail s'enferment elles-mêmes dans cette impasse.

C'est là que bute *Négation* dans ce numéro 1, et les numéros suivants ne feront que décliner ce thème au travers des analyses critiques de l'autogestion (Lip), de l'avortement ou de l'école : le travail est en crise, le travail est potentiellement mort dans le prolétariat. Ceci sans jamais parvenir à produire positivement le communisme à partir de la crise du travail, parce que c'est impossible. Sur la base de l'histoire comme dynamique du travail, le prolétariat ne nous mène qu'à la fin du travail. Le problème pour *Négation* sera toujours, à partir de là, de construire positivement le mouvement de production du communisme. C'est à la résolution de ce problème que se consacrèrent les revues *Crise communiste* dans son unique numéro et *Théorie communiste* dans son numéro 1, avant d'abandonner l'ensemble de cette problématique et après l'avoir critiquée comme forme du programmatisme.

Théorie communiste numéro 1 et *Crise communiste*: le prolétariat comme preuve de la nécessité de l'aliénation

Le communisme est abolition du travail, non pas parce qu'il est le résultat et le dépassement d'une contradiction située dans le travail ou tout simplement le dépassement du travail, mais parce qu'il est l'abolition des classes, l'abolition de la séparation entre l'activité humaine en ce qu'elle est activité individuelle et en ce qu'elle est activité sociale. Le travail est le « résultat » de cette séparation, qui est simplement un fait historique, et dont le « travail » n'est pas la cause. On ne peut parvenir à cette conception non-métaphysique de l'histoire qu'en rompant avec toute problématique prenant *la critique du travail* comme point de départ de la critique du capital et du cycle historique de l'aliénation. Faute d'accomplir ce pas, corollaire d'une rupture totale avec toute problématique programmatique de la révolution et du communisme, les revues que nous allons analyser se sont enfermées dans une

construction métaphysique de l'histoire à partir d'une essence contradictoire du prolétariat destinée à fonder simultanément la nécessité de la négation du travail et, dans celle-ci, la production de l'homme comme essence de la communauté. La production du communisme comme « critique du travail » soit abandonne toute théorie des classes, comme on le verra par la suite, soit doit fonder cette production dans la nature du prolétariat, nature qui doit être à la fois porteuse de sa négation et affirmation, dans cette négation, de la communauté humaine. Dans son point de départ, le travail comme activité humaine essentiellement aliénée, toute théorie du communisme sur la base de la critique et de l'abolition du travail se heurte à ce dilemme : conserver l'histoire comme l'autoproduction de l'homme tout en affirmant le caractère essentiellement aliéné de son activité. Ce sont encore les questions auxquelles se heurte la lutte des chômeurs et précaires lorsqu'elle se comprend et se définit comme « critique du travail ».

Dans toute théorie programmatique de la révolution, ce n'est pas la *situation* occupée par le prolétariat dans le rapport social capitaliste qui le définit comme porteur du communisme, mais sa nature, une essence révolutionnaire. Il est révolutionnaire *par ce qu'il est en lui-même*, face au capital. C'est une qualité du prolétariat qui le fait être en contradiction avec le capital et l'on ne pose donc pas cette contradiction comme étant le rapport social capitaliste lui-même et la possibilité de son dépassement de par la situation spécifique du prolétariat dans ce rapport. Mais alors que dans le programmatisme classique de la social-démocratie, de la iiieInternationale et des Gauches (bien que là l'affirmation de la classe devienne très problématique), cette qualité n'est qu'un pôle du rapport, le travail qui s'affirme ; construire une essence révolutionnaire du prolétariat débouchant sur la négation du travail et du prolétariat lui-même nécessite de conférer à cette essence, comme contenu, la totalité du rapport. Le prolétariat doit être le travail et son contraire. Ce fut la démarche de *Théorie communiste* numéro 1 et de *Crise communiste*. La contradiction des rapports sociaux devient une essence du prolétariat qui l'amène à se nier. Cette contradiction qui est posée comme l'essence du prolétariat, c'est l'autoprésupposition du travail comme capital, c'est-à-dire l'autocontradiction du travail. Le travail est la notion charnière du système.

Les moments de l'échange entre le travail et le capital sont décrits comme échange entre le travail mort et le travail vivant. Dans cette analyse, soit le capital disparaît dans sa spécificité, il n'est plus qu'un moment du mouvement du travail, soit il n'est réduit qu'à être travail objectivé, c'est-à-dire à nouveau du travail sous une forme particulière. Cette vision a pour conséquence nécessaire de considérer le capital, en soi et pour soi, comme simple chose puisque le seul rapport qui existe est le fait du travail qui s'est présupposé ; si finalement le capital est posé comme un rapport, c'est seulement parce qu'il est le travail qui s'est présupposé, c'est-à-dire qui a créé dans le capital ses propres conditions de renouvellement et qui ne trouve que lui-même face à lui. Si d'un certain point de vue cela est exact, il ne faut pas pour autant oublier que c'est le capital lui-même qui est ce procès de transposition du travail, qui se définit comme ce rapport. C'est le capital qui se présuppose et non le travail. C'est là la base de la méthode qui consiste à réduire le rapport social à l'essence de l'un de ses pôles, le prolétariat, *sa négation* devenant une forme d'*affirmation* de cette essence contradictoire. Ce qui est en jeu ici c'est évidemment la situation révolutionnaire du prolétariat : si l'on réduit les deux pôles du rapport (travail et capital) au mouvement interne de l'un de ses pôles (le travail) défini comme procès contradictoire (l'autoprésupposition du travail comme capital), il sera alors aisé ensuite de faire de ce rapport l'essence d'une classe. Ainsi, la base de la résolution de la contradiction ne se trouvera pas dans ce qu'est le prolétariat par le rapport social qui le définit, mais dans un pôle de ce rapport, dans ce qu'est essentiellement le prolétariat. On aura conservé une essence révolutionnaire du prolétariat, forme générale du programmatisme, mais au lieu que celle-ci nous donne l'affirmation de la classe, elle nous donnera maintenant sa négation. C'est un véritable tour de prestidigitation théorique.

Ce tour de force repose bien sur la notion charnière du travail et de son aliénation conçue comme lui étant inhérente. Disons tout de suite que s'il n'y a pas de travail non-aliéné, l'aliénation n'est pas pour autant inhérente au travail conçu comme rapport individu-société-nature en général et dont les déterminations de ce rapport seraient le principe des sociétés de classes. *Théorie communiste* numéro 1 part des « antinomies du travail aliéné » : « Dans le travail aliéné se trouve d'une part confirmé que le travail

est appropriation du monde, activité par laquelle l'homme se produit et se reproduit comme être social, et d'autre part que l'activité est passivité, que l'homme n'est rien et le produit tout, que la seule vie est celle de l'objet. Le travail aliéné ne peut s'expliquer lui-même, c'est-à-dire ne peut expliquer ni que le travail soit l'essence de la richesse, ni que le produit soit un être indépendant et libre. Chaque terme de sa contradiction rejette catégoriquement l'autre et ne peut s'expliquer que par l'autre. Le travail aliéné est confirmé par la réalité mais il n'est pas le sujet de cette réalité sinon cette réalité n'existerait pas » (*op. cit.*, partie I, p. 3). De la considération du travail comme essentiellement aliéné, il découle que l'on ne peut le reconnaître comme le sujet de la réalité car cette reconnaissance est immédiatement sa négation, en effet le travail aliéné pose ses objets et les rapports sociaux qui l'affrontent, comme différents de lui et étant précisément ce sujet. Ainsi posées les antinomies du travail aliéné sont réellement « insurmontables » (nous mettons des guillemets car l'abstraction de l'homme comme « être générique » se présente comme la solution, comme pour d'autres textes l'« activité humaine » en général, mais alors commencent la métaphysique et la téléologie). En fait ce n'est pas à l'intérieur du raisonnement lui-même que se trouve l'erreur, mais dans le point de départ. Au lieu de considérer une relation sociale, le texte part des deux côtés réifiés de cette relation : le travail aliéné d'un côté, les produits et les rapports sociaux de l'autre. Si le travail est travail aliéné, c'est parce qu'il a produit, c'est parce qu'il est une activité, le texte prend le résultat comme point de départ et donc l'aliénation comme une essence inhérente au travail devenu une hypostase. Le point de départ c'est la forme fétichisée, c'est-à-dire que la relation sociale qu'est l'aliénation devient l'essence d'un pôle de cette relation. Une fois l'aliénation placée comme essence même de l'activité, comment cette activité est activité, est autoproduction et reproduction, devient incompréhensible. On doit faire appel à une abstraction supérieure engendrant la réalité mais qui ne se confond pas avec elle.

Partant d'une relation sociale que l'on a réduit à l'essence de l'un de ses pôles, on ne peut plus trouver dans la relation elle-même son explication, il faut alors dépasser celle-ci, abstraire *le sujet réel*. Que ce soit d'une façon plus ou moins théoriquement sophistiquée, c'est toujours à cela qu'aboutissent les théories prenant le travail essentiellement aliéné comme point de départ de la critique des rapports de production capitalistes, comme en ont encore témoigné les productions consécutives à la lutte des chômeurs et précaires que nous avons analysées. L'Homme, l'Individu, l'Activité humaine, pointent toujours leur vilain nez. à partir du moment où le fétichisme est pris au mot, est pris pour la réalité, la suite ne peut être que l'abstraction de ce fétichisme. Ce n'est que dans l'abstraction que peut se situer le « véritable sujet » puisque la réalité et le fétichisme sont confondus, l'immédiateté est alors produite comme une détermination de ce véritable sujet abstrait. En effet l'aliénation étant posée comme essence du travail et du travailleur, « en demeurer au niveau de la détermination c'est être incapable de saisir la détermination elle-même » (*ibid.*). En fait, dans toute sa trivialité, la question que l'on se propose de résoudre est la suivante : comment un homme qui n'est rien (n'être rien lui est inhérent) peut-il cependant se produire lui-même comme ce rien ? C'est, tout en considérant que l'essence de l'homme consiste en ses rapports sociaux, continuer à considérer l'essence de l'homme comme une qualité inhérente. C'est le rapport réduit à une qualité de ses sujets ; quand ce rapport est l'aliénation, c'est-à-dire la domination de soi par ses propres produits, et que l'on en fait une qualité inhérente aux individus pris dans ces rapports, il devient impossible de comprendre comment ces individus peuvent faire quoi que ce soit.

« Ce sont les antinomies mêmes du travail aliéné qui nous poussent à abstraire de celui-ci le sujet réel de son propre mouvement, de sa propre contradiction. En effet, si le travail ne se confond pas avec l'homme, comme le confirme l'aliénation, c'est que l'homme ne se confond pas avec le travailleur, ou plutôt que le concept même de travailleur aliéné implique d'en abstraire l'homme comme être générique, comme être se produisant lui-même » (*ibid.*). à partir de là tout s'enchaîne : la métaphysique et la téléologie. Dès l'instant où l'on a posé de manière programmatique (parce que l'on est parti de la critique du travail), l'autonégation du prolétariat, on tombe dans une contradiction qui n'est surmontable que par le recours à l'abstraction, car on ne peut plus expliquer comment l'homme peut parvenir à se produire lui-même si son activité est par essence aliénée, et l'on ne peut pas posséder à la « fin » du procès historique de l'aliénation un sujet qui soit simultanément défini dans celle-ci et produisant son dépassement.

Il faut alors définir un moment – théorique – qui soit celui expliquant que l'homme se produit : ce moment c'est la recherche d'un sujet qui ne soit pas objet, même de lui-même. Ce sujet c'est l'homme comme être générique. Mais les circonstances mêmes dans lesquelles *Théorie communiste* en arrive à définir ainsi l'homme (la confusion entre le fétichisme et la réalité ; un rapport social devenu essence inhérente aux individus et à leur activité) obligent à faire de cet être générique non pas la réalité elle-même, mais simplement la *possibilité* de cette réalité. L'être générique est l'abstraction propre au fétichisme, l'abstraction du fétichisme. Cette abstraction va permettre de « dynamiser » le fétichisme, c'est-à-dire permettre à l'homme de se produire lui-même, tout en conservant l'aliénation comme essence inhérente au travail. La négation du travail se construit alors une réalité sur mesure.

La montée du fétichisme vers son abstraction « ne pose pas de problèmes », c'est la redescente qui est beaucoup plus périlleuse, comme dans tous les systèmes spéculatifs. Le fétichisme étant devenu l'essence de la réalité, cela ravale naturellement l'activité générique de l'homme au rang d'une abstraction, ou à quelque chose qui subsisterait à côté ou de façon souterraine. Cette activité n'est pas la réalité elle-même mais sa possibilité, puisque la réalité c'est le travail aliéné. La mise en mouvement du fétichisme, cette dynamisation, c'est le raccommodage contradictoire qui consiste à considérer simultanément l'aliénation comme essence et comme rapport. « Il n'y a travail aliéné que parce que l'aliénation est autoaliénation » (*op. cit.*). Il est juste de dire que l'aliénation est autoaliénation, que l'aliénation est un rapport de l'homme à lui-même, autoproduction de l'homme ; ce qui est faux, c'est de séparer le travailleur de l'homme comme être générique et de considérer qu'il y a autoaliénation parce que l'homme est un être générique distingué de l'homme concret, du travailleur, ne serait-ce que comme la possibilité abstraite de son existence. L'abstraction demeure séparée de la détermination et c'est obligatoire, car l'aliénation étant inhérente au travail ou au travailleur (puisque c'est à partir de là que l'on va construire la division de la société en classes et la contradiction des rapports sociaux historiques), ce ne peut être celui-ci en tant que tel qui est le sujet de l'activité générique. « C'est cette vie générique qui est une activité libre, universelle et consciente, et non l'activité du serf ou de l'ouvrier » (*op. cit.*). Mais alors le problème qui se pose est : comment se fait-il que l'homme concret (le serf, l'ouvrier) s'aliène lui-même ? C'est-à-dire quelle est la relation entre l'abstraction et la détermination ? D'une part, le « déroulement réel » et la « vie générique » sont deux choses différentes, mais d'autre part l'abstraction théorique n'a d'autre existence que ce procès réel. *Théorie communiste* emploie l'activité générique comme abstraction théorique à deux niveaux différents : d'abord comme des formes *a priori* de l'activité humaine (universalité, liberté, conscience), ensuite au niveau du contenu de ces formes. Ainsi, en tant que formes *a priori*, elle est la « présupposition générale de toute l'histoire humaine », mais de par leur définition même ces formes n'existent que par leur contenu déterminé d'où le fait que cette présupposition générale est « toujours un produit particulier ». Ainsi, on a conservé le fétichisme inhérent de départ à propos du travail et du travailleur, mais on peut maintenant dire que ce travailleur intrinsèquement aliéné est son propre produit. Il faut sans cesse sauver l'activité générique comme abstraction du fait que sa propre détermination comme abstraction implique qu'elle soit déterminée. Sinon, dans la détermination, l'aliénation étant une essence inhérente elle demeurerait également inhérente à l'activité générique et on serait revenu au point de départ.

Comme toute téléologie, *Théorie communiste* doit constamment tenir un double langage : celui du cours historique déterminé et celui du développement du concept. L'homme est toujours son existence sociale ; partir d'un sujet dont les qualités expliquent l'existence sociale, ou ne peuvent exister que « déterminées », ce n'est pas partir de l'homme comme être générique, c'est partir d'un démiurge qui n'existe pas. On ne part de l'homme, et on ne considère l'homme comme réellement un être générique, qu'en partant de la société. Il n'y a pas les formes *a priori* des qualités humaines et leur réalisation ou leurs déterminations, c'est là du raccommodage d'abstraction et d'histoire. C'est partir réellement de l'homme, ou plutôt des hommes, que de partir d'une période sociale donnée. On ne peut remonter par abstraction d'une période sociale au sujet de celle-ci, c'est-à-dire que l'on ne peut pas remonter de la société à l'homme sans faire de celui-ci une abstraction creuse, et faire de cette abstraction le point de départ d'une histoire initiatique qui aurait comme principe de le produire, cette fois concrètement adéquat à son abstraction.

Toute téléologie s'enferme dans toutes sortes de méandres théoriques en affirmant, ce qui est vrai, que l'homme se produit lui-même, et en essayant, simultanément, de définir ce sujet dans *un état d'avant cette production*. La « critique du travail » est contrainte d'être une téléologie de par son concept originel de travail qui ne tire sa « légitimité » que de sa « capacité » à expliquer *pourquoi* il y a eu une histoire.

Les rapports sociaux historiques connus sont des rapports contradictoires entre classes : la classe des travailleurs s'oppose à celle des propriétaires des moyens de travail et de leur travail, classe qui représente leur communauté indépendante d'eux. La téléologie de la critique du travail nous expliquera cela comme une contradiction interne du travail : le non-travail, nous disent *Théorie communiste* et *Crise communiste*, n'est qu'une « détermination interne du travail ». Il est nécessaire dans ce type de problématique de poser une contradiction du travail avant d'aborder le développement historique comme étant l'autoprésupposition du travail, le travail contenant potentiellement tout le développement historique advenu qui est son autoprésupposition. Les idéologies de la critique du travail qui ne le font pas ne sont pas des idéologies conséquentes. *Théorie communiste* ne présente pas une idéologie conséquente car elle ne fournit pas de contradiction du travail différente de la simple abstraction du cours réel des rapports sociaux (inconséquence qui fut son salut), contrairement à *Crise communiste*.

Que l'on soit avec *Crise communiste* ou, comme on le verra plus loin, avec l'*Internationale situationniste*, chaque fois que l'on cherche, à partir du travail, à poser la nécessité de l'aliénation, on est renvoyé à poser la nature comme ce qui est antérieur à tout rapport social, comme l'antihumain en soi. On pose un rapport à la nature préalable au rapport social, donnant à celui-ci la configuration de l'aliénation. Cela, même si ensuite on définit cette aliénation comme sociale par la réintégration du rapport à la nature dans un rapport entre des hommes. Que cette idéologie atteigne chez *Crise communiste* un haut degré de sophistication, n'empêche que c'est elle qu'on retrouve toujours sous une forme plus ou moins triviale et simpliste dans toute idéologie du travail (cf.les hommes malheureusement non télépathes de *la Banquise*).

« On sait que la spécificité humaine de la "nature intérieure" consiste à se prendre elle-même pour objet ; c'est en cela que l'homme est sujet. La transformation de la nature intérieure de l'homme dans le procès historique se fait donc comme un procès de subjectivation de l'homme ; l'histoire naturelle humaine est indissociablement procès de socialisation et d'individualisation. [...] Mais l'humanité ne saurait transformer ainsi sa propre nature sans contradiction, alors qu'elle a pour objet de son activité et de sa passivité, une nature extérieure non humanisée, l'humanité ne saurait se prendre elle-même directement pour objet que librement et consciemment, humainement. La transformation de sa propre nature intérieure par l'humanité aliénée, au cours de son procès d'autocréation, est donc contradictoire en ce qu'elle est indirecte et déterminée par la transformation de la nature extérieure. La raison même qui rend le travail nécessaire comme procès historique de l'activité générique implique en effet, on l'a déjà noté, qu'il soit activité générique contradictoire, activité générique produisant des effets contraires à la généricité au sein de l'activité générique. Cette contradiction interne au travail en tant qu'activité générique consiste en ce que d'une part, il est production, reproduction et transformation de la nature, c'est-à-dire qu'il traite les objets du travail comme des genres à s'approprier. En cela, il est bien activité générique : dans le travail l'homme dépasse le niveau d'un simple rapport naturel actif-passif. Mais, d'autre part, le rapport de l'homme à son objet dans le travail reste un rapport d'objectivité en soi, ce qui est contraire à la généricité de son sujet. [...] Alors que la généricité de l'homme signifie que l'homme-sujet se prend lui-même pour objet, et est pris en retour pour objet par son objet (l'autre homme), dans le travail, ce n'est que la nature extérieure qui est prise comme objet ; or celle-ci, même posée comme genre à s'approprier, n'est qu'objectivité en soi si elle n'est pas englobée dans le rapport de l'homme à lui-même et/ou à l'autre homme. Ne se posant pas lui-même pour objet, le travailleur a des objets qui ne sont pas adéquats à sa nature de sujet ; il se contredit donc lui-même comme sujet. [...] Cette contradiction interne du travailleur implique qu'il manifeste cependant sa subjectivité humaine. Ne pouvant en effet se confondre avec le rapport objectif qu'il noue comme travailleur, ce qui nierait réellement son être générique, il s'en détache, c'est-à-dire qu'il s'aliène l'objet de ce rapport, en tant que nature extérieure objective-en-soi, et qu'il s'aliène sa nature intérieure, c'est-à-dire lui-même en tant qu'être naturel actif "supérieur" dans ce rapport

» (*Crise communiste*, pp. 22-24). On a là réunies toutes les tares de la critique de l'aliénation comme critique du travail, ce que l'on retrouvera sous une forme passablement simplifiée dans le livre de Bruno Astarian. Le point de départ c'est la nature considérée abstraitement, c'est-à-dire en dehors de tout rapport social : *elle est quelque chose à humaniser*. Ce n'est qu'une fois cette humanisation effectuée qu'elle pourra être intégrée non contradictoirement à l'humanité. En face, l'homme n'est sujet qu'en se prenant lui-même comme objet mais, pour parvenir à ce nirvana, il doit surmonter l'obstacle représenté par la « nature extérieure ». Notre sujet doit donc momentanément se perdre dans la transformation de la nature extérieure (le vilain objet) pour parvenir à se retrouver. On peut tourner les choses comme l'on veut, le fondement de l'aliénation se retrouvera toujours dans la nature (au sens propre et au sens familier de l'expression). La nature existe bel et bien en dehors de tout rapport social mais, en tant que telle, elle ne s'oppose pas à l'activité humaine. Là où ça se complique c'est quand une telle salade idéologique se doit de conserver l'homme comme être générique, comme ce beau sujet qui ne fait que semblant de se salir les mains en prenant pour objet des objets extérieurs à lui, puisqu'en fait c'est toujours lui-même qu'il prend pour objet. Le travailleur demeurera donc un sujet, mais comme il ne prend pour objet que la « nature extérieure », il se contredit comme sujet. Pour retrouver le rapport social comme résultat de l'action sur la nature extérieure, il faudra donc que le travailleur aliène son produit au patron. Merci patron qui, en me débarrassant de ma production, me permet de rester un être générique. Sans toi, je me serais confondu avec mes produits et je n'aurais été qu'un singe. Nous verrons plus loin comment Bruno Astarian nous raconte cette scène charmante comme le mythe fondateur de l'humanité.

À partir de telles prémices, l'histoire va pouvoir commencer et, de mode de production en mode de production, nous allons voir la *nature s'humaniser* (il est toujours surprenant de voir des idéologies « super radicales » reprendre tous les poncifs des idéologies humanistes – au sens historique – puis bourgeoises du progrès), jusqu'à ce qu'enfin arrive le prolétariat. « On se souvient que la généricité contradictoire du travail réside dans le fait que d'une part il est production, transformation des objets et appropriation des genres (et non prédation sur la nature), et donc activité sociale et socialisatrice, mais que d'autre part il ne se manifeste justement que comme production d'objets, transformation de la nature extérieure prise comme objectivité en soi. Ces deux termes se trouvent poussés à leur summum dans le travail salarié. Nous avons vu que c'est en échangeant sa force de travail contre le capital que le travailleur, dans le travail autoprésupposé, nie son irreproductibilité en devenant travailleur salarié. Il nie alors sa non-naturalité en niant sa non-humanité : il retrouve le rapport social qui permet son activité reproductrice propre, le travail, en le mettant en rapport avec les conditions objectives de celui-ci. Or, dans ce mouvement même où le travailleur retrouve sa naturalité, la généricité de son activité se manifeste à son degré extrême, en ce que ce rapport du travailleur aux conditions objectives du travail, comme aux moyens de subsistance que lui procure son activité, n'est lui-même aucunement naturel [ce qui, pour *Crise communiste* était encore le cas pour le serf ou l'esclave ; il y a confusion entre l'unité purement sociale de ces travailleurs avec certaines de leurs conditions de reproduction et une unité naturelle – ce qui n'est même pas le cas de la "communauté primitive" où l'appartenance à la communauté est la médiation – *nda*]mais entièrement social, entièrement adéquat au travail autoprésupposé » (*ibid.*, p. 77). Avec le capital et le travail salarié, le travail autoprésupposé *devient adéquat à la généricité du travail*. « Le rapport à la nature extérieure est entièrement socialisé » (*ibid.*,p. 76) : fin de la téléologie. Ainsi s'achève la grande aventure dont toutes les caractéristiques de l'achèvement étaient données dans les prémices. « Mais sur cette base, nous retrouvons ce que nous disions du travail dans la première partie, à savoir que le procès d'humanisation de la nature est présupposé par le procès de déshumanisation-dénaturalisation du travailleur, parce que le procès de l'activité générique contradictoire consiste en l'autoprésupposition de l'humanité par le biais contradictoire de la présupposition de la nature par l'humanité ; et non pas en la présupposition directe, positive, de l'humanité par elle-même, incluant la présupposition de la nature par l'humanité (communauté humaine). Les deux aspects sont inséparables, et la réalisation du travail autoprésupposé comme adéquat à la généricité du travail doit donc être aussi, indissolublement, sa réalisation comme adéquat à la nature du travail comme activité générique contradictoire ».

Tout devient tellement adéquat que l'on a du mal à comprendre, dans la mesure où « la nature est

devenue sociale », pourquoi le capitalisme n'est pas le communisme. *Crise communiste* en est amené à se poser réellement la question. « Le rapport à la nature extérieure est totalement présupposé » par le rapport social du capital, mais ce rapport n'est lui-même qu'un rapport d'objectivité en soi. Ce qui sépare le capitalisme du communisme, c'est le fétichisme. On a beau considérer que le fétichisme n'est pas un à-côté de l'analyse et de la réalité du capital, mais tout d'abord il ne se réduit pas au fétichisme de la marchandise, ce qui lui confère une réalité autre que d'être un simple rapport entre objets prenant la place du rapport des individus entre eux, ensuite il a beau être intrinsèque au capital, il n'en n'est que le fétichisme, il ne supprime pas le capital comme rapport que des hommes et non des objets définissent entre eux. Les rapports sociaux *prennent la forme* de rapports des choses entre elles (se présentent comme), *ils ne deviennent pas* des rapports des choses entre elles, comme l'affirme *Crise communiste* (p. 80).

De la même façon que parvenu au terme de la téléologie, il devient dur de distinguer le capitalisme du communisme, il devient impossible pour la même raison difficile de considérer le prolétariat comme classe révolutionnaire tel qu'il est spécifiquement défini dans le mode de production capitaliste. La « classe » qui fait la révolution c'est l'« humanité » réalisée (contradictoirement, bien sûr) dans le prolétariat. Tout est ici un théâtre d'ombres. *Crise communiste* est la production théorique la plus conséquente sur la base de la compréhension de l'histoire et de la révolution à partir du concept de travail. Ce concept implique l'opposition abstraite entre l'« homme » et la « nature ». *Crise communiste* va au fond des choses et ne se contente pas comme *la Banquise*, la *Guerre sociale* ou les « petits textes » qui ont, sur le sujet, accompagné la lutte des chômeurs et précaires, de quelques phrases bien tournées. « Au début de notre analyse, nous sommes partis de l'opposition abstraite entre la généricité dans son concept et la non-généricité comme état naturel, pour comprendre la nécessité du travail et celle de son aliénation. Cette opposition est abstraite, car aucun de ses deux termes n'est en tant que tel un moment du mouvement historique réel, mais procède de l'analyse théoriques des contradictions les plus manifestes dans l'activité de l'ouvrier salarié » (*ibid.*, p. 108). Ensuite tout le processus historique est le procès d'adéquation de la « nature extérieure » à la « généricité humaine ». Enfin, « au terme du procès d'autoprésupposition du travail », apparaît la « classe du travail autoprésupposé », en elle se trouve réalisée de façon contradictoire la « subjectivité fondamentale ». Dans cette classe, l'« humanité n'a pas de présupposition extérieure à elle-même : le travail autoprésupposé a achevé de socialiser la nature » (*ibid.*, p. 109). C'est la réalisation *adéquate* du concept de travail.

Mais voilà, tout cela est réalisé d'une façon qui oppose dans le prolétariat l'« objectivité en soi sociale » et la « pure subjectivité », c'est-à-dire, en termes banals, que le travailleur est séparé de ses conditions de travail et de reproduction. De cela il découle que, dans une période de crise, au moment où l'échange salarial se fait difficile, comme il faut bien vivre, le prolétariat, alias le « sujet fondamental », devra se réapproprier ses conditions de reproduction. En langage téléologique : devra nier sa « pure subjectivité » en niant l'« objectivité en soi sociale ». Premièrement, on n'est pas sorti du programmatisme : le prolétariat se réapproprie ses conditions d'existence. Deuxièmement, on donne l'impression d'être sorti du programmatisme, en ce que le prolétariat n'est ici qu'un figurant qui va diparaître : « au travers de cette réalisation [la concentration de tout le cycle historique de l'aliénation, *nda*], nous sommes ramenés à notre point de départ [cqfd, *nda*], dans la mesure où nous trouvons dans le prolétariat l'existence humaine… » (*ibid.*, p. 110). Si le prolétariat fait la révolution, c'est que : « la production par l'humanité (contradictoire) de son propre négatif apparaît alors pour ce qu'elle est : le moment nécessaire à la résolution de sa contradition. Alors, la possibilité et la nécessité du dépassement se confondent dans l'apparition comme telle, de l'essence du prolétariat… » (*ibid.*, p. 113). Le prolétariat ne fait pas la révolution, il ne produit pas le communisme, il n'est qu'un zombi au travers duquel l'humanité se réconcilie avec la nature. La crise est le véritable point nodal chez *Crise communiste*, comme chez Bruno Astarian (voir plus loin), non seulement comme dans toute théorie du communisme, mais spécifiquement parce qu'elle est la transmutation du sujet-prolétariat en sujet-humanité. Le rapport contradictoire immédiat entre le prolétariat et ses propres forces sociales autonomisées comme capital comme crise de leur implication réciproque, de contradiction entre le prolétariat et le capital, va se dissoudre en

contradiction interne du prolétariat. Le prolétariat apparaît de plus en plus comme un pur sujet vide d'un côté, tandis que de l'autre, le capital apparaîtra comme pure chose, mais comme tout cela c'est la contradiction interne du prolétariat, le pur sujet sera en contradiction avec le pur objet à l'intérieur du prolétariat. Il ne restera plus à celui-ci qu'à dépouiller, en lui-même, le pur objet de son objectivité et le pur sujet de sa subjectivité, ce qui n'est en définitive que le rêve programatique : l'économie de la période de transition. Le prolétariat réintègre en lui ses objets, mais comme il n'existe que dans cette séparation et que, de toute façon, tout cela c'est sa contradiction interne, il se nie au même moment. Quand l'un et l'autre, le « pur sujet » et l'« objectivité en soi », ne pourront plus se reproduire dans leur contradiction, l'heure sera venue pour tous de voir la contradiction abstraite de l'humanité dans le rôle du prolétariat (ou vice-versa), brisant le septième sceau.

Théorie communiste numéro 1 n'a pas la même conséquence dans sa démarche que *Crise communiste*. Le texte ne sombre pas dans le délire parce qu'il ne produit pas de contradiction du travail différente de la contradiction des rapports sociaux spécifiques de chaque époque. Il ne produit pas une contradiction qui se réaliserait dans la contradiction des rapports sociaux. Cela n'empêche que ces contradictions réelles des rapports sociaux sont ramenées à une contradiction interne du travail. Contradiction interne posée avant d'aborder son mouvement historique d'autoprésupposition. *Théorie communiste* ne fournit en fait aucune explication extérieure au cours historique. La contradiction interne du travail c'est la contradiction des rapports sociaux, la contradiction des rapports sociaux, c'est la contradiction interne du travail. C'est absolument tautologique, mais ça permet d'aborder le concret pour lui-même. *Théorie communiste* définit le travail comme une médiation (entre les hommes, entre les hommes et leur forces sociales) : « le travail n'est l'activité par laquelle l'homme se rapporte à lui-même qu'en devenant l'activité de la puissance sociale que le travail pose en face de lui » (*op. cit.*, partie 1, p. 29) ; « Le rapport du travail à lui-même implique donc le non-travail, et par là que l'activité générique, c'est-à-dire le mouvement dans lequel l'homme se rapporte à lui-même, soit cette contradiction du travail » (*ibid.*) ; « Le travail ne peut être le rapport de l'homme à l'homme qu'en étant le rapport du travail au non-travail qui est une détermination interne du travail » (*ibid.*) ; « En résumé, la contradiction du travail, c'est-à-dire le fait que le travail est l'activité par laquelle l'homme ne se rapporte à lui-même que dans le mouvement où l'homme comme travailleur se rapporte au non-travailleur, n'est qu'un développement du travail comme médiation » (*ibid.*, p. 31). Pourquoi *Théorie communiste* fait-elle du travail comme médiation une contradiction dutravail ? La question n'intéresserait que quelques chartistes si dans la réponse ne se trouvaient pas toutes les limites de la « critique du travail » sur laquelle se fonde actuellement aussi bien l'abandon de toute théorie du communisme comme théorie de la lutte des classes, que la problématique de la « révolution » comme alternative, ou la revendication du communisme à titre humain. C'est-à-dire si n'apparaissait pas que *la critique du travail est la bouée de sauvetage théorique quand est devenu manifeste que la révolution ne peut plus être affirmation du prolétariat*. Elle n'est pas le dépassement de cette situation révolue, mais son exact inverse, son reflet, son négatif.

Tout d'abord, une contradiction interne du travail permet d'avoir d'un côté le travail *essentiellement* aliéné et de l'autre l'homme comme se produisant lui-même.

En tant que manifestation de l'évidence de la caducité de la révolution comme affirmation du prolétariat, la « critique du travail » hypostasie le rapport d'exploitation dans le concept de travail qui, devenant en tant que tel essentiellement aliéné, est le garant de la fin du programmatisme. En tant que simple envers du programmatisme, le travail essentiellement aliéné a pour corollaire l'homme comme être générique devenu le sujet abstrait de l'histoire et le véritable sujet de la révolution au terme d'un processus historique d'adéquation. Cela ne pourra aboutir qu'à l'abandon du prolétariat comme classe révolutionnaire et productrice du communisme. En fait toute l'histoire est un long processus positif de formation, d'adéquation et de réalisation de cet homme comme être générique, en cela on demeure dans une problématique programmatique, on n'a fait que changer de sujet : du prolétaire à l'humanité. Mais en partant de l'homme comme être générique, définition inhérente à chaque individu particulier, on n'arrive qu'à dire que l'homme se rapporte à lui-même dans son rapport à l'autre. Nous n'avons alors affaire qu'à

des individus égaux, or manifestement le cours de l'histoire nous met en présence de rapport « inégaux ». C'est ici qu'intervient l'hypostase du travail, cette activité comme rapport entre les hommes et rapport à la nature qui est devenue une notion figée concentrant en elle le rapport et se présentant comme sa raison d'être et sa dynamique.

C'est grâce au travail (aliéné dans son essence et non activité dans un rapport d'aliénation puisqu'on n'a pas encore de rapport d'aliénation mais seulement l'homme comme être générique) défini comme médiation que les hommes vont pouvoir se rapporter à eux-mêmes tout en produisant leur rapport comme étranger. Pour que la chose n'apparaisse pas comme aberrante, la critique du travail introduit toujours à ce moment-là *la nature* et le procès historique d'adéquation. Ceci de façon toujours un peu honteuse car la nature doit intervenir comme l'absolument inhumain, sinon le travail essentiellement aliéné comme principe des sociétés de classes ne peut fonctionner, ne peut être une « origine » ; mais un absolument inhumain n'existant que socialisé, sinon le travail ne peut être conçu comme autoproduction de l'homme. C'est donc grâce au travail que va apparaître le non-travail et que la figure de départ de la généricité comme rapport entre des individus « égaux » se métamorphose en une inégalité. Le rapport à soi du travailleur devient rapport au non-travailleur. Au départ la critique du travail pose comme radicalement séparés l'homme et le travail, il lui faut ensuite les réunir. On a d'une part l'aliénation dans ses antinomies et son obscurité, son inexplicabilité par elle-même, d'autre part la vie générique, l'autoproduction de l'homme, ses rapports. La notion de travail c'est la médiation non entre les hommes mais entre ces deux entités, elle est ce qui les fait coexister. Le travail permet de poser l'aliénation comme ne s'expliquant pas par elle-même, comme requérant son explication dans une abstraction, et simultanément le procès de l'aliénation comme le procès réel d'autoproduction de l'homme. Le travail essentiellement aliéné devient la catégorie permettant le va-et-vient entre une aliénation obscure en elle-même et les catégories a priori de la généricité. Sa critique est la pierre angulaire d'un rejet absolu (non-dialectique) de la société existante effectué par un sujet abstrait à la fois englué dans cette société, mais n'étant pas défini, déterminé, par elle.

La « critique du travail » ne peut considérer les rapports réels entre les hommes comme leur vie générique, car elle a posé l'aliénation comme l'essence inhérente à leur activité et à leur individualité. Par son objet qui consiste à reconstruire les rapports sociaux à partir de leur propre hypostase dans laquelle l'aliénation est devenue une essence, la « critique du travail » ne peut que confondre réel et fétichisme. Ne pouvant d'autre part poser l'homme immédiatement comme société, sans contredire ses prémices, il lui faut une médiation entre ces hommes isolés, c'est-à-dire une activité qui les relie, alors qu'il n'y a d'activité qu'en société. Ni l'activité, ni la société n'expliquent l'autre. On ne peut ni poser l'activité comme ce qui relie les hommes, c'est-à-dire expliquant qu'il y a société (car l'activité est présupposée par la société), ni inversement poser une société préalable et s'activant. Pourtant la « critique du travail » est contrainte de poser le principe de l'aliénation, donc des sociétés de classes, dans l'activité comme une raison préalable de ces sociétés, d'où le recours rapide, « honteux » et vite gommé, à la Nature.

Ensuite, la « critique du travail » est cette bouée de sauvetage dont nous parlions, en ce qu'elle permet de poser simultanément l'autonégation du prolétariat, et celle-ci comme affirmation, réalisation véritable de son essence. Là aussi on admet l'évidence de la caducité du programmatisme, mais par la critique du travail on en conserve la problématique.

Pour être essentiellement aliéné, le travail doit être dans son essence déjà lui-même et son contraire (et leur unité). Bien sûr le mode de production capitaliste se présenterait comme l'apothéose de cette situation et deviendrait la cause finale de toute l'histoire antérieure. La « critique du travail » construit le rapport social capitaliste à partir d'un de ses pôles : le travail. La relation entre la classe, le prolétariat, et le rapport social capitaliste est inversée. On ne produit pas le prolétariat comme classe en partant du rapport social qui le définit, c'est-à-dire du rapport social capitaliste et plus directement de l'exploitation, mais on produit le rapport social capitaliste en partant de l'un de ses pôles. La critique et le refus du travail sont alors beaucoup plus que des aspects, ou même le contenu, de la lutte de classe du prolétariat, ils sont en

eux-mêmes l'*évanouissement du rapport social capitaliste* puisque le travail est tout (lui-même et encore lui-même dans ce qui l'affronte). L'échange entre le travail et le capital n'est plus conçu que comme l'échange entre le travail vivant et le travail objectivé. Le glissement qui consiste à baptiser l'échange entre travail et capital échange entre travail vivant et travail objectivé, n'est pas anodin : la réduction sémantique du rapport social à l'un de ses pôles permet de l'y réduire réellement. C'est la continuation de la théorie du caractère essentiellement aliéné du travail donné comme caractéristique interne, inhérente à l'activité, qui produit des rapports sociaux de plus en plus conformes à lui-même. L'échange entre le travail et le capital se ramène à un mouvement à l'intérieur du travail, on oublie que le capital n'est pas que du travail objectivé : « On confond deux choses : si tout le capital est du travail objectivé servant de moyen à une production nouvelle, tout le travail objectivé servant de moyen à une production nouvelle n'est pas du capital. On conçoit le capital comme une chose et non comme un rapport » (Marx, *Fondements…*, Anthropos, t. 1, p. 205). Dans la « critique du travail », le capital est considéré comme une chose, le rapport c'est le travail, finalement c'est lui le mode de production.

Le capital est un rapport de production, le réduire au pôle moyen de production devenant capital, c'est réduire le capital au capital constant et donc détruire la notion même de capital qui n'est valeur qui s'accroît que parce qu'une partie du capital est une grandeur variable. Ce sont tous les éléments du procès de travail que s'approprie le capital. Le capital n'est pas que du travail objectivé, le travail est également un de ses modes d'existence réel (et non l'inverse). Cependant la valeur du capital variable ne pénètre pas dans le procès de production, il s'y substitue l'activité créatrice de valeur, qui elle-même n'est pas valeur. En s'emparant de tous les éléments du procès de travail et en les mettant en liaison comme procès d'autovalorisation, il apparaît que face au travail salarié, le rapport de production qu'est le capital est la subsomption du travail vivant et, par là, qu'il est l'agent de la reproduction réciproque des deux pôles. Cette reproduction réciproque, c'est la valeur en procès, le capital en mouvement, la subsomption du travail sous le capital. Si le travail objectivé dans les moyens de production apparaît comme le capital par excellence, c'est parce que leur valeur entre comme telle dans le procès de production, tandis que la valeur du capital variable n'y pénètre jamais. Il s'ensuit également que, lorsqu'il pénètre dans le procès de production, c'est la valeur incorporée dans les conditions objectives de la production qui absorbe le travail vivant. La partie de la valeur capital qui, quant à elle, passe des mains du capitaliste dans celles de l'ouvrier devient seulement instrument de la circulation simple des marchandises. Le travail, quant à lui, devient un mode d'existence du capital, cela ne signifie pas qu'il devient du capital, mais qu'il appartient au capital, qu'il est une valeur d'usage en laquelle s'est convertie une fraction de la valeur capital, valeur d'usage grâce à laquelle l'ensemble de la valeur avancée va devenir une grandeur variable. « Les moyens de production n'ont plus pour fonction que d'aspirer en eux la plus grande quantité possible de travail vivant, et le travail vivant n'est plus qu'un moyen de valoriser les valeurs existantes, autrement dit, de les capitaliser. Pour cette raison encore, les moyens de production apparaissent éminemment au travail vivant comme l'existence même du capital, et à ce stade, comme domination du travail passé et mort sur le travail présent et vivant. […] Sur la base de la production capitaliste, cette propriété du travail objectivé de se transformer en capital, c'est-à-dire de transformer les moyens de production en moyens de commander et d'exploiter le travail vivant semble être inhérente aux moyens de production en soi et pour soi (puisque sur cette base le lien est potentiel) et inséparable d'eux, cette propriété leur revenant parce qu'ils sont des objets, des valeurs d'usage. Les moyens de production apparaissent donc, en soi et pour soi, comme capital, parce que le capital – autrement dit un rapport de production déterminé dans lequel, au sein de la production, les possesseurs des moyens de production apparaissent réifiés face aux facultés vivantes de travail – apparaît comme chose » (Marx, *Sixième Chapitre*, 10/18, pp. 139-140).

Dans la critique du travail, réduire le capital au travail objectivé c'est réduire l'aliénation à l'objectivation, ce que confirmera l'opposition entre le travail comme dénuement pour lui-même et comme source universelle de la richesse. « Le travail est objectif mais il crée l'objectivité comme son non-être à lui, ou comme l'existence de sa non-existence, c'est-à-dire comme l'existence du capital. Le travail retourne à lui-même comme simple possibilité de création de la valeur ou de la valorisation, parce que le monde entier de la richesse réelle, ainsi que les conditions effectives de sa réalisation lui font face sous des

modes d'existences autonomes. De simple possibilité qu'elle est au sein du travail vivant, la richesse devient, grâce au procès de production, une réalité extérieure et même étrangère au travail » (Marx, *Fondements*..., Anthropos, t. 1, p. 417). La contradiction entre le prolétariat et le capital qui détermine le premier à abolir le second n'est pas simplement la séparation entre le travail et ses conditions, n'est pas simplement dans le fait que « le travail est objectif, mais il crée l'objectivité comme son non-être à lui » ; ou alors dans le fait que « la réalité du travail n'existe pas pour lui, mais pour un autre, elle n'est donc pas sa réalité à lui, mais celle d'un autre qui s'oppose à lui. Ce procès de réalisation est donc le procès de déréalisation du travail » (*ibid.*). En rester là, ce serait analyser la contradiction entre le prolétariat et le capital, en ce qui détermine le prolétariat à abolir le capital, comme étant *dans le prolétariat* une contradiction entre l'« humanité » et la « non-humanité », entre la « pauvreté absolue » et la « possibilité générale de la richesse ». On en serait resté à une critique du travail, devenu substance concentrant le rapport de classes, en lieu et place d'une critique du rapport social capitaliste dans lequel cette opposition n'est pas intrinsèque au travail (ni une contradiction interne au prolétariat) en tant que tel mais la contradiction entre des classes distinctes. En effet, cette contradiction dans les termes demeurerait inexpliquée car il manquerait ce qui dans la définition sociale du travail pose cette contradiction, mais assure aussi simultanément la médiation entre ses termes, c'est-à-dire le travail sous sa forme sociale de travail salarié, sous laquelle seule il existe (il n'y a aucune existence en dehors des existences concrètes, il n'y a pas de substance autre que les existences concrètes et historiques ; il faut être résolument spinoziste). Cette contradiction dans les termes découle de la nature même du salariat, ce que pose donc le rapport salarial entre le travail et le capital c'est d'une part cette objectivation du travail comme une réalité étrangère au travail, comme capital, et d'autre part la médiation qui les unit, ainsi que la reproduction de la séparation. La critique du travail comme opposition rigide dans le travail entre la pauvreté pour lui et la possibilité générale de la richesse fait tout simplement disparaître le rapport social qui les pose ainsi, mais qui également les unit et les reproduit. En opposant ainsi pauvreté et richesse à l'intérieur même du travail, le dépassement de cette opposition devient une affaire interne au travail. Le dépassement de cette société se confond avec le refus du travail, avec une autotransformation de la « classe des travailleurs », ouvrant ainsi la voie à toutes les perspectives et problématiques alternativistes ou humanistes : se changer soi-même pour changer la société.

En ramenant au travail les deux pôles du rapport capitaliste, on va pouvoir faire du rapport l'essence d'une classe, d'une classe qui ne pourra que se nier comme réalisation de ce qu'elle est. La résolution et le dépassement de la contradiction entre le prolétariat et le capital ne proviennent pas de la situation du prolétariat dans la contradiction, situation définie par le rapport social, mais de ce que le prolétariat est *essentiellement* et non de ce qu'il est *par le rapport social qui le définit*. Représentant de ce travail essentiellement contradictoire, ce n'est plus de par sa situation spécifique dans la contradiction qu'est l'exploitation que le prolétariat porte le dépassement du mode de production capitaliste, mais parce qu'il représente la contradiction elle-même sous la forme de la contradiction interne du travail (pauvreté-richesse ; subjectivité-objectivité ; travail vivant-travail objectivé). Le rapport social contradictoire devient l'essence de l'un de ses pôles qui par là se confond avec l'ensemble du rapport social ; l'autre pôle, le capital, ne lui est plus qu'une détermination interne, il n'a plus aucune réalité propre. En tant que « pauvreté », le prolétariat a la communauté en face de lui, et en tant que possibilité générale de la richesse, il est la vraie communauté. Cela revient à dire que dans le prolétariat, le travail est simultanément l'activité qui a la communauté face à elle et la communauté elle-même. Il s'ensuit que le prolétariat face à ses propres forces ne considère plus leur spécificité irréductible de capital et ce dernier comme le rapport social dans lequel il existe, le capital n'est plus pour lui qu'un envers de lui-même. Le capital devenu simple voile, le prolétariat n'a plus qu'à être lui-même, c'est-à-dire la richesse et la communauté, en réalisant un retour pur et simple en lui de ce qui niait ce qu'il était réellement. Le prolétariat se réalise et se nie simultanément.

Le prolétariat est une classe d'individus dont l'existence sociale, les produits, l'objectivation, sont extranéisés, sont en face d'eux comme capital ; ce n'est pas parce que ces produits, ces forces sociales sont ceux du prolétariat, que le prolétariat serait ces individus *plus* ces forces et ces produits. Le prolétariat n'est

que ces individus séparés, définis socialement par l'extranéisation de leur existence sociale s'objectivant face à eux comme capital. Pour le prolétariat, le capital a beau être son existence sociale face à lui, il n'est pas lui, il est une classe distincte. La contradiction qui unit prolétariat et capital, l'exploitation, n'est pas une contradiction interne, mais une contradiction entre deux classes distinctes, se définissant et se reproduisant réciproquement et contradictoirement. Lorsque le rapport social contradictoire est saisi comme l'essence de l'un de ses pôles, la construction du concept d'autonégation du prolétariat s'achève. L'autonégation du prolétariat se substitue à l'abolition du capital, celle-ci n'est plus qu'incluse dans l'autonégation. Dans la notion d'autonégation, le prolétariat ne se nie pas en faisant la révolution, c'est-à-dire dans sa contradiction avec le capital se résolvant dans l'immédiateté sociale de l'individu, mais il fait la révolution parce qu'il se nie, ce qui devient équivalent à l'affirmation de ce qu'il est réellement, il possède déjà potentiellement une « dimension communiste ». Cette dimension communiste, c'est la téléologie qui la lui fournit comme dimension humaine.

La contradiction interne du prolétariat (et du travail) clôt les concepts de « refus du travail » et d'« autonégation ». Elle dit pourquoi *il fallait* l'aliénation et simultanément fait de ce pourquoi la *nature révolutionnaire* du prolétariat, alors totalement investie par la téléologie. Cependant, parvenue à ce niveau, la nature révolutionnaire du prolétariat en tant que nature révolutionnaire d'une *classe particulière du mode de production capitaliste* ne tient plus qu'à un fil. Il est le *représentant* plus ou moins contradictoire de l'humanité, et pour cela même, parce qu'il n'est encore qu'un attribut de la substance, toujours englué dans l'aliénation, il est le dernier obstacle à abolir pour que la parousie s'accomplisse. Les théories de la critique du travail et de l'autonégation, si elles se closent sur la contradiction interne du prolétariat (sa nature révolutionnaire achevant la téléologie), rencontrent là leur ultime problème. Elles doivent s'effacer elles-mêmes comme théorie de classe. Nous allons voir le processus s'accomplir avec le livre de Bruno Astarian (*op. cit.*), puis avec *Socialisme ou barbarie* et *l'Internationale situationniste* (nous rappelons que notre ordre n'est pas chronologique).

Bruno Astarian : le triomphe de la téléologie

La question que Bruno Astarian cherche à résoudre est celle de la définition de la « détermination communiste du prolétariat ». D'emblée la problématique est donc celle de la recherche d'une nature révolutionnaire du prolétariat. Dire que le prolétariat fait la révolution et produit le communisme, ce n'est pas ipso facto sous-entendre une nature révolutionnaire. La notion de nature révolutionnaire renvoie à quelque chose de beaucoup plus précis que la capacité du prolétariat à faire la révolution et à produire, contre le capital, le communisme. Poser une « nature révolutionnaire » recouvre une positivité communiste, que le prolétariat posséderait en lui-même, face ou contre le capital, et par laquelle il serait en contradiction avec lui ; c'est en cela que c'est une notion qui appartient au programmatisme. Si la « nature révolutionnaire » ne renvoie qu'à une particularisation des termes d'une contradiction, peut-on encore parler de nature, terme qui définit une intériorité produisant elle-même la contradiction ? Si le prolétariat a une nature révolutionnaire et, qui plus est, une « détermination communiste » (objet de la recherche théorique d'Astarian), le communisme est le triomphe du prolétariat, même si son triomphe le fait disparaître ; comme le papillon est le triomphe de la chenille. C'est la contradiction entre le prolétariat et le capital qui porte le communisme de par le contenu spécifique de la particularisation du prolétariat dans cette contradiction.

Paradoxalement, cette détermination communiste, que ce livre cherche tant à définir positivement, ne trouve pas sa place dans la conception générale de la révolution et du communisme qui y est exposée. En effet, une des positions fondamentales d'Astarian est que : « Aucun rapport de classe ne peut évoluer de lui-même vers un tel dépassement [le communisme, *nda*] … » (Troisième partie, chapitre

VIII ; le livre n'étant pas encore paru, il nous est impossible de donner des références incluant la page). Dans l'économie de ce système de la révolution, le « rapport social de crise » (chapitre VII) vient justement établir, et combler, un hiatus entre le prolétariat comme classe et le « saut dans l'inconnu de la liberté absolue ». L'utilisation de la « nécessité humaine du communisme » ; de cette notion hybride d'« individu prolétaire » ; du « rapport social inter-individuel », cache mal un des problèmes fondamentaux du livre : quand on a le prolétariat on ne peut avoir la révolution (communisation et non communisme), quand on a la révolution, on ne peut pas avoir le prolétariat, car c'est une classe, et aucun rapport de classes ne peut évoluer vers un tel dépassement. C'est, comme on l'a déjà rencontré, l'alternative mortelle de toutes les « critiques du travail ».

« Si donc la crise se définit comme éclatement du rapport social capitaliste, il faut se demander ce que devient la socialisation des hommes dans ces crises. L'analyse fera apparaître que la réponse comporte deux éléments. D'une part, on assiste au développement d'une activité sociale propre au prolétariat, à la formation d'un rapport social qui, pour la première fois dans l'histoire n'est pas un rapport entre classes mais entre individus. D'autre part, le rapport des classes qui, dans la prospérité, se reproduisait au travers de l'exploitation du travail, prend ici une forme éclatée et directement conflictuelle, désocialisatrice et non reproductrice » (*op. cit.*, chap. VII, titre 1). Regardons attentivement ce qui se passe ici, car il se passe des choses surprenantes. Tout d'abord, la crise (nous passerons sur ce concept de crise en soi, c'est La Crise, Astarian est de toute façon toujours au-dessus de toutes les contingences) est « éclatement du rapport social capitaliste », cet éclatement n'est pas *le rapport social capitaliste en crise* mais pose la question de la définition sociale des hommes (des hommes : ce ne sont plus des capitalistes et des prolétaires). Astarian évolue dans une logique absolument binaire et exclusive. Il se forme alors un rapport social qui n'est plus un rapport social entre classes, mais qui n'est pas le communisme. Mais, ce « rapport social » qui n'est plus rapport entre des classes est l'« activité du prolétariat », c'est-à-dire d'une classe. Cela est possible grâce au « d'autre part », qui n'est pas un « d'autre part » mais seulement la possibilité du premier terme : le rapport de classe, quant à lui, a une forme désocialisatrice. Enfin, pour Astarian, « désocialisatrice » signifie que la crise du mode de production capitaliste met en mouvement des sujets qui ne sont plus ceux du mode de production capitaliste. « L'éclatement de la crise se définit comme cet instant précis où le rapport de classes est dissout par l'activité du prolétariat qui, ainsi que nous allons le voir en constitue un autre » (*ibid.*, titre 2). Nous ne pourrions qu'être d'accord, si dans cette dissolution du rapport de classes, action du prolétariat, c'était le communisme qui était produit, mais cela est trop « prolétarien », pas assez « humain » pour Astarian, et contredirait sa position originelle selon laquelle aucune classe de l'aliénation ne peut produire quelque chose dépassant l'aliénation. Il faut *préalablement* que le prolétariat meure pour que, peut-être, puisse exister le communisme. Avec Bruno Astarian, nous avons une théorie du communisme très originale, non seulement elle ne « considère pas les prolétaires comme des dieux », selon la formule de Marx, mais elle poursuit les prolétaires « réellement existants » de sa condescendance.

Dans ces conditions, la détermination communiste du prolétariat n'est qu'une façon de se rattacher à tout un passé théorique, qu'une façon de reculer devant l'ultime saut de l'abandon des classes au moment où il s'agit de produire le communisme. En effet, l'« activité de crise », notion centrale du livre, n'est pas encore communisation de la société, il faut qu'une nouvelle rupture intervienne : rupture dans la première rupture qu'est la crise. « Pour autant l'activité de crise n'est pas un germe de communisme qu'il suffirait de généraliser pour dépasser le règne de la nécessité. Ce dépassement ne suppose pas simplement que l'expropriation des expropriateurs balaie l'ensemble de la classe capitaliste. Plus exactement, une telle généralisation n'est possible que si l'activité sociale du prolétariat se transforme elle-même de façon radicale, si une rupture qualitative s'opère dans cette activité et, par une négation de l'immédiateté de la reproduction, libère le contenu potentiellement, négativement communiste de l'activité du prolétariat dans le moment négatif de la crise. On débouche alors sur le moment positif communiste » (*ibid.*, chap. VIII, titre 2). D'où vient cette nouvelle rupture qui elle seule peut engendrer le communisme, en libérant le contenu potentiellement, négativement, communiste de l'activité du prolétariat ? Elle vient, cette nouvelle rupture, d'une nécessité humaine. Le prolétariat ne peut, quant à lui, nous amener qu'à l'« activité de crise » qui, si elle se fige, pourrait être bien proche de la fameuse «

barbarie ». Dans le livre d'Astarian, la détermination communiste du prolétariat ne nous mène pas au communisme, mais à un état de décomposition sociale d'où, par une « nécessité humaine », donc plus prolétarienne, peut apparaître la révolution.

Dans cette problématique, la production du communisme ne se rattache même plus à la crise en tant que crise du capital ni à un rapport contradictoire entre des classes qui demeurent celles du capital. La crise crée d'abord un rapport social nouveau, qui lui-même ne fait que nous mener négativement au point où c'est par un acte absolument libre que l'on passe au communisme. Tout cela est sous-tendu par une conception très personnelle de ce qu'est un rapport social : les individus « *entrent* »dans des rapports sociaux. Par exemple : l'individu-prolétaire est pur sujet et, vendant sa force de travail, il entre dans le rapport social capitaliste ou rapport du travail. à la fin du mois, ce rapport s'éteint. Ce rapport social clignotant permet d'avoir constamment sous la main un sujet qui n'est pas particulièrement défini par tel ou tel rapport social. Et surtout, une fois la crise advenue, puisqu'il n'échange plus sa force de travail il n'est plus « vraiment » prolétaire. Il s'ensuit que ce « prolétaire », qui n'est plus dans le rapport social capitaliste (?), « forme un rapport social en son sein, le prolétariat apparaît, à lui seul, comme porteur de la subjectivité humaine dans sa forme fondamentale. Cet élément (réalisation de la subjectivité dans une seule classe) est de première importance pour comprendre la dimension révolutionnaire-communiste de l'activité de crise du prolétariat. Dans la crise, *il est l'humanité à lui tout seul* [souligné par nous]. Et c'est en tant que tel qu'il est porteur de la possibilité d'une révolution dont les enjeux dépassent radicalement ceux de toutes les révolutions passées » (*ibid.*, chap VII, titre 3).

Que le communisme soit le « règne de la liberté » n'implique absolument pas que sa production le soit. Ne pouvant (et ne voulant) produire le communisme à partir de la contradiction entre le prolétariat et le capital, pour meubler ces ruptures, et passer tout de même au communisme, le texte produit toute une armature philosophique sur le « sujet », l'« être générique », la « nature », la « détermination naturelle » etc. semblable à toutes celles que nous avons examinées. La nouveauté de ce livre est de franchir « sournoisement » le pas de l'abandon du prolétariat comme classe révolutionnaire et productrice du communisme. « Détermination communiste », « nature révolutionnaire du prolétariat », sont des notions qui annoncent déjà le type de contenu que l'on va leur donner, et dans la situation actuelle d'impossibilité de développement programmatique cohérent, on est confronté à l'impossibilité de les mener à terme, c'est-à-dire de leur faire produire la révolution, ce qui serait la moindre des choses pour la détermination communiste d'une classe.

Nous verrons dans le dernier chapitre de ce livre que la seule définition possible du communisme est : *ce que produit le prolétariat abolissant le capital*. Nous ne pouvons avoir aucune idée de ce qu'est le communisme, autre que celle découlant de ce qu'est le prolétariat dans sa contradiction avec le capital. La contradiction qui porte le communisme c'est le développement contradictoire du mode de production capitaliste qui, débarrassé de l'illusion nécessaire de l'autoprésupposition, est une contradiction entre deux classes, dans laquelle chacune a une position spécifique. La capacité du prolétariat à produire le communisme n'est autre que son existence immédiate comme négation des conditions existantes, sur la base de ces conditions, comme mouvement interne de ce dont il est la dissolution : le procès du capital comme accumulation. Cela ne renvoie à aucune idée de la libération de ce que le capital enserrerait comme dans un carcan.

Tout le développement du capital, en tant que pôle du rapport, sa force contre-révolutionnaire, est d'être à même de poser *en lui* la dissolution en procès de ses catégories fondamentales comme mouvement de leur propre existence, de leur propre développement. C'est par là qu'il est à même de résoudre, dans son propre développement, sa contradiction avec le prolétariat. C'est-à-dire de se restructurer dans ses crises, de résoudre comme son propre mouvement une contradiction portant le communisme, c'est là la signification historique du capital, c'est-à-dire son rapport au communisme et par là à toute l'histoire passée. Sa nature de « contradiction en procès » comprise comme contradiction de classes et non comme contradiction économique interne d'un pôle du rapport, est à la fois sa puissance et

sa nécrologie.

La capacité du prolétariat à produire le communisme est bien une abstraction, mais une abstraction produite dans le mode de production capitaliste comme procès contradictoire, donc produite comme historique. La question est alors : comment cette capacité devient effectivement, pratiquement, à un moment donné, production du communisme ? C'est là que sont nécessaires les notions de cycle de luttes et de crise. La crise du mode de production capitaliste est un élément théorique central, sans pour autant jouer le rôle démiurgique qu'elle tient chez Astarian, permettant de substituer au prolétariat le « sujet fondamental », la « subjectivité humaine », et en fin de compte, comme le dit Astarian lui-même : l'humanité. Le rapport social créé par la crise et dans lequel se déroule la communisation de la société est toujours un rapport entre le prolétariat et le capital. La révolution n'est pas le communisme, mais la communisation de la société, c'est dans ce qu'il est contre le capital, c'est-à-dire en tant que classe de ce mode de production, que le prolétariat trouve la capacité d'abolir la valeur, les classes etc., et le contenu de cette abolition ; sans que pour autant, dans le communisme, on passe son temps à abolir les classes etc. Le contenu du communisme est « donné » comme le dépassement du rapport contradictoire du prolétariat au capital.

La question de la production du communisme par le prolétariat consiste simplement à savoir quel est historiquement, dans le développement du mode de production capitaliste, le stade dont la crise s'articule comme un rapport dans lequel le prolétariat est à même de poser le capital comme les prémices, dans son abolition, d'un libre développement de l'humanité (cf.le dernier chapitre de ce livre, et *infra* le « nouveau cycle de luttes »), d'où l'importance de l'*analyse historique du capital et de ses crises*, que Bruno Astarian ne fait que survoler, n'en n'ayant pas fondamentalement besoin. Celui-ci a besoin de l'impossibilité implicite ou explicite de l'accumulation du capital, de sa reproduction, mais le rapport entre le prolétariat et le capital ne nous mène alors qu'à l'impossibilité du capital, auquel s'ajoute le problème du saut dans la liberté.

Ce qu'Astarian n'arrive pas à produire c'est la révolution, c'est-à-dire une situation déterminée par l'ancien, et produisant du nouveau, c'est l'abolition comme création, la crise comme rapport de prémices et communisation. Il demeure dans une problématique de l'exclusion des termes : soit il s'agit de classes, de rapport entre prolétariat et capital, alors il ne peut s'agir de communisation ; soit on produit le communisme, mais alors on n'agit plus en tant que classe, plus de façon déterminée par le rapport social antérieur. Malgré, ou plutôt à cause du rôle surnaturel qu'Astarian veut lui faire jouer, c'est ce qu'est une crise qu'il ne comprend pas. Soit c'est le rapport capitaliste, soit c'est la production du communisme ; que cette dernière s'effectue dans la crise du rapport social capitaliste, dans l'action du prolétariat de par sa situation dans la crise de ce rapport, est une structure logique qu'il ne peut admettre. Pour lui, la crise de l'ancien mène au bord du nouveau et c'est tout, à partir de là on fait appel à autre chose, à un autre registre théorique.

Astarian a posé, dès les premiers chapitres de son livre un tel concept d'Homme « surgissant » comme « pur sujet » qu'il ne peut admettre que le « saut dans la liberté » soit lui-même déterminé. à moins que, ne pouvant admettre que ces prolétaires qui ne savent que défendre leur travail et leur salaire soient pour la même raison la classe révolutionnaire, il ait produit ce concept d'Homme qui viendra enfin, au moment décisif, prendre leur place. L'analyse historique du mode de production capitaliste, de la restructuration actuelle, du nouveau cycle de luttes, nous permettent d'affirmer que ce saut dans la liberté, ce sont les prolétaires, tels qu'ils sont dans ce rapport avec le capital, qui sont à même de l'effectuer.

C'est de ce qu'est le prolétariat dans sa contradiction avec le capital que l'on déduit les axes de la communisation de la société : l'abolition des classes, de la valeur, de l'échange, de la propriété, de la division du travail. C'est alors la mise en place de rapports d'individus immédiatement sociaux. Traiter consciemment tout objet comme activité humaine, dissoudre l'objectivité en flux d'activités, traiter sa propre activité comme particularisation concrète de l'activité humaine etc. L'abolition n'est pas un acte négatif, la destruction est créatrice comme disait Bakounine, abolir c'est forcément produire quelque

chose de nouveau. Le communisme n'est pas centralement l'abolition du travail, il n'est ainsi défini que dans un système théorique fondé sur l'analyse du travail, c'est-à-dire du rapport entre l'homme et la nature comme point originel de la théorie communiste. Ce qui importe en réalité c'est le rapport social qui fait que l'activité humaine est travail, l'important c'est alors l'abolition de ce rapport social (la séparation d'avec la communauté), et non l'abolition du travail, terme auquel on ne peut reconnaître aucune dynamique intrinsèque, aucune valeur explicative théoriquement fondatrice. Pour Astarian, le travail, fatalité de la « détermination naturelle », « *engendre* » les rapports sociaux scindés en classes. « La contradiction des classes est l'objectivation d'une activité fondamentalement contradictoire : le travail » (*ibid.*, chap. IV, titre 1).

Le concept de travail est destiné à déduire les classes, l'aliénation, la succession des modes de production, d'une abstraction qui en dise le *pourquoi*, sans cela on ne pourrait que déduire la reproduction de l'existant, ou le communisme comme capitalisme en négatif. à partir de là, la possibilité d'une détermination positive communiste susceptible de s'exprimer dans La Crise, ne réside que dans la production théorique d'un sujet dont l'activité contradictoire produise l'aliénation, les classes..., et qui *in fine*, dans la crise du mode de production capitaliste, trouve la possibilité de dépasser, grâce à tout le développement antérieur, ce qui avait fait de son activité une activité contradictoire. Tout ce système est fondé sur un être, ou une activité, donnés d'emblée dans toute leur plénitude, et simultanément d'emblée rudimentaires, et n'étant ce qu'ils sont qu'en le devenant ; là réside la téléologie. L'homme que l'on qualifie par définition d'« être générique », n'existe dans les premiers temps historiques que comme cette chose étrange qualifiée d'« *être générique rudimentaire* ». Nous sommes renvoyés aux « origines », aux abstractions donnant tout d'emblée, mais n'existant qu'en se réalisant, aux grandes contradictions transhistoriques dont on fait ensuite le moteur de l'histoire. Nous conseillons au lecteur de méditer la phrase suivante après avoir placé au vent son moulin à prières et préparé sa planche à clous : « à l'origine du procès historique du travail, nous avions un sujet en situation d'immersion virtuelle dans la nature (virtuelle dans la mesure où la subjectivité ne se produit pas dans l'animalité, mais surgit par rupture avec celle-ci) et devant produire un rapport à la nature qui soit présupposé par son rapport à soi » (*ibid.*, chap. II, titre 2).

L'homme est un être générique, c'est peut-être une abstraction utile pour dire que l'homme s'autoproduit quel que soit le stade historique de développement, qu'il n'est pas plus rudimentaire au Paléolithique qu'au xxiesiècle ou dans le communisme ; cela sert à dire qu'il n'y a surtout aucune détermination naturelle dont il devrait se défaire même en la faisant sienne. Si l'homme a une histoire, je n'ai pas à prouver la nécessité de cette histoire par rapport à une abstraction. L'abstraction me sert à dire que cette histoire est une autoproduction et que l'homme se détermine lui-même. Il y a un « sens » à cette histoire qui n'est pas *un sens général de l'histoire*, ce sens résulte des contradictions spécifiques de chaque mode de production que dépasse le suivant. Si on parvient à la situation où le dépassement de contradictions spécifiques, celles du capitalisme, sort du règne de l'aliénation, il ne faut pas s'imaginer que toute l'histoire passée n'avait pour sens que de produire cette situation. Dans ce cas, celui de l'histoire comme développement de la contradiction du travail (ou d'une contradiction abstraite originelle quelconque), encore faudrait-il montrer que *tous* les modes de production évoluent par leur mouvement *interne* vers le capitalisme, à moins de dire qu'il y avait des hommes qui ne travaillaient pas.

Pour dégager le communisme de la succession des modes de production, sans pour autant en faire le dépassement d'une contradiction ayant fait qu'il y a eu de l'histoire jusqu'à maintenant, il faut montrer que le dépassement des contradictions spécifiques du capitalisme dépasse toute séparation de l'individu d'avec la communauté, séparation commune à tous les stades historiques antérieurs, et cela de par la nature et le contenu spécifiques de la contradiction entre le prolétariat et le capital. C'est là la signification historique du mode de production capitaliste. à la question « pourquoi cette séparation ? », on ne peut que répondre « parce que l'homme était serf, prolétaire, esclave... ». Serf, prolétaire, esclave... il ne pouvait l'être que dans une société scindée en classes. Bien sûr cela apparaît comme une vulgaire tautologie, mais cette tautologie dit simplement que l'homme est un être générique, être social, historique,

s'autodéterminant. Vouloir se sortir de cette apparente tautologie, c'est produire de façon séparée l'homme comme être générique, et l'homme comme être générique déterminé, c'est expliquer les stades de la détermination à partir des catégories indéterminées de la généricité. Si j'avais besoin d'une abstraction produisant l'aliénation pourquoi n'aurais-je pas besoin d'une autre, produisant cette première abstraction qui aboutit à l'aliénation ? On ne se sort de cette spirale infinie que grâce à l'« obstacle naturel » (Astarian ne dépasse pas ce que dit Marcuse de l'« opacité naturelle », même s'il n'en accepte pas les conséquences), et à la notion bizarre d'« être générique rudimentaire ».

Pourquoi le serf est-il serf ? l'esclave, esclave etc. ? Nous ne pouvons en dire plus que ce que nous permet de dire l'étude des modes de production. Toute autre réponse, comme dans les premiers chapitres du livre d'Astarian, sort du domaine de la théorie (mais non de sa critique). En posant en problème *l'origine*, on entre soit dans l'archéologie sans fin du chaînon manquant, soit dans la spéculation qui se retrouve avec une abstraction etune histoire, c'est le cas du livre d'Astarian avec le « rudimentaire » et toutes les catégories qui sont données d'emblée avec l'homme mais ne le sont qu'en le devenant. Il est intéressant de relever que choisissant de répondre au « pourquoi », par la deuxième branche de l'alternative, Astarian doive se colleter avec la première. Une fois cette question de l'origine reconnue comme pertinente, il n'y a plus que ces deux solutions, qui sont sœurs ennemies.

Dernier point sur cette capacité du prolétariat à produire le communisme : les cycles de luttes. La conception que l'on a du communisme est produite par ces cycles qui scandent l'histoire du capital et de la lutte de classes : 1848-1871 ; 1871-1914 ; 1914-1970 ; 1970-?, les dates indiquent des périodes charnières et non des frontières. Ce qui apparaît comme définition pratique du communisme dans les crises qui ponctuent ces cycles est produit dans la lutte de classe de chacun de ces cycles, même si nous pouvons dire, nous *maintenant*, que c'est du même communisme qu'il s'agit, et cela à partir de la façon dont dans les termes spécifiques de chaque époque il produit son impossibilité.

Tout est assez simple dans les deux premiers cycles, on est en plein programmatisme, même si c'est avec des différences : l'existence de la classe qui se reconnaît elle-même pour soi, s'affirme dans chaque lutte, elle est l'élément positif à affirmer, au travers de la libération du travail. On passe donc facilement du cours quotidien de la lutte de classe à la révolution. Cela se complique dans le troisième mais il y a toujours identité ouvrière, auto-organisation, conseillisme, autonomie, devenir hégémonique ; même si déjà tous ces éléments sont très instables comme on l'a vu dans le duo qu'ils finissent par former avec l'autonégation du prolétariat. Mai 68 et les mouvements plus ou moins similaires de la période en sont restés là, et ont échoué dans la capacité de restructuration contre-révolutionnaire du capital. Il se peut que l'on puisse trouver ici et là, dans ces mouvements, certains des éléments dynamiques du cycle actuel, ceci serait assez normal, mais il n'y sont que marginaux, et n'en constituent pas l'élément structurant. On demeurait alors dans l'auto-organisation et son corollaire, exprimant son impossibilité, l'autonégation.

Tout se complique avec le cycle actuel, là évidemment l'appel au dépassement du cours quotidien n'a rien d'une positivité à dégager. Ce qui est primordial avec le nouveau cycle, c'est que la reproduction du capital devient, en tant que telle, la limite des luttes, elle joue le rôle que pouvait tenir précédemment l'affirmation du prolétariat, à la fois dynamique et limite des luttes du programmatisme. La reproduction du capital devient la limite spécifique de ce cycle de luttes, de par la configuration de la contradiction dans le nouveau cycle, configuration qui renvoie à l'analyse de la restructuration. Cela entraîne qu'appeler leur dépassement, pour les luttes de ce cycle, ne peut être conçu comme un mouvement interne de ces luttes, ainsi que, dans le programmatisme classique, on pouvait l'envisager dans les caractéristiques réelles des luttes telles que les exprimait l'affrontement entre marxistes et anarchistes, ou plus récemment entre auto-organisation et autonégation.

Les aspects dynamiques du nouveau cycle de luttes ne peuvent être des éléments à dégager, ce qui n'empêche que constamment dans le cours quotidien de la lutte de classes, ils montrent le contenu de la contradiction et son sens. En se situant au niveau de la reproduction du rapport entre les classes, les luttes de ce cycle montrent également comment se présentera le rapport entre les classes dans la crise de ce stade :

le rapport de prémices. Non seulement ils le montrent, mais encore ils sont partie prenante de la production de cette crise, non que le prolétariat mette en crise le capital (vieille et respectable idée ultra-gauche), mais le développement du mode de production capitaliste n'est rien d'autre, constamment, que le développement de la contradiction entre le prolétariat et le capital et celle ci a une histoire. Non seulement la situation de la lutte de classe quotidienne n'est pas sans issue, mais encore c'est dans cette contradiction quotidienne, définitoire de ce qu'est le développement du capital, que cette issue est produite (tout cela sera développé plus loin). La révolution serait un miracle si elle n'était pas ancrée dans les luttes de classe antérieures.

Ce n'est pas parce que les éléments dynamiques de ce cycle de luttes ne peuvent être le fondement d'aucune intervention les positivant, en les abstrayant des luttes elles mêmes comme germe de l'activité révolutionnaire, qu'ils n'ont pas de sens. Il est vrai que ces luttes sont, *dans leurs propres termes*, sans issue, celle-ci ne peut être que leur dépassement qu'elles produisent. Nous avons vu dans le chapitre 1 que tous les éléments dynamiques de ce nouveau cycle de luttes ont en commun de poser la constitution du prolétariat comme classe dans le capital, et par là simultanément de poser la contradiction entre le prolétariat et le capital au niveau de la reproduction des classes elles-mêmes *et* de constituer la reproduction du capital, et pour le prolétariat sa propre reproduction comme classe, en limites spécifiques de ce cycle. Dans une telle structuration des contradictions quotidiennes, le rapport de prémices est l'au-delà d'un constant *hic rhodus, hic salta*, que le capital est encore à même de résoudre dans sa reproduction (contradiction en procès). La crise de cette reproduction n'induit pas une généralisation triomphante des luttes antérieures, c'est tout le rapport contradictoire qui est modifié, mais la modification n'est pas un miracle par rapport aux luttes antérieures, un saut indéterminé dans la liberté, une ouverture vers du pur nouveau, offerte par le développement interne des contradictions du capital. Les luttes actuelles donnent forme à la crise de demain. Cette compréhension du rapport entre cycle de luttes et révolution permet, en outre, de fonder l'existence actuelle de la théorie, non sur le communisme comme quelque chose d'absolument étranger à la misère actuelle, comme un « sens » sans réalité présente, mais sur la situation actuelle de la contradiction, dans son rapport avec le communisme, même s'il ne peut plus s'agir d'une transcroissance entre les deux.

Division 4 : L'humanisme théorique et le mystère de la construction spéculative

Tout « humanisme théorique » doit déboucher sur une construction spéculative ; si cette construction n'est qu'ébauchée dans le cas de la *Guerre sociale* ou de *la Banquise*, ce n'est que par manque de conséquence dans le développement théorique. En effet, ces deux ensembles de production théorique fonctionnent sur un double postulat : le capitalisme est une condition du communisme et même précisément un certain niveau de développement capitaliste ; le communisme ne s'enchaîne pas sur le seul capitalisme. Le problème réside bien sûr dans la seconde affirmation. Celle-ci est d'abord rendue nécessaire par une limite de la compréhension de la première affirmation. Le développement du capital (socialisation des forces productives, de l'espèce, destruction des limites historiques et naturelles, développement du surtravail, universalisation des rapports et des besoins, présupposition de l'activité particulière par l'activité générale de la société) n'est compris que comme accumulation de conditions objectives, l'existence même de la classe révolutionnaire n'est incluse dans l'enchaînement entre capital et communisme que parce qu'elle représente la seconde affirmation à l'intérieur de la première.

Le grand rôle historique du capital est de produire du surtravail, de faire de la plus-value le but de la production ; l'exploitation est, dans le capital, le mouvement réel d'universalisation. Cependant, c'est en faisant de la plus-value le but même de la production que le capital est lui-même l'entrave principale à cette tendance, la contradiction « classique » entre les forces productives et les rapports de production

(nous avons souvent eu l'occasion d'y revenir) n'existe pas ; l'autovalorisation est simultanément la tendance au développement illimité des forces productives et leur limitation. Pour l'humanisme théorique, le procès dans lequel le capital se manifeste dans le mouvement de son abolition et de la création d'un mode nouveau de la société apparaît comme un simple mouvement tendanciel du capital, comme une accumulation de conditions objectives dans le capital, ce à quoi il va falloir adjoindre la « tendance à la communauté ». La contradiction interne au mode de production capitaliste produisant son dépassement comme communisme va devenir une contradiction entre le « communisme » et le « capitalisme ». On sait que ce développement apparaît comme un développement objectif parce que, le capital se présupposant, il fait de sa contradiction avec le prolétariat un rapport à lui-même. En réalité, ce procès est celui de sa contradiction avec le prolétariat, c'est celui de l'exploitation. Le développement du capital est une contradiction produisant les conditions de sa résolution comme son approfondissement. Le prolétariat, abolissant le capital, ne profite pas d'un développement du capital lui facilitant la tâche. La signification historique du capital c'est une contradiction entre les classes qui est devenue la « condition » de sa propre résolution comme immédiateté sociale de l'individu.

Il s'agit de comprendre ces fameuses « conditions » comme développement d'une contradiction non pas interne à un des pôles, le capital, mais entre des classes. Le prolétariat que le rapport d'ensemble définit comme dissolution des conditions existantes (cf.infra), dissolution de la propriété et du travail, de l'échange et de la valeur, de la division du travail, des classes, n'est que l'autre face de cette croissance du capital et de ces « conditions ». Ce n'est pas le développement des conditions produites par le capital qui porte le communisme, ce n'est pas non plus la nature du prolétariat, c'est la situation et l'activité spécifiques du prolétariat comme pôle de la totalité du mode de production capitaliste. C'est en impliquant le prolétariat et selon les modalités propres de cette implication, l'exploitation, que le mode de production capitaliste porte son dépassement. Tout le problème ne réside donc pas dans le rapport entre des conditions développées par le capital et la tendance au communisme portée par le prolétariat mais réside dans la compréhension de ces « conditions » comme capacité du prolétariat, défini par et dans ce développement, à produire un dépassement du capitalisme. Ces « conditions », comprises comme développement contradictoire du mode de production capitaliste, au niveau d'une contradiction entre des classes, signifient que le prolétariat trouve dans ce qu'il est (ni ne profite, ni ne réalise une tendance) contre le capital la capacité de produire le dépassement de ce mode de production. On ne juge pas ce dépassement que le prolétariat a la capacité de produire à l'aune de quelques idées que l'on a du communisme, mais on appelle communisme cedépassement. Nous ne pouvons avoir aucune idée du communisme autre que celle découlant de cette action du prolétariat. Tout se ramène alors à une double question : la définition de la contradiction et son cours historique ; en quoi le prolétariat trouve dans ce qu'il est la capacité de dépasser cette contradiction, quel contenu il confère alors à ce dépassement.

L'humanisme théorique continue à avoir une vision programmatique du développement des conditions objectives du communisme mais, ne pouvant plus accepter l'aboutissement naturel de cette vision, l'affirmation du prolétariat, il ajoute à cette vision sa seconde affirmation sur l'enchaînement trans-historique entre le communisme et tout le cours historique antérieur où se manifeste l'« irrépressible tendance à la communauté » ou le « besoin du communisme ».

Si le communisme peut s'enchaîner sur le seul développement du mode de production capitaliste, c'est parce que ce développement inclut l'existence d'une classe qui trouve dans sa situation spécifique, définie par et dans ce développement, la capacité à produire le dépassement de toutes les conditions existantes, et de conférer à ce dépassement un contenu que nous appellerons : *communisme*. Il ne s'agit pas là d'une tautologie du genre : le prolétariat a la capacité de produire le communisme parce que nous appelons communisme le dépassement produit par le prolétariat. Il s'agit d'abord de reconnaître que les contradictions de classes du mode de production capitaliste, qui peuvent apparaître comme développement tendanciel et objectif, portent leur dépassement de par la situation du prolétariat dans ce développement même, ce qui est déjà fondamental (c'est notre analyse du nouveau cycle de luttes). Mais aussi de reconnaître que toutes les caractéristiques qui ont pu être avancées à propos du communisme

(communauté humaine ou immédiateté sociale de l'individu) découlent en fait de cette capacité et des contradictions de ce mode de production, *et de rien d'autre*. En outre, il apparaît que ces caractérisations du communisme, depuis les débuts du capitalisme, ont changé avec le cours de l'accumulation et de ses contradictions de classes. Il en résulte que le communisme est réellement *produit* au travers de cette lutte de classes, et non réalisé ou hérité de périodes antérieures, que cette capacité du prolétariat n'est pas une nature ou un être révolutionnaire de celui-ci attendant de se réaliser, mais un rapport au capital, donc un procès.

Il n'y a pas de « projet » ou de « besoin » du communisme antérieur à l'existence du mode de production capitaliste et donc du prolétariat. Ce que l'on appelle ainsi ne peut être qu'une revendication de l'égalité, des formes de banditisme social, des réactions à la dissolution de communautés traditionnelles, la condamnation de la richesse, de l'échange, de la propriété privée qui dissolvent ces communautés. Il ne peut s'agir de communisme, même impossible, même comme songe. Il est par exemple remarquable que le texte d'Engels sur la *Guerre des paysans* n'est qu'une justification historico-idéologique de la théorie développée *à l'époque* par Marx et lui-même, de la révolution comme « révolution double » (1848-1850). Le communisme n'est pas une forme supérieure du « millénarisme » comme le suppose tout un courant « radical » qu'a parfaitement représenté le groupe *Os Cangaceiros* avec son ouvrage (édité par le groupe lui-même) : *l'Incendie millénariste* (par ailleurs fort intéressant), ou comme le défend de façon plus universitaire Gérard Walter dans *les Origines du communisme : judaïques, chrétiennes, grecques, latines* (Payot). C'est précisément ce qui est la négation même de la possibilité du communisme qui constitue tous ces mouvement et toutes ces condamnations de la richesse : la volonté (bien compréhensible) de ne pas devenir des prolétaires.

Si l'on prétend que le communisme ne sort pas du seul capitalisme, il sort, nous le savons, de l'« humanité », de la « tendance à la communauté ». Quelle est cette humanité dont on peut tirer le communisme, quelles sont ses déterminations, ses caractéristiques, ses contradictions (si elle en a) ? Nous avons vu que la *Guerre sociale*, *la Banquise*, laissent la question dans l'ombre, *Théorie communiste* dans son numéro 1 et *Crise communiste* l'abordent, mais seul Bruno Astarian pousse la problématique dans toutes ses conséquences.

Que ce soit de façon explicite ou implicite, tous ces développements théoriques supposent la nécessité *d'expliquer l'histoire*, de dire pourquoi il y a eu « de l'histoire ». C'est à ce moment-là que la théorie devient « folle ». Il faut trouver une dynamique, si possible contradictoire, comme nécessité de l'histoire. Après avoir abstrait de l'histoire réelle, de la succession de ses phases, une « histoire de l'humanité », il faudra faire le chemin inverse, montrer sa réalisation dans les différentes phases de cette histoire, faire de chacune de ses manifestations, de chaque épisode et transformation, une réalisation de cette dynamique humaine et de ses ou sa contradiction. Il faudra doubler l'histoire réelle d'une histoire abstraite, tout cela parce que l'histoire dans sa trivialité ne parviendrait pas à expliquer ce moment extraordinaire de la révolution communiste. La thèse centrale est que le « capitalisme n'épuise pas la réalité humaine ». Si cela signifie qu'il n'y a pas de l'humanité, de la vie, du non-capitalisme qui finiraient par l'emporter, on ne voit pas trop l'intérêt de parler d'humanité, autant se contenter des spécificités capitalistes. Si c'est pour dire que le capitalisme est une manifestation humaine, cela n'apporte pas grand chose. En fait, l'« intérêt » de cette vision est d'investir la spécificité de la société capitaliste d'autre chose : le capitalisme est une manifestation de l'humanité dans ses contradictions. Si c'est là l'« intérêt », c'est qu'à un moment ou à un autre, cette manifestation humaine se trouvera à l'étroit dans la spécificité capitaliste qu'elle avait transitoirement revêtue, et nous voilà revenus, qu'on le veuille ou non, à de l'humanité qui l'emportera. Sinon toutes les prémices n'ont aucun intérêt.

On en revient toujours là, car toute l'histoire profane est subvertie par une autre dynamique, explicitée ou non, qui donne transitoirement le capitalisme. C'est là le résultat d'une situation historique, l'effondrement du programmatisme, et d'une erreur théorique dans l'analyse du capital. C'est le caractère totalisateur de l'histoire passée, que possède le capitalisme, qui est compris comme résultat d'une

dynamique de l'évolution humaine. Le capitalisme qui n'est lié à aucune forme particulière de la valeur d'usage, à aucun procès de travail particulier, à aucun type de production matérielle spécifique, possède, par là, cette faculté d'être le dépassement de tous les modes de production antérieurs (il peut même intégrer dans son cycle des modes de production autres), même si lui-même ne naît que du sol de la société féodale. Cette faculté de totaliser l'histoire humaine antérieure, cette faculté de produire l'histoire universelle, en étant lui-même la seule médiation entre les hommes, et entre les hommes et leurs conditions de production, tout cela, qui lui vient de ses propres caractères de mode de production historiquement déterminé et particulier, est compris à l'envers comme moment transitoire de cette histoire humaine. Cette spécificité, qui est précisément à l'origine de cette compréhension inversée, apparaît comme une conséquence.

Le point d'arrivée, le communisme, pour lequel cette tendance, cette humanité, a été mise en œuvre, ne peut plus *stricto sensu* être production du prolétariat contre le capital, le prolétariat n'est plus qu'une instance de légitimation, dans la société actuelle, d'un communisme *déjà défini*. D'où le besoin, dans ce type de développements théoriques, de basculer d'une compréhension du cours de la société actuelle comme contradiction entre le prolétariat et le capital à une contradiction entre capital et communisme. D'où également la nécessité impérieuse de devoir définir le communisme, même si cette description dit souvent des choses tout à fait justes (que l'on déduit en réalité de la situation du prolétariat dans le mode de production capitaliste), c'est le rôle donné à cette description qui importe, c'est d'elle que l'on déduira que le prolétariat est révolutionnaire, qu'il est le porteur de *ce* communisme, alors que, si l'on sort de l'histoire sacrée, la liaison est strictement inverse. Cette vision du communisme et le rôle attribué à sa description, sont une façon de ne pas le considérer historiquement comme produit par les luttes de classe, mais de considérer les luttes de classe à l'aune de ce communisme.

Cependant, une telle position est en soi très instable car une fois la traduction de l'histoire sacrée faite en histoire profane, soit il n'existe plus que la contradiction spécifique du mode de production capitaliste et alors tout le système ne sert plus à rien, soit la traduction n'est qu'un voile, une ombre chinoise, et la vraie réalité est ressortie quand on en a besoin, c'est-à-dire pour le passage au communisme. Quand on explique les trivialités du monde capitaliste, on ne tient pas le passage au communisme, quand on tient le passage au communisme on a « transcendé » les trivialités capitalistes. Quand on a travesti la contradiction entre le prolétariat et le capital en contradiction entre capital et communisme, le communisme est là, s'exprime, avant de pouvoir l'emporter. Là, ressurgit la tendance au communisme dont le capital, dans ses contradictions spécifiques, n'aurait été que l'expression momentanée.

La production du communisme devient réalisation puisque le capital exprime un mouvement antérieur et que c'est ce mouvement, dans les termes du capital bien sûr, qui mènera au communisme. D'entrée de jeu, ce serait Le communisme qui s'exprimerait avant de pouvoir l'emporter et cela parce que les contradictions capitalistes recouvriraient, traduiraient d'autres contradictions. Les époques historiques, les cycles de luttes ne produisent pas une définition historique du communisme, mais des morceaux, des bribes du communisme ; l'histoire du mode de production capitaliste et de la lutte des classes est un balbutiement du communisme. On est alors face à la méthode éclectique de *La Banquise* qui trie dans chaque période historique le bon grain de l'ivraie, construisant son communisme avec les briquesglanées au cours de l'histoire.

D'un côté la *Guerre sociale*, *la Banquise* ou même Astarian peuvent soutenir qu'actuellement, quand il s'agit du mouvement général de l'humanité et de ses tendances contradictoires, il ne s'agit que des contradictions du mode de production capitaliste, mais d'un autre côté, quand ils parlent de la révolution et du communisme, ce n'est plus dans les termes capitalistes de ces contradictions qu'ils parlent mais dans ce qu'elles traduiraient. à ce moment-là, les contradictions spécifiquement capitalistes apparaissent bien pour ce qu'elles ont toujours été, une simple enveloppe, un avatar des contradictions et des tendances générales de l'humanité.

La contradiction entre prolétariat et capital n'est pas prise pour elle-même dans les termes mêmes

du mode de production capitaliste, non seulement quand il s'agit de parler de la révolution et du communisme, mais encore quand il s'agit de parler de la lutte des classes car, dans celle-ci, ce qui importe ce n'est pas le rapport entre prolétariat et capital, mais le rapport entre communisme et capital. Il est évident que ce qui importe dans la contradiction entre prolétariat et capital c'est qu'elle porte le communisme, qu'elle le produit, mais on ne peut renverser l'ordre des termes et faire du mouvement vers le communisme le principe, la dynamique, de la contradiction entre prolétariat et capital ; le communisme est ce que cette contradiction produit et non ce qui la produit. Le communisme, mouvement réel qui abolit les conditions existantes, c'est le contenu de la lutte des classes, pour reprendre la célèbre formule de *l'Idéologie allemande* (encore que Marx ne fasse là référence qu'au développement des forces productives).

Toute cette problématique idéologique de l'« humanisme théorique » répond à des problèmes réels de la révolution communiste, mais elle les mystifie totalement dans la façon même d'élaborer les questions auxquelles elle cherche à répondre et donc nécessairement dans les réponses qu'elle donne. Voulant, pour comprendre le communisme, analyser l'histoire comme succession des modes de production, elle en définit préalablement un sujet (le travail, l'homme) ayant pour dynamique, pour nature les contradictions de cette succession, mais surtout possédant déjà la nécessité de leur suppression. Le cours historique n'existe que pour qu'existe cette suppression. Il ne restera ensuite qu'à faire fonctionner ce sujet déjà empli de ce qu'il produit. Imaginons qu'un « théoricien humaniste » ait écrit le *Manifeste du parti communiste*. La phrase qui ouvre le premier chapitre (« L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte de classes ») aurait été suivie (ou précédée) d'un paragraphe nous exposant la nécessitéde cela. Le théoricien humaniste aurait construit, à partir de la diversité des sociétés de classes, un concept de « Lutte de Classes » et aurait montré dans le concept de « Lutte de Classes » une dynamique qui le pousserait à se réaliser comme histoire de toutes les sociétés jusqu'à maintenant, et il aurait produit chacune de ces sociétés comme la façon dont La lutte de classes « se pose ». Tout cet « humanisme théorique » avec son essence de l'homme, ses grands « concepts » traités comme tels (Bruno Astarian, *Théorie communiste* numéro 1, *Crise communiste* numéro 1) ou introduits en contrebande (la *Guerre sociale*, *la Banquise*) qui se réalisent et se posent, nous fait pénétrer dans le « mystère de la construction spéculative » qu'expose Marx dans *la Sainte Famille*.

« Quand, opérant sur des réalités, pommes, poires, fraises, amandes, je me forme l'idée générale de "fruit" ; quand allant plus loin, je m'*imagine* que mon idée abstraite "*le* fruit" [ou la "lutte de classes", le "travail", l'"essence de l'homme", la "tendance à la comunauté", l'"être générique", *nda*], déduite des fruits réels, est un être qui existe en dehors de moi et, bien plus, constitue l'essence véritable de la poire, de la pomme, etc., je déclare – en langage *spéculatif*– que "*le* fruit" est la "substance" de la poire, de la pomme, de l'amande, etc. [...] Je déclare alors que la pomme, la poire, l'amande, etc. sont de simples *formes* d'existence, des *modes* "du fruit". [...] Les fruits particuliers réels ne sont plus que des fruits *apparents*, dont l'essence vraie est "*la* substance", "*le* fruit". [...] Après avoir, des différents fruits réels, fait *un* "fruit" de l'abstraction – *le* "fruit" – la spéculation, pour arriver à l'apparence d'un contenu réel, doit donc essayer, d'une façon ou d'une autre, de revenir *du* "fruit", de la *substance*, aux réels fruits profanes *de différentes espèces* : la pomme, la poire, l'amande etc. Or, autant il est facile, en partant des fruits réels, d'engendrer la représentation abstraite *du* "fruit", autant il est difficile, en partant de l'idée abstraite *du* "fruit", d'engendrer des fruits réels. Il est même impossible, à moins de *renoncer* à l'abstraction, de passer d'une abstraction au *contraire* de l'abstraction [dans tous les systèmes spéculatifs rencontrés, nous avons vu que le moment le plus périlleux était toujours celui de la redescente, *nda*]. Le philosophe spéculatif va donc renoncer à l'abstraction *du* "fruit", mais il y renonce de façon *spéculative*, *mystique*, en ayant l'air de *ne pas* y renoncer. [...] La raison en est [de la manifestation de la substance sous différentes espèces, *nda*], répond le philosophe spéculatif, que "*le* fruit" n'est pas un être mort, indifférencié, immobile, mais un être doué de mouvement et qui se différencie en soi. [...] Les divers fruits profanes sont diverses manifestations vivantes du "fruit *unique*", ce sont des cristallisations que forme "*le* fruit" lui-même. C'est ainsi, par exemple, que dans la pomme "*le* fruit" se donne une existence de pomme, dans la poire une existence de poire [dans le rôle du "fruit" tout le monde aura reconnu le travail, la tendance irrépressible à la communauté, mais ce pourrait être la division de la société en classes, etc., *nda*]: "*le* fruit" se pose

comme poire, "*le* fruit" se pose comme pomme, "*le* fruit" se pose comme amande, et les différences qui séparent pommes, poires, amandes, ce sont les autodifférenciations "du fruit", et elles font des fruits particuliers des chaînons différents dans le procès vivant "*du* fruit". Dans chaque terme de cette série, "*le* fruit" se donne une existence plus développée, plus prononcée, pour finir, en tant que "récapitulation" de tous les fruits, par être en même temps l'unité vivante qui tout à la fois contient, dissout en elle-même chacun d'eux et les engendre... [on aura reconnu le prolétariat spéculatif, ou le capital mystique, ou même le communisme mystérieux – selon les systèmes – la forme ultime qui se "pose" récapitulant toutes les autres, étant leur unité, retrouvant la substance, et à partir de laquelle les autres formes furent engendrées, *nda*]. Mais les pommes etc. que nous retrouvons dans le monde spéculatif, ne sont plus que des *apparences* de pommes etc., puisque ce sont des moments de la vie "*du* fruit", cet *être conceptuel* abstrait ; ce sont donc eux-mêmes des *êtres conceptuels* abstraits. [...] En revenant donc de l'abstraction, de l'être conceptuel *surnaturel*, "*du* fruit", aux fruits *naturels* réels, vous donnez aussi en compensation aux fruits naturels une signification surnaturelle et vous les métamorphosez en autant d'abstractions. Votre intérêt principal, c'est précisément de démontrer l'*unité* "*du* fruit" dans toutes ces manifestations de sa vie, pomme, poire, amande, de démontrer par conséquent *l'interdépendance mystique* de ces fruits et comment, en chacun d'eux, "*le* fruit" se réalise *graduellement* et passe *nécessairement*, par exemple, de son existence en tant que raisin de Corinthe à son existence en tant qu'amande [on aura reconnu l'histoire, *nda*]. La valeur des fruits profanes consiste donc *non plus* en leur propriétés *naturelles*, *mais* en leur propriété *spéculative*, qui leur assigne une place déterminée dans le procès vital "*du* fruit absolu" » (*op. cit.*, Éd. sociales, pp. 74-76).

La construction spéculative est inhérente à l'« humanisme théorique », elle répond à ses deux problèmes : d'une part, faire coexister une essence, une tendance, une contradiction, données d'entrée de jeu, et une histoire ; d'autre part, transformer cette histoire en nécessité par rapport à ce qui est donné *a priori*. Marx démonte magistralement la chose, et le vocabulaire qu'il emploie est celui-là même que l'on trouve dans les idéologies spéculatives. Nous avons plusieurs fois défini ce que pouvait être une abstraction légitime dans une compréhension matérialiste de l'histoire des luttes de classes (le pur « nominalisme » stirnérien n'est pas la critique mais l'envers du « réalisme » spéculatif).

Lorsque nous construisons un concept, comme synthèse de multiples déterminations, concret pensé, c'est une activité intellectuelle d'analyse et de synthèse, et non pas la production de l'objet étudié comme existant une deuxième fois sous une forme abstraite. Cette abstraction n'entretient avec ce dont elle est l'abstraction d'autre rapport que de correspondre aux pratiques d'une société dans ce qu'elles ont d'essentiel, mais alors même la notion de « correspondance » devient insuffisante. La théorie ne formule pas des concepts avec lesquels, à nouveau, on « interprète le monde », ou même sa « transformation », ces concepts ne sont pas une interprétation, mais sont constitutifs de la pratique qui transforme le monde. La pensée spéculative et l'idéalisme en général sont enfermés dans la contradiction entre des concepts comme « représentation », donc supposant un niveau de la « réalité vraie » et sa « contemplation », et ces mêmes concepts comme « sujets » constituant la réalité, sujets actifs, pratiques et historiques ; jusqu'à produire un *sens de l'histoire* ou une *raison dans l'histoire*. Les abstractions que nous produisons ne sont pas le dévoilement d'un ordre du monde, ni même un sens ou un devenir que l'on dégagerait de cet ordre, ce devenir serait à nouveau une « interprétation » ou une « contemplation », que ce soit comme « utopie » ou comme « sens de l'histoire ». Le seul point de départ c'est la pratique qui est toujours transformation du monde et indissociablement autotransformation du sujet, elle n'est pas un concept mais, toujours « en actes » et « au présent », elle est le mouvement réel qui anéantit l'état de choses existant. Si le sujet se transforme lui-même, il n'est pas antérieur à la pratique qui a toujours « déjà commencé », son autotransformation n'est pas une éducation, qui suppose l'éducateur, c'est-à-dire le sujet antérieur à la pratique. C'est parce que cette transformation du monde est une autotransformation, que ce monde en transformation est représenté, conçu, au travers d'abstractions, c'est-à-dire d'une activité dans laquelle le sujet ne se sépare pas du monde qu'il transforme. Ce monde transformé est reproduit intellectuellement dans l'activité du sujet qui se comprend dans cette transformation. Ces abstractions ne dévoilent pas le monde, mais le produisent dans la pensée comme le monde que la pratique connaît en le

transformant comme autotransformation du sujet, conscience de cette transformation comme autotransformation. Cette production dans la pensée n'est pas « la cerise sur le gâteau ». Le monde que l'on transforme n'est jamais quelque chose d'immédiat, d'empirique et d'immuable, il est toujours lui-même déjà une pratique mais, dans la pratique qui est en actes, celle qui est la *pratique présente*, il est toujours un donné, une objectivité, cela tant que ce monde, que ce soit comme monde naturel face à l'homme, ou comme ensemble des relations sociales, n'est pratiqué, approprié, conçu, que dans la séparation de l'activité et de la société humaines en classes antagoniques.

La production d'abstractions est le mouvement dans lequel la pratique devient réellement, pour elle-même, transformation et autotransformation ; cette activité, bien évidemment ne crée pas les rapports sociaux dont elle est l'abstraction, mais elle est *créatrice de leurs lois*, et celles-ci, comme théorie de ces rapports sociaux, appartiennent à la réalité objective de la pratique aussi sûrement que l'État ou les machines. Le monde réel que la pratique constitue comprend aussi bien l'objectivité reproduite et renouvellée des rapports sociaux, que leur constitution en abstraction ou en lois, par lesquelles ils deviennent objets d'une pratique qui les transforme et se transforme elle-même dans ces rapports sociaux, selon les lois et les abstractions par lesquelles elle se saisit elle-même, et dont elle fait le fond même de la réalité qui est la sienne, comme leur transformation et la sienne propre. La production d'abstractions est un « instrument » intellectuel pour s'emparer de l'essence des rapports sociaux, mais il vient tout de suite à l'esprit que l'application d'un « instrument » à une chose ne la laisse pas comme elle est pour soi, mais introduit en elle une transformation, sinon cette production pourrait même être considérée comme superflue. *La production d'abstractions est la réflexion en soi-même de la pratique qui est la constitution de l'objet de cette abstraction*. La pratique comme autotransformation se réfléchit en soi-même à partir de l'objet qu'elle constitue, elle est identique à la production d'abstractions qui ne se placent pas à côté de la « réalité » mais deviennent dans cette réflexion un élément de cette réalité. L'abstraction une fois produite ne se retire pas à côté de la pratique, à côté de ce qui est devenu dans cette pratique, elle n'en n'est pas le « guide », elle n'oublie pas la genèse de son objet comme étant la sienne propre. Dans la pratique, l'abstraction est considérée comme une réalité objective et la pratique se reconnaît elle-même dans l'abstraction qui « s'enfonce » dans son objet. L'abstraction est l'automouvement de la pratique, l'acte de la comprendre, et l'acte même par lequel elle est pratique. En transformant le monde, saisi en tant qu'activité humaine concrète, comme son autotransformation la pratique s'est réfléchie en elle-même comme production de lois, comme action dans la réalité qu'elle produit comme réalité étant selon des lois et des abstractions. Quand elle perd cette réflexion sur elle-même (autotransformation), elle n'est plus qu'une « force en soi ».

Le capital ou le prolétariat comme tels sont de pures créations de la pensée, de pures abstractions, ils n'existent pas comme tels, à la différence des capitaux déterminés ou des prolétaires existants. Mais le travail de production de ces abstractions n'est un fait intellectuel que dans la mesure où la pratique transformatrice du monde se transforme elle-même et se situe dans le monde qu'elle transforme, c'est par là que les lois, les abstractions deviennent, pour la pratique, *la réalité* dans laquelle elle évolue elle-même. Cette pratique n'est ni l'action d'un sujet, fût-il le prolétariat, *face* au monde existant, ni l'automouvement de ce monde, mais la pratique elle-même comme sujet de la transformation du monde et se transformant elle-même en le produisant par là comme monde construit selon des lois et des abstractions intellectuelles (nous reviendrons sur cela en tentant de définir la « praxis »). Sans cela, on supprimerait précisément le côté *actif* de la pratique, réduite alors à un flux d'actes réactifs, une somme empirique d'actions où seule une pensée, cette fois réellement abstraite, mettrait de l'ordre ; il serait alors impossible de concevoir la pratique comme tranformation et autotransformation si ce n'est, soit de façon purement mécanique comme réaction à des faits que l'on serait alors bien incapable de concevoir comme pratique (ayant dénié cette caractéristique aux actes présents on ne peut la donner aux actes passés), soit de façon purement intellectuelle, comme action des « éducateurs » sur le reste de l'humanité. Dans la production d'abstractions, c'est la synthèse de la pratique transformatrice qui se donne : transformatrice-autotransformatrice.

Ainsi, si nous formulons l'unité de tous les modes de production jusqu'à aujourd'hui sous le terme d'exploitation, nous ne formulons qu'une abstraction qui résulte de la pratique du prolétariat dans la société capitaliste. Il s'agit alors seulement d'abstraire cette unité du procès historique sans faire de cette abstraction quelque chose qui « n'existe que comme » ou « se pose comme »... l'histoire elle-même. La question « pourquoi le prolétariat dépasse tout le cycle antérieur de l'histoire de l'humanité comme exploitation ; la "préhistoire" ? » se résout dans la réflexion sur elle-même de la pratique du prolétariat contre le capital comme autotransformation de lui-même. Il se trouve que, dans ce cas précis, cette auto-transformation, réflexion de sa pratique qui est la propre constitution en réalité « abstraite » du monde de sa pratique, est en tant que classe son abolition en tant que classe. Si le prolétariat résout la contradiction de toute l'histoire passée, ce n'est pas parce que cette résolution était une nécessité inscrite dans l'activité de l'humanité, et cette contradiction un principe agissant cette histoire ; c'est de par ce qu'il est maintenant que sa pratique, en ce qu'elle est la propre remise en cause de lui-même, inscrit toute l'histoire passée comme la condition du dépassement *actuellement à l'œuvre* de toute l'histoire de l'exploitation. Non seulement cette unité n'est pas rejetée aux « origines » mais encore elle n'existe que dans la pratique du prolétariat en tant que pratique présente et en actes.

Que le processus historique de la succession des sociétés d'exploitation soit traité dans la révolution communiste comme la condition du dépassement de l'aliénation n'implique pas pour autant une « *nécessité*» de l'aliénation ou de l'exploitation. Dans cette condition, il ne s'agit ni de la révélation de l'essence interne de ce processus, demeurée cachée jusqu'à l'avènement du prolétariat, ni du résultat d'un simple « point de vue de classe ». Dans ce cas historique, la pratique du prolétariat définit son autotransformation (c'est-à-dire se définit elle-même) comme l'abolition d'elle-même ; elle définit donc, en tant que condition objective d'elle-même, être une classe (à reproduire ou libérer) comme étant *la loi* de l'exploitation, *son abstraction*, qu'il s'agit maintenant d'abolir. à ce niveau, la pratique du prolétariat est en elle-même la « nécessité » (pour employer ce terme) de l'exploitation et du procès historique qui amène au capital (procès qui n'est pas une nécessité en soi dans la mesure où toutes les sociétés n'évoluent pas d'elles-mêmes vers le capital) car, dans ses caractéristiques mêmes, elle rapporte simultanément ce procès à lui-même et à son dépassement, les deux étant rassemblés dans la pratique révolutionnaire du prolétariat qui ne veut ni rester ce qu'il est, ni libérer ce qu'il est, mais l'abolir. La pratique du prolétariat contre le capital est l'unité de tous les modes de production et de toute l'histoire de l'exploitation, parce qu'en elle, pour la première fois, c'est le fait même d'être une classe qui est produit comme quelque chose à abolir, sa pratique est l'abstraction même, quels que soient les modes de production, de ce qu'est l'exploitation et les unifie tous. Ainsi abstraire l'unité des sociétés de classes, ce n'est pas abstraire une nécessité inscrite dans l'histoire, mais cette abstraction est la réflexion sur elle-même de la pratique du prolétariat contre le capital, elle rapporte tout le développement antérieur à son dépassement et inversement traite ce développement comme la condition de ce dépassement en ce qu'elle en a dégagé les lois les plus abstraites de l'exploitation (la reproduction ou la libération d'une situation sociale) comme le mouvement de sa pratique faisant de ces lois une condition objective de la réalité de sa pratique. La « nécessité » n'est pas le développement d'un germe mais une création historique.

L'essence de l'homme ce sont ses rapports sociaux ; si ces rapports sociaux sont indépendants, cette indépendance n'est que la manifestation de la propre limitation de l'individu, cette indépendance est à la fois son aliénation et sa confirmation, sa reproduction. Sortir de cela, c'est avoir en tête un homme différent de ce qu'il est, ce qui s'exprime par un homme différent de ce qu'il fut obligé d'être, armé de pied en cap d'une « essence », d'une « généricité » transcendante qui s'adapte aux vicissitudes des temps. L'aliénation se définit fondamentalement par le fait que l'activité sociale des individus est indépendante d'eux, que leur existence sociale leur fait face comme activités *d'autres individus*. C'est une société réelle qui se divise en classes historiquement déterminées et non lesindividus qui se dédoublent en eux-mêmes et leur représentation sociale, conception qui est toujours le piège du concept d'aliénation. Les mêmes individus n'existent pas deux fois : une fois sous leur propre forme et une deuxième fois sous la forme de la classe antagonique, de la propriété, et de l'État. La séparation de la société et les formes revêtues par la reproduction d'ensemble de celle-ci comme existence, action et organisation de la classe dominante n'étant

pour la classe exploitée que la manifestation de sa propre limite, exprime et correspond à ce que les individus de cette classe sont réellement.

Dans l'« humanisme théorique », les abstractions sont toujours spéculatives, en ce sens qu'elles sont produites et utilisées comme une substance qui se réalise ou une abstraction logique qui n'existe que déterminée, ce qui revient toujours à poser l'explication de la société (de n'importe quelle société historiquement déterminée) hors de la société, ou de l'homme se produisant lui-même hors de son autoproduction historique déterminée. Prendre l'homme comme être générique, c'est prendre l'homme comme individu social, c'est prendre la société comme rapports sociaux entre des individus. Partir de l'homme comme être générique, c'est partir de la société, non d'une abstraction de la société, mais d'une société déterminée. La seule question est : quels sont les rapports sociaux que les hommes définissent entre eux ? C'est cela considérer d'emblée l'homme comme être générique, et non à partir de l'individu isolé de la société civile qui doit alors être prouvé comme individu social. à partir de toutes ces théories, on ne peut que constater que l'idéalisme est spontanément la pensée dominante.

Dans la chaîne de la formalisation des concepts de « nature humaine » de « critique du travail » et d'« autonégation du prolétariat », qui constituent l'« humanisme théorique » et ses constructions spéculatives, Astarian est le maillon qui, dans l'effondrement du programmatisme, relie ces idéologies à l'abandon du prolétariat comme classe révolutionnaire et produisant le communisme. Chez lui, le prolétariat demeure nominalementla classe révolutionnaire, même si sa « détermination communiste » ne devient effective qu'une fois qu'il a lui-même disparu et à cette seule condition. Ce qui permet cependant à Astarian de poser, mais de façon totalement spéculative, un problème réel de la révolution, celui de l'activité du prolétariat dans la révolution, cette activité de classe qui s'abolit comme telle, question qui, sous l'appellation d'« expérience ouvrière », est également la question la plus importante soulevée par *Socialisme ou barbarie*.

Il est remarquable de constater que la critique du travail et l'autonégation du prolétariat étaient parvenues à l'abandon du prolétariat comme classe révolutionnaire dès le début des années soixante. Si cela est remarquable, il n'y a rien là d'extraordinaire. Des travaux théoriques, comme ceux de *Socialisme ou barbarie* ou, de façon plus complexe, ceux de l'*Internationale situationniste*, ne faisaient que formaliser l'achèvement d'un mouvement déjà largement entamé, celui de la caducité du programmatisme. La période de crise de la fin des années soixante et du début des années soixante-dix a, momentanément, insufflé un semblant de jeunesse aux théories programmatiques, avant d'en révéler la totale caducité. Au lieu d'être la simple constatation de la disparition du prolétariat comme classe révolutionnaire (dans l'incapacité de concevoir une révolutionnaire autrement que sous une forme programmatique), comme cela avait été purement et simplement le cas de *Sob* ou de façon contradictoire dans l'*IS*, les idéologies de la critique du travail et de l'autonégation du prolétariat, dont nous avons suivi le cheminement jusqu'à maintenant, ont dû accomplir leur chemin *à travers* le prolétariat comme classe, avant d'en revenir à son abandon. C'est parce que cet abandon ne passe plus par une nouvelle définition du prolétariat face à sa définition classique, mais se présente comme le résultat final de cette définition classique, que cet abandon n'a plus la « fraîcheur » et l'« innocence » de celui de *Sob* ou de l'*IS*; dix, vingt ou trente ans après, il n'annonce plus une nouvelle période de la lutte de classe (même de façon mystifiée), mais n'exprime que l'incapacité à la comprendre.

Division 5 : Socialisme ou barbarie– la théorie du communisme s'efface comme théorie du prolétariat

Que le lecteur se rassure, nous ne nous lancerons pas dans une analyse critique des thèses et de l'évolution de *Socialisme ou barbarie*. Nous nous contenterons de considérer ce moment charnière de son

histoire (1962-1963), où Castoriadis avance ses thèses sur « le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne » (*Socialisme ou barbarie*, nos 31, 32 et 33, décembre 1960 à février 1962). Il s'agit donc plus de l'étude d'un texte de Castoriadis que de la revue elle-même dans sa complexité, même si ce texte à un moment donné de l'histoire de la revue en concentre les questions et les limites. Ce qui nous intéresse dans ce long texte de Castoriadis (signé Paul Cardan), c'est de montrer comment, à partir de la reconnaisance de la crise et de l'effondrement de la perspective programmatique de la lutte de classe du prolétariat, on parvient, par la médiation de la critique du travail, à l'abandon du prolétariat lui-même comme classerévolutionnaire et produisant le communisme. Cela n'est pas forcément le déroulement logique et argumentatif du texte lui-même, mais c'est ainsi que nous pensons que son sens véritable doit être reconstruit.

Castoriadis prend acte de la fin d'une époque de la lutte de classe : « Le prolétariat, dans cette société, apparaît ainsi en première approximation comme ayant cessé d'être classe pour soi ; autrement dit, comme une catégorie sociale définie par la place des individus qui la composent dans les rapports de production, constituée par l'identité objective de leur situation dans la société, mais qui ne posent pas eux-mêmes consciemment, explicitement et collectivement le problème de leur sort dans la société. Plus exactement, le prolétariat continue à apparaître comme une classe consciente de son être collectif et agissant comme telle lorsqu'il s'agit de ses intérêts "économiques" et "professionnels". Encore plus et à un degré croissant, les ouvriers ou les salariés de chaque entreprise tendent à former une collectivité et à agir comme telle dans la lutte permanente au sein de l'entreprise concernant les rapports de production et les conditions de travail. [...] Mais cela ne change rien au fait que le prolétariat n'apparaît plus par son attitude effective et explicite dans les sociétés capitalistes modernes, comme une classe qui tend à agir pour renverser cette société ou même pour la réformer d'après une conception qui lui serait propre. [...] La *privatisation* des individus est le trait le plus frappant des sociétés capitalistes modernes. Nous devons prendre conscience de ce que nous vivons dans une société dont le trait le plus important, pour ce qui nous intéresse, est qu'elle réussit jusqu'ici à détruire la socialisation des individus en tant que socialisation politique ; une société où les individus en dehors du travail se perçoivent de plus en plus comme des individus privés et se comportent comme tels ; où l'idée qu'une action collective puisse déterminer le cours des choses à l'échelle de la société a perdu son sens sauf pour d'infimes minorités (de bureaucrates ou de révolutionnaires, peu importe à cet égard) » (*op. cit.*, no 31, p. 64).

Les critiques qui, à l'époque et au sein de Sob, furent faites à Castoriadis passaient à côté de l'essentiel. Lyotard, par exemple, considère la « privatisation » non comme une tendance lourde du « capitalisme moderne », mais seulement comme un moment de recul, un état conjoncturel, (les textes internes de la discussion, non publiés dansSob, sont cités pages 131 à 157 dans *Socialisme ou barbarie – un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Philippe Gottraux, Payot, Lausanne). En ne considérant la privatisation que comme un phénomène conjoncturel, la critique passe à côté de ce que cette notion peut non pas « expliquer », mais montrer d'essentiel : le changement de période de la lutte de classe qui se dessine en France dans ce début des années soixante. Entre le prolétariat et le communisme ne peut plus trouver place, comme médiation, un programme politique et économique à réaliser en tant que prise du pouvoir politique, érection du prolétariat en classe dominante dans l'État, établissement d'une période de transition. Comme on le verra six ans après (1968), l'apathie n'était que conjoncturelle, mais la classe ouvrière ne sortit pas en masse des usines et globalement y accepta le confinement syndical, en outre, dans son ensemble, le mouvement ignora le pouvoir politique.

Castoriadis avait raison, la classe ouvrière ne mènera plus de grandes luttes au niveau de l'ensemble de la société comme des luttes politiques. Mais là où il avait tort c'était d'affirmer cela en restant toujours dans la vieille problématique du programmatisme, en considérant que la fin de l'action politique du prolétariat, cette « apathie politique », était une « privatisation des individus » et la disparition à terme des classes. Pour Castoriadis, prisonnier de la vision politique programmatique de la lutte de classe, l'action des ouvriers se déroulant dans le cadre du travail et de l'entreprise n'est plus à proprement parler une action de classe. La « gestion ouvrière » qui, pour Castoriadis, est au cœur de ces luttes et doit en être

le résultat, n'est pas une affirmation du prolétariat, mais la *solution humaine* à la contradiction fondamentale du capitalisme (dirigeants-exécutants), qui ne tient pas à l'exploitation qui particularise comme classes les membres de la société (en tant que membres de la même communauté du capital), mais qui tient à l'aliénation qui face au capital ne place pas l'ouvrier mais l'*homme dans l'ouvrier*.

L'exploitation, en ce qu'elle pose dans son concept même l'implication réciproque entre le prolétariat et le capital, est capable de fonder la perte de l'homme dans l'ouvrier en dehors de tout humanisme. Mais si, en revanche, on part de cette perte pour construire l'opposition entre le prolétariat et le capital, là on ne peut que faire référence à une essence humaine définie à l'avance et inhérente aux individus qui est perdue dans la situation de l'ouvrier et dans son travail. C'est toute la différence entre le prolétaire qui veut « être traité comme un homme » et le philosophe qui dit que l'humanité s'est perdue dans le prolétaire. à partir de l'exploitation, ce que l'on peut qualifier d'« inhumain » est un produit des conditions actuelles aussi bien que l'« humain » ; c'en est le côté négatif, c'est la rébellion contre l'ordre régnant. L'expression positive « humain » correspond à un niveau déterminé et à la façon de satisfaire les besoins que ce système implique, ainsi qu'aux caractéristiques des activités qui, dans l'aliénation, représentent le côté positif de celle-ci (la reproduction de la communauté comme activités particulières de la classe dominante). De même que l'expression négative « inhumain »correspond à la tentative quotidiennement renouvelée de nier cette situation dominante et de nier aussi la façon dominante de satisfaire les besoins dans le cadre du mode de production existant. La manière « anormale », « inhumaine » dont la classe exploitée satisfait ses besoins et développe son activité dans le travail, ne fait que référence à la façon dont la classe dominante satisfait les siens et aux activités qui lui sont propres (le développement des forces générales du cerveau humain comme non-travail, les forces sociales du travail devenues activité de la classe capitaliste). L'« humain » correspond à un système déterminé et ne se définit que par rapport au fait que ce système n'existe que dans l'exclusion d'une classe des propres satisfactions de ce système. En cela cet humain n'est qu'historique et il est lui-même limité. Il en résulte que la révolte du prolétariat contre l'inhumanité de sa condition n'est en aucune façon la réalisation d'une humanité existant préalablement en lui *mais bien au contraire l'abolition de ce qui est précisément l'humanité des conditions actuelles*, dont sa situation est l'inhumanité déterminée (corollaire). Quand Marx traite Stirner de « vulgaire conservateur » parce qu'il admet sans sourciller les conditions existantes, ce n'est pas parce que Stirner en se proclamant Unique et donc en ne voulant plus que son Moi soit un rapport à un Autre « s'est ôté l'Homme de la tête » (et donc entérine l'existence de chaque individu comme étant conforme et correspondant à son essence) ; mais parce que, sous cette forme sacrée, il se considère comme existant « en dehors de toutes conditions préalables », et par là ne considère pas l'« humain » comme les besoins des hommes dans leurs conditions réelles d'existence à une époque donnée (d'où l'inhumanité de la classe dominée). Les concepts d'aliénation et d'humanité ne peuvent être utilisés qu'à l'intérieur de celui d'exploitation dans lequel ils ne désignent qu'un rapport historique entre des classes, sous peine de poser une humanité perdue. C'est la limite de toutes les idéologies actuelles qui ayant pris acte, comme Castoriadis il y a bientôt quarante ans, de l'achèvement des cycles de luttes programmatiques, ne parviennent plus à concevoir le communisme comme résolution d'une contradiction de classes entre le prolétariat et le capital, mais comme une sortie de l'aliénation, dans laquelle le capital n'est que la médiation à abattre qui sépare le travailleur de sa véritable essence humaine (*cf.supra*, l'alternative et la critique du travail et de l'économie).

Une critique de Castoriadis qui prendrait comme point de départ son affirmation selon laquelle les crises du capital ont disparu et que son développement est maintenant « sous contrôle », passerait à côté de l'essentiel ; c'est finalement avec raison que, dans « Le roman de nos origines », *La Banquise* n'évoque même pas ce point. Contrairement au cours même de la démonstration de Castoriadis qui considère cela comme une de ses prémices (il s'agit d'une sorte d'ultime et involontaire coup de chapeau à la « vieille conception marxiste »), ce point est non pas marginal mais consécutif à ce qu'il y a de central chez lui : la nécessité de définir une contradiction entre le prolétariat et le capital qui ne soit pas, dans sa résolution, affirmation de la classe ; quitte à abandonner la notion même de classe révolutionnaire. Cette contradiction, c'est celle qu'il appelle la « contradiction fondamentale », celle qui oppose « dirigeants »

et « exécutants ».

« L'organisation capitaliste de la société est contradictoire au sens rigoureux où un individu névrosé l'est : elle ne peut tenter de réaliser ses intentions que par des actes qui les contrarient constamment. Pour se situer au niveau fondamental, celui de la production : le système capitaliste ne peut vivre qu'en essayant continuellement de réduire les salariés en purs exécutants, et il ne peut fonctionner que dans la mesure où cette réduction ne se réalise pas ; le capitalisme est obligé de solliciter constamment la participation des salariés au processus de production, participation qu'il tend par ailleurs lui-même à rendre impossible » (*op. cit.*, no 32, p. 85). Castoriadis développe l'analyse de cette « contradiction fondamentale » selon plusieurs axes. Premièrement, il réfute la prise en considération de l'exploitation comme une contradiction entre le prolétariat et le capital ; deuxièmement, ce n'est pas en tant que classe que le prolétariat affronte le capital mais parce que dans sa situation c'est son « humanité » qui est niée ; troisièmement, la substitution, comme définition de la contradiction, de l'aliénation à l'exploitation (par cette substitution, la contradiction ne peut exister qu'en référence à une substance) ; quatrièmement, la critique du mode de production capitaliste se ramène à une critique *formelle* du procès de travail.

Castoriadis renvoie l'exploitation comme rapport contradictoire entre le prolétariat et le capital au domaine de l'objectivisme du « marxisme traditionnel ». Pour Castoriadis, le rapport d'exploitation se trouve réduit à un pur phénomène comptable qui fait que le prolétariat est dépossédé d'une partie de son produit, la révolution prolétarienne ne serait plus alors qu'un « réflexe de révolte contre la faim dont on ne voit pas comment jamais une société socialiste pourrait être le résultat » (*ibid.*, p. 52). L'exploitation ne pourrait renvoyer qu'à un marxisme objectiviste, considérée comme une contradiction, elle n'est que la croyance selon laquelle : « La dynamique objective des contradictions économiques du capitalisme résulterait du conflit entre le développement illimité des forces productives, vers lequel tend le capitalisme, et le développement limité du pouvoir de consommation de la société, reflet de la stagnation du niveau de vie de la classe ouvrière ou de son élévation trop lente par rapport à la production. » Castoriadis s'en tient à une vision luxembourgiste des crises, même s'il en tire une conclusion opposée en considérant que la maîtrise de la demande par la « planification bureaucratique » du capital est telle que ce dernier peut toujours créer la demande solvable qui lui est nécessaire. Il passe totalement à côté de ce que signifie la baisse tendancielle du taux de profit qui est la possibilité et la limite de toute politique keynésienne. Mais l'essentiel réside dans sa compréhension même de l'exploitation comme simple phénomène comptable auquel, pour avoir une véritable contradiction, il faut rajouter quelque chose. Il est pittoresque que, trente-cinq ans aprèsSob, une revue comme *Hic salta* (à laquelle participe Bruno Astarian dont nous avons précédemment critiqué l'humanisme téléologique) reprenne cette tradition (que l'on pourrait faire remonter à l'austro-marxisme kantien du tournant du siècle), et ne puisse concevoir une contradiction entre le prolétariat et le capital que sous la forme de l'exploitation *plus* la domination, là où Castoriadis posait l'exploitation plus l'aliénation (ce qui fondamentalement n'est pas bien différent). De l'exploitation, réduite à un phénomène comptable, ne peut alors s'élever qu'une conscience de la misère et non une pratique révolutionnaire constructrice du communisme.

Une telle conception de l'exploitation se laisse piéger par la méthode même du *Capital*, par ce que doit être l'ordre d'exposition tel que le présente Marx dans *l'Introduction de 1857*. Si elle se laisse piéger par la méthode du *Capital*, cela n'explique pas cependant pourquoi (ce n'est jamais par hasard que l'on tombe dans un piège, le piège est constitué en tant que tel par la problématique même que l'on suit). Dans un texte de 1978, *Marx dans ses limites* (*écrits philosophiques et politiques*, t. 1, Stock/Imec), Althusser expose la relation entre le point de départ abstrait du *Capital*, la valeur, et la conception comptable de la plus-value. à partir de ce point de départ, « nous découvrirons sans grand peine les effets qu'a exercés sur la pensée de Marx cette conception encore idéaliste du Procès de Pensée Vrai. Par exemple dans la présentation d'allure comptable (d'allure : il ne s'agit pas de prix, mais de valeurs) de la plus-value comme différence entre la valeur produite et la valeur-salaire. Imposée sous cette forme par l'ordre d'exposition et sa déduction conceptuelle, cette présentation peut conduire à une interprétation « économiste » de l'exploitation. Car en réalité, et Marx est très clair sur ce point, l'exploitation ne se réduit pas à cette

retenue d'un surplus de valeur, elle ne peut être comprise que si l'on retient l'ensemble de ses formes et conditions concrètes comme déterminantes. Or l'ensemble de ces formes concrètes inclut bien la retenue de valeur, mais également les contraintes implacables du procès de travail pris dans le procès de production, donc l'exploitation : division et organisation socio-techniques du travail, durée de la « journée de travail », cette notion propre au système capitaliste, donc introuvable avant lui, intensification des rythmes du travail, parcellisation des tâches, sur-qualification et déqualification des postes de travail, conditions matérielles de la concentration du travail (usine, atelier), accidents du travail, maladies professionnelles, etc. Et le procès de production doit lui-même (pour ne pas rester abstrait) être conçu comme moment décisif du procès de reproduction : reproduction des moyens de production mais aussi reproduction de la force de travail (famille, logement, enfants, éducation, école, santé, problèmes du couple, des jeunes, etc.), sans parler de l'autre moment de la reproduction de la force de travail qui fait intervenir l'État, ses appareils (répressifs, idéologiques, etc.). Or ces questions dont la simple équation de la plus-value doit évidemment faire abstraction pour montrer l'exploitation dans la retenue de valeur, Marx en a traité dans les fameux chapitres « concrets » du *Capital*. Ce qui fait que la théorie de l'exploitation se trouve bien dans *le Capital,* mais exposée en plusieurs lieux, à la fois dans la théorie de la plus-value sous une forme d'allure comptable, mais aussi expliquée dans les autres chapitres sur la journée de travail (plus-value absolue) et la transformation capitaliste du procès de travail (plus-value relative), sans parler du chapitre sur l'accumulation primitive » (*op. cit.*, pp. 398-399). L'exploitation ne se constitue en contradiction que dans ses trois moments que nous avons exposés dès le chapitre 1 de ce livre. L'exploitation n'est pas une contradiction « économique », si l'on en reste au partage de la *valeur* produite dans la journée de travail on ne conçoit pas ce partage comme partage de la valeur, c'est-à-dire comme réalisation de la forme sociale du travail devenant étrangère à l'ouvrier, et l'on ne conçoit pas tout ce qui en découle. Ce qui en découle, c'est comme on l'a déjà montré, la baisse tendancielle du taux de profit comme étant une contradiction entre des classes, c'est la définition elle-même du prolétariat comme classe c'est-à-dire particularisation d'une même communauté définie comme totalité par la subsomption du travail sous le capital, c'est cette appartenance à la communauté comme séparation d'avec celle-ci, c'est la constante non-confirmation du prolétariat en contradiction avec sa propre existence comme classe dans le capital, c'est pour le prolétariat le fait que sa propre existence de classe passe par la médiation d'une classe antagonique qui détient les conditions mêmes de sa reproduction, c'est la définition du cours contradictoire du capital comme histoire de la lutte de classes. L'intérêt de l'analyse d'Althusser est de montrer, dans *le Capital* lui-même, la base de la compréhension d'allure comptable de l'exploitation. En conséquence, si l'on en reste à cette compréhension, il deviendrait nécessaire si l'on veut comprendre le rapport entre le prolétariat et le capital de façon révolutionnaire de « laisser tomber » l'exploitation en tant que telle ou de lui adjoindre *un supplément d'âme*. Cependant, si Althusser dit comment une telle lecture de l'exploitation est possible à partir du *Capital*, il ne dit pas pourquoi elle se constitue, pourquoi elle s'effectue.

Avec la fin de la période programmatique de la lutte de classe, semble disparaître toute possibilité de passer de ce qu'est la classe dans le mode de production capitaliste à la révolution et au communisme. La contradiction où s'ancrait l'affirmation du prolétariat, c'est-à-dire l'exploitation comprise comme perte par l'ouvrier de son produit et où en conséquence se situait le contenu de sa résolution comme retour dans le sujet de son objectivité perdue, n'apparaît plus que comme un simple partage inéquitable. Cette *réduction* de l'exploitation ouvre de nouveaux espaces théoriques. Elle permet d'introduire une disjonction entre des éléments qui dans l'exploitation forment un tout, c'est-à-dire entre une exploitation réduite à un rapport comptable et une domination ou une subordination. Cette disjonction permet de réintroduire dans cette brèche une détermination communiste de la classe, une nature révolutionnaire ou, comme tente de le faire *Hic salta*, une « phénoménologie de la lutte de classe », et pourquoi pas les deux à la fois. Ce qui importe, que ce soit à l'aide d'un substantialisme ou de son exact inverse, une phénoménologie, c'est de produire, pour retrouver une « perspective révolutionnaire », l'existence de deux sujets indépendants. L'exploitation est alors le concept à abattre. Il faut qu'entre les termes de la contradiction soit brisée l'implication réciproque que l'exploitation, saisie dans ses trois moments, pose

comme intrinsèque à la contradiction elle-même. Paradoxalement, c'est au moment où il n'y a plus aucune médiation possible à développer positivement (organisation, syndicat, période de transition...) entre ce qu'est le prolétariat dans le capital et le communisme, au moment où cette relation est immédiate dans l'identité de l'abolition du capital et de *toutes* les classes, que la relation entre les deux semble s'évanouir. Il faut alors produire de nouvelles médiations. Ces nouvelles médiations, quelles qu'elles soient (l'humanité de Castoriadis ou plus récemment la subordination distinguée de l'exploitation d'*Hic salta*), ne peuvent être introduites que si l'on brise dans la contradiction ce qui en fait une implication réciproque entre ses termes. *Hic salta* fait une différence entre exploitation et subordination en demeurant pour l'un comme pour l'autre au même niveau fonctionnel d'analyse du capital, alors que la différence entre ces deux concepts renvoie à deux niveaux différents : un niveau fonctionnel et un niveau historique. L'approche phénoménologique (analyse de formes et de visées intentionnelles de sujets libres et mise entre parenthèses de l'essence de leurs rapports) de ce dernier niveau permet, grâce à la subordination découplée au niveau fonctionnel de l'exploitation, de posséder un niveau historique où l'existence du prolétariat, comme sujet autonome, ne soit polluée par aucune implication réciproque. Pour Castoriadis, dans une semblable réduction de l'exploitation à son allure comptable, il fallait la renvoyer à un pur moment objectif de partage de la valeur créée pour pouvoir développer comme dynamique révolutionnaire la perte de l'homme dans la situation faite à l'éxécutant. C'est la « contradiction fondamentale » revivifiant sous sa forme la plus classique (référence à une substance) le concept d'aliénation.

Castoriadis ne nie pas l'existence de l'exploitation, des classes, et même de leurs conflits ; mais cela ne crée pas de contradictions : « Comme d'autres sociétés historiques, le capitalisme est une société divisée en classes. Dans toute société divisée en classes, ces classes s'opposent car leurs intérêts sont en conflit. mais l'existence des classes comme telle et l'exploitation comme telle ne créent pas de contradiction. Elles déterminent simplement une opposition ou un conflit entre deux groupes sociaux » (*op. cit.*, no 32, p. 84). Même s'il y a erreur en ce qui concerne l'exploitation, Castoriadis soulève un point de méthode important à propos de la définition d'une contradiction. Il ne suffit pas, pour avoir affaire à une contradiction, que l'on ait des intérêts divergents même inconciliables, il faut encore que la reproduction de ces intérêts, en tant que divergents, soit pour le pôle de la relation qui est l'agent général de la reproduction (subsomption) en opposition à ses propres buts, à sa propre reproduction, et que cette relation porte son dépassement comme annulation de ses termes. à cette condition la relation est une contradiction. C'est le cas de l'exploitation dans le cadre de la baisse tendancielle du taux de profit. L'exploitation est une contradiction pour les rapports sociaux mêmes dont elle est le mouvement, elle trouve dans ces rapports sociaux son contenu et sa définition, mais elle trouve là également, en tant qu'exploitation sa propre contradiction, sa propre remise en cause. Cela se développe dans le cours de l'accumulation comme contradiction entre le surtravail et le travail nécessaire. Avec cette contradiction il apparaît que l'existence sociale du prolétariat dans la subsomption du travail sous le capital, qui n'a pour contenu et raison d'être que l'extraction de surtravail, est en contradiction avec la reproduction de son face-à-faceavec les conditions de travail, en tant que travail nécessaire pour le capital. C'est-à-dire que cette mise en rapport nécessaire, pour le capital, est en contradiction avec sa propre accumulation. « Par suite des conditions de la production capitaliste, l'ouvrier doit produire toujours davantage de surtravail, tandis que le travail nécessaire rendu libre augmente de l'autre côté. Ses chances de paupérisme augmentent donc » (Marx, *Fondements...*, Anthropos, t. 2, p. 105). La situation dans laquelle l'ouvrier est ravalé au rang de pauvre effectif, n'est que l'état extrême de la contradiction à l'intérieur du mouvement dont l'exploitation constitue la dynamique. En même temps, sa propre réussite est constamment la remise en cause de la poursuite du procès d'accumulation lui-même, c'est-à-dire de sa propre reproduction comme dynamique contradictoire. Il n'est nul besoin de cet aboutissement pour que la contradiction existe. « Le capital doit donc créer sans cesse du travail nécessaire pour en extraire du surtravail : il doit l'augmenter [...] pour accroître son excédent, mais il doit en même temps, abolir le travail nécessaire pour en faire du surtravail [...] en même temps, et à mesure que le capital crée du surtravail, il crée et abolit le travail nécessaire » (*ibid.*, p. 357). Le capital ne peut créer du travail nécessaire que s'il est susceptible de le transformer en surtravail, c'est-à-dire que s'il accroît sa valorisation, et seul cet accroissement lui permet de reproduire le

travail nécessaire. Chaque terme n'existe que par son contraire. L'exploitation, extraction de surtravail dans la subsomption du travail sous le capital mais aussi relation médiate du travailleur avec ses conditions subjectives d'existence, est bien la contradiction entre le prolétariat et le capital, parce qu'elle est dans le mode de production capitaliste lui-même, une contradiction, c'est-à-dire une contradiction pour elle-même.

Castoriadis ne pourra construire sa « contradiction fondamentale » comme une vraie contradiction, selon la définition générale qu'il a donnée de ce qu'est une contradiction, qu'en se livrant à une *critique formelle* du travail ouvrier. Ayant mis au rencart l'exploitation comme base de la contradiction entre le prolétariat et le capital, il ne lui reste plus que le procès de travail en tant que tel, sous sa forme exclusive de mise en œuvre du travail concret. C'est parce que le procès de production est critiqué par Castoriadis sous l'aspect du procès de travail qu'il n'est plus compris comme exploitation mais comme aliénation. C'est directement dans les caractéristiques de la technologie que Castoriadis va pouvoir dire qu'il peut y avoir une véritable contradiction dans la société capitaliste, ce qui n'était pas le cas dans les modes de production antérieurs, du fait même de leur technologie. « Le rapport salarié ne devient un rapport intrinsèquement contradictoire qu'en fonction de l'apparition d'une technologie évolutive, et non statique comme celle des sociétés antérieures » (*op. cit.*, no 32, p. 86). En cela, le capital a besoin de la « participation ouvrière » dans le moment même où il est contraint de faire pénétrer son commandement dans le procès de travail lui-même, à l'intérieur de celui-ci et non plus comme un simple contrôle extérieur, et donc d'annihiler cette participation qu'il sollicite. On a beau dire ensuite que « cette organisation du travail apparaît pour ce qu'elle est en réalité : des méthodes visant l'exploitation maximum du travail », cela ne change rien, parce que d'emblée les choses ont été prises à l'envers. Pour Castoriadis, la contradiction ne se situe pas dans l'exploitation et donc dans le procès de travail parce qu'il est adéquat au capital lui-même en tant qu'exploitation, elle se situe dans le procès de travail dont l'exploitation n'est que la *condition* pour qu'il en soit ainsi. Au passage, Castoriadis nous livre une vision bien pauvre des modes de production antérieurs au capital, où l'activité quotidienne des exploités n'obligerait pas les exploiteurs à transformer leur société (ce que le maître impose au serf ou à l'esclave, compte tenu de la nature de la technologie et de l'immuabilité du procès de travail, ne comporterait pas de contradiction interne). L'immuabilité du procès de travail est fort sujette à caution dans le féodalisme où l'autonomie croissante du serf – qui n'est pas obtenue sans lutte – s'appuyant sur sa définition contradictoire même d'*individu objectif* (appartenant à une communauté) comme « *exploitant individuel*», vis-à-vis de la communauté représentée par le « seigneur », contraint celui-ci à modifier continuellement les formes de sa domination (banalités se substituant à la domination foncière, essarts, bastides, colonats, commercialisation de la réserve, passage de la rente en travail à la rente en nature puis en argent, etc.).

En tant que critique du travail concret, la critique du capital ne peut plus renvoyer à des contradictions de classes mais seulement à une perte par rapport à l'activité humaine d'un sujet qui ne peut plus être saisi que dans les termes de l'aliénation. C'est-à-dire par rapport à une essence de l'homme ou de l'activité humaine. Dans cette perspective, Castoriadis reprend le commentaire théorique de Ria Stone (numéros 7 et 8 de *Sob*) sur la brochure de Paul Romano (*l'Ouvrier américain*) dont la traduction s'échelonne sur les six premiers numéros de Sob. Toute la problématique de Ria Stone consiste à ramener la lutte de la classe ouvrière à des exigences en tant qu'êtres humains, à rabattre l'exploitation sur l'aliénation, à critiquer le procès de travail en subsomption réelle non en ce qu'il est devenu adéquat au capital, donc en tant que procès de valorisation, mais inversement à critiquer le procès de valorisation en ce qu'il a pris la forme d'un procès de travail « inhumain ». La révolution devient alors la transformation du procès de travail, sa gestion par les ouvriers. Castoriadis confère une forme générale aux commentaires de Ria Stone. « Pendant un siècle, l'immense majorité des marxistes a vu dans le capitalisme le « système du profit » ; elle l'a critiqué essentiellement parce qu'il condamnait les travailleurs à la misère (en tant que consommateurs) et parce qu'il corrompait les relations sociales par l'argent. [...] L'idée que le capitalisme est avant tout une entreprise de déshumanisation de l'ouvrier et de destruction du travail en tant qu'activité signifiante (créatrice de significations), idée pourtant formulée pour la première fois par Marx lui-même, leur aurait paru, s'ils la connaissaient, de la philosophie brumeuse, qu'ils qualifieraient

volontiers de spiritualiste » (*op. cit.*, no 32, pp. 101-102). Toutes les explications que nous avons tentées d'avancer sur le concept d'exploitation depuis le début de ce livre cherchent précisément à dépasser cette fausse opposition entre un conflit quantitatif et une contradiction qualitative. Opposition qui fait de la première un antagonisme de comptable, et de la seconde, quand elle est posée en soi, autonomisée de la première, une aliénation philosophique, comme le dira Marx lui-même. Il ne s'agit pas de prendre un peu de l'un et un peu de l'autre mais de faire une véritable synthèse dans le concept d'exploitation.

Pour fonder la « contradiction fondamentale » comme aliénation, c'est donc le procès de travail, et le travail lui-même, qu'il s'agit de critiquer. « Maintenant, la gestion ouvrière, le dépassement des valeurs capitalistes de la production et de la consommation comme fins en elles-mêmes, se présentent au prolétariat comme la seule issue. Ces conditions imposent au mouvement révolutionnaire des transformations profondes. Sa critique de la société, essentielle pour aider les ouvriers à valoriser et à généraliser leur expérience directe, doit être intégralement réorientée ; elle doit s'attacher surtout à décrire et analyser les contradictions et l'irrationalité de la gestion bureaucratique de la société, à tous les niveaux, à démontrer le caractère inhumain et absurde du travail contemporain ; à dévoiler l'arbitraire et la monstruosité de la hiérarchie dans la production de la société. De façon correspondante, la lutte autour de l'organisation et des conditions de travail et de vie dans l'entreprise et la lutte contre la hiérarchie doivent être l'élément central de son programme revendicatif » (*op. cit.*, no 31, p. 55). Et le « programme socialiste » devient « un programme d'humanisation du travail et de la société » (*ibid.*). Comme dans toute critique du capitalisme qui se comprend elle-même comme « critique du travail », la critique devient une critique formelle ou « concrète » (ici empirique), qu'elle s'applique au travail ouvrier ou au capitalisme lui-même qui est ramené aux formes de la hiérarchie et de la bureaucratie. La transformation par Castoriadis de la société capitaliste en une « société pyramidale », n'est pas les prémices de son raisonnement, tout comme ne l'était pas l'analyse du capital comme pouvant contrôler ses crises. Les prémices véritable c'est la tentative de dépasser le stade programmatique de la lutte du prolétariat en abandonnant la critique de l'exploitation au profit de l'aliénation et de la critique empirique du travail concret. En transformant la société capitaliste en « société pyramidale » et l'exploitation en aliénation, c'est naturellement la spécificité comme classe du prolétariat qui disparaît. Comme on l'a vu, la « privatisation » des individus qui en résulte touche l'ensemble de la population.

« Le résultat d'une lutte des classes deux fois séculaire a été la profonde transformation objective du capitalisme, que l'on peut résumer en ce terme : la bureaucratisation. Nous entendons par là une structure sociale dans laquelle la direction des activités collectives est entre les mains d'un appareil impersonnel organisé hiérarchiquement, [...] La bureaucratisation du capitalisme trouve sa source dans trois aspects de la lutte de classe et de la tentative du capitalisme de soumettre et de contrôler l'activité sociale des hommes :

« Tout d'abord dans la production. La concentration et la "rationalisation" de la production entraîne l'apparition d'un appareil bureaucratique au sein de l'entreprise capitaliste, dont la fonction est la gestion de la reproduction et des rapports de l'entreprise avec le reste de l'économie. [...]

« Ensuite dans l'État. La modification profonde du rôle de l'État, devenu maintenant instrument de contrôle et même de gestion d'un nombre croissant de secteurs de la vie économique et sociale [...].

« Enfin, dans les organisations politiques et syndicales. [...] La fonction objective des grandes organisations "ouvrières" devient de maintenir le prolétariat à l'intérieur du système d'exploitation, d'en canaliser la lutte vers l'aménagement et non plus vers la destruction de ce système » (*op. cit.*, no 32, pp. 99-100). C'est le processus de la « bureaucratisation » qui est exposé ici, mais pour ce qui nous intéresse, c'est-à-dire le devenir de l'existence des classes et de leur contradiction dans le mode de production capitaliste, l'essentiel en est le résultat. « Quel est donc le contenu de la bureaucratisation, pour ce qui est du destin des hommes dans la société ? C'est l'insertion de chaque individu dans une petite alvéole d'un grand ensemble productif où il est astreint à un travail aliéné et aliénant, c'est la destruction du sens du travail et de toute vie collective, c'est la réduction de la vie à la vie privée hors du travail et hors de toute

activité collective, c'est la réduction de cette vie privée à la consommation matérielle, c'est l'aliénation dans le domaine de la consommation elle-même par la manipulation permanente de l'individu en tant que consommateur » (*ibid.*, p. 108). Comme auparavant avec le procès de travail et l'exploitation, les choses sont ici prises à l'envers afin de poser l'aliénation comme le phénomène premier. Que l'individu isolé soit la forme sociale la plus manifeste de la société capitaliste en subsomption réelle, cela ne souffre aucune contradiction, que l'on ait ici une forme première des rapports sociaux, c'est tout à fait autre chose. La forme sociale de l'isolement, forme nécessaire, est prise pour la réalité elle-même, pour son propre contenu, c'est-à-dire les rapports de classes dont elle est la forme. On peut penser qu'il ne s'agit là que d'une pétition de principes si ces rapports de classes n'apparaissent jamais. Mais c'est, tout au contraire, l'activité même de ces « individus isolés » qui n'apparaît jamais en tant que telle (hors le cadre particulier de la « vie quotidienne » qui est lui-même une production sociale d'une société de classes) ; dès qu'il y a activité de cet individu, c'est à une polarisation en classes de cette société que nous avons affaire.

Dans ce cadre du « capitalisme bureaucratisé », l'activité ouvrière dont il sera ensuite question, en ce qu'elle est révolte du sujet humain contre l'aliénation du procès concret de travail, n'est qu'une variante particulière et capitale, mais une variante tout de même, des impossibilités générales auxquelles se heurte cette « bureaucratisation » dans *toute la société*. La contradiction entre le prolétariat et le capital n'est plus qu'une forme parmi d'autres des impasses de la « bureaucratisation ». Il est nécessaire pour la bonne compréhension des thèses de Castoriadis de rappeler que le capitalisme bureaucratisé est, pour lui, la « vraie société capitaliste » enfin sortie de sa préhistoire où elle était encore traversée de vestiges des sociétés antérieures. C'est nécessaire pour saisir que la lutte du prolétariat en tant que classe n'était pas essentiellement une lutte à l'intérieur de la « vraie société capitaliste ». La forme générale de la contradiction, quant à elle, n'oppose pas spécifiquement le prolétariat au capital (même sous la forme de la contradiction entre dirigeants et exécutants), mais a pour contenu l'irrationalité *générale* du système, une sorte de faillite interne, d'implosion du « projet bureaucratique ». Au fur et à mesure que l'on avance dans la critique de ce « vieux texte » de Castoriadis, ce sont les thèmes les plus avancés exprimés dans la lutte des chômeurs et précaires qui semblent surgir devant nous. En prenant acte de la fin des cycles de luttes programmatiques, Castoriadis annonçait les limites d'un nouveau cycle de luttes dont la résolution des problèmes théoriques ne pourra être que pratique dans la révolution. *De te fabula narratur*.

« Rappelons simplement que la bureaucratie s'adjuge une tâche impossible en soi, c'est-à-dire d'organiser la vie et l'activité des hommes du dehors et à l'encontre de leurs intérêts ; que par là, non seulement elle se prive de leur concours – qu'elle est en même temps obligée de solliciter – mais qu'elle suscite leur opposition active ; [...] par conséquent la bureaucratie en est réduite à "planifier" une réalité qu'elle ignore matériellement et que, même si elle la connaissait, elle ne peut la juger adéquatement... » (*op. cit.*, no 33 p. 65). Les autres raisons de l'échec de la bureaucratie tiennent d'abord au fait que, « ne voyant l'avenir que comme la répétition de ce qui a été », elle ne peut que planifier au passé, et ensuite à ce qu'elle est « profondément divisée en son intérieur ». Il s'agit toujours des raisons d'un échec tenant à la domination comme forme, cela en conséquence de la problématique même de la « domination » qui ne peut être que formelle. Les crises qui peuvent éclater sont le résultat de cette incohérence formelle inhérente à la bureaucratie, incohérence dont « profite » alors la catégorie sociale diffuse des « exécutants ». Il existe cependant une raison plus fondamentale de l'« échec de la bureaucratie ». « Ce projet échoue, car il n'arrive pas à surmonter la contradiction fondamentale du capitalisme, qu'il multiplie au contraire à l'infini ni, jusqu'à présent, à supprimer la lutte des hommes et à les transformer en marionnettes manipulées par la bureaucratie de la production, de la consommation et de la politique » (*op. cit.*, no 32, p. 111). Cette vision de l'échec de la société bureaucratique pour plus fondamentale qu'elle apparaisse, n'en est pas moins la banalité la plus répandue dans toutes les conception crypto-humanistes de la révolution, c'est celle que nous avons rencontrée dans la *Guerre sociale* et dans *la Banquise*. Les hommes ne peuvent être totalement asservis pour la simple raison qu'ils sont des hommes ; mais le problème des sociétés de classes ne s'est jamais posé ainsi. On aurait ici des rapports sociaux contradictoires, des rapports définissant des classes, définissant des contradictions entre ces classes, définissant des implications réciproques entre elles,

mais en fin de compte tout cela ne ferait que « surfer » sur un homme de toute façon incontrôlable, inasservissable, un insoumis essentiel. Autant dire cela tout de suite, on pourrait ainsi éviter de faire semblant de s'intéresser au cours historique des sociétés de classes, réduites à un mauvais moment à passer.

Ce n'est que dans le cadre de la « contradiction fondamentale » définie comme contradiction entre « dirigeants » et « exécutants », et la société capitaliste comme « société bureaucratique », que peut être abordé le thème le plus important de ce texte et de tous les textes de *Sob*: l'« expérience ouvrière ». Dans ce concept, *Sob* montre que l'action de la classe ouvrière ne se limite pas à une opposition à la domination du capital, mais forge des relations nouvelles. C'est là l'apport essentiel de *Sob* à la théorie de la révolution et du communisme. Cependant, Castoriadis, à la suite de Ria Stone et de Claude Lefort, ne conçoit cette production de relations nouvelles, à partir de la situation du prolétariat dans sa lutte contre le capital, que comme une positivité, une potentialité que la classe ouvrière manifeste *déjà* dans toute lutte « importante » ou quotidienne.

C'est que le thème de l'« expérience ouvrière » est affecté dans *Sob*, dès l'origine, d'une forte charge théorique héritée de la phénoménologie et de l'existentialisme et renvoyant à l'homme cet insoumis par nature que nous évoquions précédemment. Castoriadis rend compte du procès de la lutte de classes de la façon suivante : « En même temps que cette série de ripostes-attaques, on peut dégager dans l'évolution de la production capitaliste des grandes constantes bien connues, exprimant la tendance permanente du capital à asservir le travail. La division des tâches est poursuivie et poussée à l'absurde, non pas parce qu'elle est le moyen inéluctable d'augmenter la productivité [...], mais parce qu'elle est le seul moyen de se soumettre un travailleur qui résiste en rendant son travail absolument quantifiable et contrôlable, et lui-même intégralement remplaçable » (*ibid.*, p. 91). Dans cette vision, les termes de la contradiction sont posés à égalité, le rapport de forces seul décide. Or, ce n'est pas ainsi que cela se passe. Le rapport de forces entre les classes se pose toujours à l'intérieur d'une contradiction qui est implication réciproque des termes et subsomption d'un terme sous l'autre, cela est fondamental afin de saisir la lutte de classes et surtout son aboutissement comme négation du prolétariat qui, quel que soit le rapport de forces, ne trouve, dans la contradiction et dans son action à l'intérieur de celle-ci, jamais aucune confirmation de ce qu'il serait en dehors de son implication et de sa subsomption sous le capital. C'est dans une problématique où les termes de la contradiction sont formellement posés à égalité que Castoriadis peut comprendre l'« expérience ouvrière » comme une accumulation positive. Ce qui disparaît alors, c'est que la reproduction du capital, dans le cours quotidien de la lutte de classes, *objective en lui* cette lutte permanente, ne la laisse pas à l'état de lutte. Il en résulte que la lutte du prolétariat part toujours de contradictions de classes qui ont été objectivées et elle agit en elles (le machinime par exemple ou les formes tayloriennes de la coopération). Dans *Sob*, l'« expérience ouvrière » est une positivité qui se développe dans la mesure où le moment objectif de la contradiction entre les classes, l'économie, n'est pas pris en compte. La négligence de cette objectivation résulte de et renforce l'origine nettement existentialiste chez Lefort (élève et disciple de Merleau Ponty) de cette notion (*cf.* Hugues Poltier, *Claude Lefort – la découverte du politique*, Michalon). Dans un texte interne de discussion à propos des nouvelles thèses exposées par Castoriadis, Lyotard cerne bien le problème que soulève la notion d'expérience ouvrière et son ambiguïté. « Ces phases [de recul comme celle de la "privatisation", *nda*] étaient dans la théorie révolutionnaire mises en perspective sur un développement de la classe, qui combinait disait-on deux grandes variables : d'une part, le prolétariat accumule une expérience et une croissance croissante des objectifs et des méthodes de luttes socialistes, apparaissant ainsi comme le sujet de sa propre histoire ; d'autre part, en tant qu'objet, c'est-à-dire comme force de travail-marchandise et comme partie de la société d'exploitation, il subit les "solutions" que le patronat et l'État tentent de donner à leurs problèmes de dirigeants : chômage, accélération des rythmes, réduction du niveau de vie, guerre, etc. C'est en fonction de ces deux variables combinées que se développe l'histoire du prolétariat. Il est aussi vain de vouloir la réduire à l'accumulation de la conscience et de l'expérience socialiste (Lefort) que de l'"expliquer" simplement à partir de la situation que lui fait la classe dirigeante (mécanisme qui apparaît dans ce texte). Or c'est cette théorie du prolétariat qui est abandonnée dans ce texte. Caractériser l'attitude des travailleurs dans le capitalisme moderne comme privatisation durable, c'est supprimer ce mouvement de l'accumulation conscientielle

[...] et c'est supprimer aussi le dynamisme du capitalisme qui à travers ses contradictions posait (selon la théorie révolutionnaire) les conditions objectives du passage au socialisme » (*in* Philippe Gottraux, *op. cit.*, p. 143). Cependant, si Lyotard expose la dualité de la situation du prolétariat « agissant » et « réagissant » à une objectivité de sa situation, il reste précisément dans le cadre d'une dualité, ne parvenant pas à saisir la nécessité de l'objectivité comme moment de la lutte des classes, de leur action respective. Ce qui manque alors à sa conception du rapport entre les classes c'est leur inégalité de situation, c'est-à-dire la subsomption du travail sous le capital.

La limite de *Sob* est de ne pas avoir compris cette « expérience ouvrière » comme celle des conditions et de la nécessité pour le prolétariat de sa négation, ou plutôt de l'avoir compris, dépassement du programmatisme oblige, mais seulement en faisant du sujet de cette expérience non plus vraiment la classe ouvrière, mais l'homme nié dans l'ouvrier et en faisant de l'objet dépassé, non plus le capital, mais les formes concrètes du travail. Ainsi, cette « expérience » pouvait demeurer absolument positive etne pas être une affirmation de la classe. *Sob* échoue donc sur le point capital de la constitution d'une théorie prolétarienne de la révolution et du communisme : comprendre une action de classe qui se nie en tant qu'action de classe à partir d'elle-même. Sobavait bien senti que c'était dans ce qu'était immédiatement le prolétariat contre le capital que se trouvait la définition du communisme, dans son action définie par ce qu'il est contre le capital, sans parvenir à poser une « expérience ouvrière » négative. Il lui fallait donc, pour pouvoir produire cette « expérience ouvrière », paradoxalement, abandonner la classe ouvrière comme étant son sujet. à certains moments, Castoriadis, nous le verrons, en arrive même à pressentir que les jours de cette expérience ouvrière positive sont comptés.

Castoriadis élimine toutes les conceptions psychologiques ou conscientielles de l'expérience ouvrière. La conscience et l'expérience ouvrières sont un procès matériel. « Il n'y a pas d'expérience qui sédimente dans la classe ouvrière en un sens effectif, il n'y a pas de mémoire du prolétariat car il n'y a pas de "conscience duprolétariat" autrement que comme expression métaphorique. [...]. Par son action révolutionnaire précédente ou par son activité quotidienne, le prolétariat a transformé la société et donc aussi les termes du problème. à chaque instant l'expérience du prolétariat se forme à partir de la réalité présente et non pas à partir des "leçons du passé" ; mais cette réalité présente contient en elle les résultats de l'action passée, car elle n'est rien d'autre que le produit de l'étape précédente de la lutte des classes. [...] Cette dialectique immanente à la lutte de classe ne relève d'aucune magie, ne traduit pas une harmonie préétablie ni ne prouve que le Communisme a été assigné par une Providence révolutionnaire comme but à l'histoire humaine. Elle signifie simplement que, aussi longtemps que les solutions que le prolétariat essaie de trouver à son problème restent "fausses", partielles ou insuffisantes, le problème demeure entier et toute nouvelle tentative de le résoudre doit commencer par combattre ce que les anciennes solutions sont devenues dans la réalité. [...] la maturation des conditions du socialisme, c'est l'accumulation des conditions objectives d'une conscience adéquate, accumulation qui est elle-même le produit de l'action du prolétariat » (*op. cit.*, no 33, p. 79). Nous laisserons de côté ce que suppose cette perspective : un problème à résoudre qui soit invariant, une conception non providentielle de l'histoire mais cependant linéaire. Pour ce qui nous importe, l'essentiel ici est l'insistance sur la conscience comme activité et la production du communisme conçue comme action de la classe à partir de ce qu'elle est dans sa contradiction avec le capital. C'est la positivité de cette production que nous devons examiner pour poursuivre notre critique de la critique du capital faite comme critique du travail.

C'est Ria Stone, dans le texte précédemment cité, qui donne la forme la plus condensée de cette positivité de l'« expérience ouvrière » : « Plus que partout ailleurs, c'est aux États-Unis que les ouvriers en mettant en avant leurs revendications en tant qu'ouvriers, mettent aussi en avant leurs exigences en tant qu'êtres humains » (*Sob*, no 7, p. 71). Pratiquement, l'« expérience ouvrière » manifesterait de façon adéquate la résolution vraie du problème du communisme en posant, comme enjeu d'un conflit, le « sort de la production ». « Qui est le maître dans l'entreprise ? » Voilà le contenu pour Castoriadis de l'« expérience ouvrière ». Cette dernière forgerait les conditions du communisme parce qu'elle pose la question de la gestion de la production et de la gestion de l'entreprise. La vraie contradiction

fondamentale de la société capitaliste étant celle entre dirigeants et exécutants, il en résulte que « la question de son sort dans la production devient pour le travailleur la question vitale. [...] Quelle que soit la "conscience explicite" des ouvriers anglais [exemple de luttes pris par Castoriadis, *nda*], leur comportement effectif – aussi bien dans la vie quotidienne de l'usine que lors des grèves "inofficielles" – pose implicitement la question : qui est le maître dans l'entreprise, donc, même si c'est sous une forme embryonnaire et fragmentaire, le problème de la *gestion* de la production » (*op. cit.*, no 33, p. 72). Le problème immédiat et quotidien des travailleurs, qui serait le problème central du socialisme, consisterait dans le travail et son organisation, dans le rôle de l'homme dans la production dans : « en somme la gestion et les fins du travail ». La vision du communisme comme gestion ouvrière découle inexorablement de la critique du capital comme critique du travail et de ce que cette critique présuppose : l'existence d'une activité humaine aliénée dans le travail. D'une part, la critique du travail ramène le rapport social d'exploitation aux formes du procès de travail dans lequel la division de la société en classes s'évanouit en même temps que la spécificité du travail productif de plus-value ; l'immense majorité des individus, transformée en exécutants, éprouve l'aliénation dans le travail et l'absurdité du système. D'autre part, le contraire de l'aliénation ne peut être que le retour en soi du sujet, la maîtrise de ce qui lui était rendu étranger. En conclusion : « La forme nécessaire du socialisme comme gestion ouvrière de la production et de la société et pouvoir des Conseils de travailleurs doit être démontrée et illustrée à partir de l'expérience historique récente » (*ibid.*, p. 82).

Il est nécessaire d'examiner quelles sont les bases objectives de cette expérience ouvrière qui fait de la gestion de la production l'enjeu de la lutte, enjeu qui déjà lui donne forme. « Le poids politique de la classe ouvrière dans les sociétés modernes exclut que l'État puisse permettre au chômage de se développer au-delà d'un degré relativement modéré. Ceci crée cependant une situation extrêmement difficile pour les capitalistes sur le plan des salaires (où la position de force du prolétariat est soutenue par le plein emploi), où ils arrivent cependant à maintenir un statu quo relatif. Mais cela crée également, si un degré de combativité industrielle du prolétariat est donné, une situation intolérable pour les capitalistes dans les usines. Les "solutions" que la classe dominante parvient à trouver débouchent *toujours* sur de nouveaux problèmes, et ce processus traduit l'incapacité du capitalisme à surmonter sa contradiction fondamentale » (*op. cit.*, no 32, p. 93). Le fondement de l'« expérience ouvrière », dans sa positivité telle que la décrit Castoriadis, c'est ce que nous avons analysé dans le premier chapitre de ce livre comme étant *l'identité ouvrière*, identité confirmée dans la reproduction du capital. C'est-à-dire la reconnaissance et la confirmation de la classe ouvrière dans sa particularité, tant au niveau du procès de production que de reproduction, à l'intérieur de la reproduction propre du capital. C'est là-dessus que se bâtit l'expérience ouvrière en tant qu'auto-organisation posant la gestion de la production et posant la question « qui est maître de l'entreprise ? » C'est cela que la dernière restructuration du capital a brisé. Pour conserver sa contradiction fondamentale entre dirigeants et exécutants, Castoriadis ne peut que considérer cette identité ouvrière, non comme un phénomène historique dans le cours du mode de production capitaliste, mais comme une donnée définitoire de celui-ci, de la même façon que, coréllativement, il considère la prospérité comme définitoire du capitalisme parvenu à sa vérité bureaucratique. L'entreprise fort significativement est le lieu d'une communauté ouvrière. « Si la signification du travail comme tel est ainsi détruite, il reste pour les travailleurs la signification du travail et de la lutte quotidienne contre l'exploitation qui l'accompagne comme terrain de socialisation positive, comme cadre dans lequel se constituent la collectivité et la solidarité des travailleurs. Aussi déchirée et déchirante qu'elle soit, l'entreprise reste pour le travailleur le lieu de la communauté avec les autres, communauté de lutte en premier lieu » (*ibid.*, p. 103). Tout cela, on l'a vu dans le premier chapitre, a été radicalement détruit par la restructuration du mode de production capitaliste. Parfois, Castoriadis envisage l'éventualité d'une « contre-attaque capitaliste » renversant le rapport de forces, essentiellement par une augmentation du chômage, mais c'est toujours pour la considérer comme fortement improbable, car contradictoire avec l'existence même du capital, comme bureaucratie et contrôle du cours de l'accumulation.

C'est sur l'identité ouvrière que se fonde donc l'expérience ouvrière dans sa *positivité*. Le thème de l'expérience ouvrière est dans *Sob* un point fondamental et un apport décisif à la théorie du communisme,

en ce qu'elle établit une liaison essentielle entre le cours quotidien de la lutte de classe et la révolution et le communisme ; à condition de la saisir négativement, comme nous y autorise maintenant la restructuration du capital et le nouveau cycle de luttes. Qu'est-ce que l'expérience ouvrière actuellement ? C'est la constitution du prolétariat en tant que classe comme étant sa propre négation, son propre dépassement, dans l'abolition de tout ce qui la définit. Dans le rapport de classe actuel, le prolétariat fait l'« expérience » de son existence comme classe en contradiction avec le cadre de toute entreprise particulière, de tout procès de travail déterminé, de tout travail concret dont la maîtrise lui aurait été retirée par une domination. En contradiction avec le caractère social des forces du travail, il fait l'expérience de la caducité de son travail en tant que travail nécessaire pour le capital. *C'est de sa propre caducité dont le prolétariat fait l'expérience dans sa lutte contre le capital* et dans cette caducité, ce n'est pas de la maîtrise sur ses conditions de vie dont il est question et qui se pose comme un enjeu de la lutte de classe, mais de leur abolition et de la sienne propre. C'est dans cette « expérience ouvrière », qui en tant que telle est négative, que se créent le désir, les conditions et la nécessité de l'universalité et de l'immédiateté sociale de l'individu, comme la propre négation par elle-même, et rendue possible par elle, de l'« expérience ouvrière », dans l'abolition du capital. En revanche l'aliénation conçue comme le contenu du rapport entre le prolétariat et le capital, que ce rapport soit ou non qualifié de rapport entre « dirigeants » et « exécutants », ne pourra nous conduire qu'au retour en soi du sujet, à la gestion.

Ria Stone fait une description théorique saisissante de ce processus. « Sans une transformation dialectique par laquelle l'ouvrier s'enrichit en capacités humaines dans la même proportion que les moyens de production, les forces productives inhérentes aux moyens de production eux-mêmes ne peuvent pas être libérées. Cette transformation dialectique est le contenu essentiel de l'appropriation des moyens de production par les ouvriers [...] les forces productives inhérentes aussi bien à la machine qu'à l'homme sont libérées. [...] Les ouvriers décrits par Romano qui errent à travers l'usine, en jetant un regard affamé sur les différentes machines et les diverses opérations, cherchent cette appropriation et ces nouveaux rapports naturels humains. [...] Aux yeux de l'intellectuel qui méprise le processus de travail, le programme social de Marx concernant l'appropriation humaine des forces productives sociales peut paraître abstrait. Mais l'ouvrier qui dessine ingénieusement des nouveaux outils ou pense attentivement à différents montages bien que dans un accès de désespoir il aurait pu tout aussi facilement briser la machine qui le domine, n'aurait pas de difficultés pour comprendre que les nouveaux rapports de production doivent être basés sur "le développement intellectuel et social libre de l'individu". [...] Nous devons tout d'abord réaffirmer le fait que l'essence sociale et historique de la machine dépouillée de son utilisation capitaliste, est la matérialisation des activités humaines. Cette essence sociale a été perdue de vue par la société bourgeoise, parce que celle-ci dans son besoin incompressible d'augmenter la plus-value en développant des machines toujours plus puissantes afin d'exploiter les ouvriers, a considéré de plus en plus la machine du point de vue de son produit final plutôt que du point de vue de son opération » (*op. cit.*, no 7, pp. 76-77). Pour Ria Stone, à la suite du Marx des *Manuscrits de 1844*, l'industrie est le livre ouvert des forces humaines essentielles, la révélation exotérique des forces essentielles de l'homme ; dans cette perspective on a une essence de l'homme qui s'aliène et il faudra prouver la nécessité de cette aliénation (cf. supra), perspective sans issue abandonnée par Marx. La perspective de l'analyse de la machinerie et de l'industrie présente dans les *Fondements* et le *Capital* part directement de l'exploitation et du rapport entre des classes, c'est celle développée par l'opéraïsme italien (*cf. supra*). En « oubliant » le rapport de classe dans la constitution physique même de la machinerie (rapport de classe qui, pour Sob, est introduit seulement par son utilisation), on peut neutraliser cette machinerie au point que l'ouvrier puisse être fondé à se l'approprier. Face à une machinerie considérée comme la manifestation des forces essentielles de l'homme, l'activité appropriatrice de l'ouvrier est considérée comme l'activité de l'homme se réappropriant ce qui lui a été rendu étranger. Ria Stone a raison de poser de façon très concrète ce que peut être l'activité productive humaine dans le communisme mais, en considérant le développement technique capitaliste du point de vue de l'essence de l'homme, elle en arrive à considérer cette activité comme réappropriation de cette essence objectivée dans la machinerie et l'industrie en général, en oubliant que cette machinerie n'est pas la révélation de *l'essence de l'homme* (et que l'ouvrier n'est pas l'homme)

mais *des forces sociales du travail objectivées face à lui comme capital*. Le libre développement intellectuel et social dont elle parle ne peut avoir de forme embryonnaire dans l'activité ouvrière face aux machines. L'expérience que l'ouvrier fait, face à la machinerie, n'est pas l'expérience que celle-ci pourrait lui appartenir, mais que dans celle-ci c'est sa propre condition de prolétaire qui est objectivée, cette expérience c'est celle de la nécessité de sa propre négation comme condition essentielle du libre développement des facultés humaines sociales et intellectuelles, y compris, et de façon fondamentale, dans une disparition de la production elle-même comme sphère séparée des autres activités. Avec le communisme, la production est « absorbée » dans les rapports entre individus qui sont tous des rapports productifs, sans être des rapports de production, « absorbée » signifiant que l'activité ne pose pas son résultat en face d'elle. La machine dans sa configuration technologique est une *machine capitaliste*, l'ouvrier ne peut la modifier en tant que telle sans préalablement s'abolir en tant qu'ouvrier. Ce libre développement des capacités humaines qui est la condition même de l'abolition des forces productives en tant que telles, c'est-à-dire en tant qu'objectivation de l'activité face à l'activité, a pour condition essentielle la négation du rapport de l'ouvrier à telle machine ou à tel procès de travail, en tant que rapport de l'ouvrier au capital. L'enrichissement de l'ouvrier en « capacités humaines », pour reprendre l'expression de Ria Stone, réside précisément dans la négation du rapport immédiat de tel ouvrier pris individuellement à telle machine particulière dans tel procès de travail spécifique, dans la négation de l'activité de l'ouvrier telle qu'elle est dans ce procès de travail et telle que ce procès de travail la nie, et non dans son prolongement. Cette nécessité, l'ouvrier en fait l'expérience quotidienne, non plus au travers du caractère concret de son travail, mais en ayant immédiatement l'expérience de son travail comme travail abstrait, comme travail social, en appartenant au capital en général avant d'appartenir épisodiquement à tel ou tel capital particulier. Cet « enrichissement » n'a plus pour objet l'appropriation des forces productives, mais l'« abolition de la production ».

Dans « Le roman de nos origines », *la Banquise* explique : « *Sob* a montré que l'action ouvrière contenait plus qu'une lutte contre l'exploitation et qu'elle portait en elle le germe de relations nouvelles. Mais il n'a vu cela que dans l'auto-organisation, non dans la pratique prolétarienne, avatar monstrueux de la vie humaine produit par le capital, qui en éclatant, pourrait engendrer un autre monde. à condition de ne pas s'empêtrer dans les questions d'organisation et de gestion du travail, l'observation de la vie d'usine permet de mettre en lumière le sens communiste de la lutte des prolétaires » (no 2, p. 15). Cette critique aurait, pour le moins, mérité d'être développée car c'est bien de la « pratique prolétarienne » dont il est question dans *Sob*. à partir du moment où, pour voir dans la lutte de classe un sens communiste, il faudrait voir dans la lutte ouvrière plus qu'une lutte contre l'exploitation, à partir du moment où la pratique prolétarienne ne serait « qu'un avatar monstrueux de la vie humaine », on a repris tous les présupposés théoriques de *Sob*; il faut alors en accepter les conséquences : les relations nouvelles en germe dans l'auto-organisation, le communisme comme gestion. Ne pouvant accepter ces conséquences, sans savoir explicitement pourquoi, *la Banquise* reprend exactement la problématique de *Sob* mais, là où *Sob* identifiait le prolétaire et l'homme, elle les oppose dans une nature contradictoire du prolétariat dans laquelle l'homme, tel Vishnu respirant, fait exploser l'ouvrier, son « monstrueux avatar ». Le prolétaire dans l'exploitation ne se perd pas, il n'existe que perdu, il est produit en même temps que la perte, l'aliénation, quant à elle, suppose toujours une « entité » *préexistante* (même si cette préexistence est enfouie dans autre chose) qui se perd et se libère, cette libération ne peut alors qu'être réappropriation. Si vous avez *aliénation*,vous aurez la maîtrise et la gestion comme son dépassement.

Sob, aux prises avec le programmatisme, en arrive finalement à une solution simple quant à son dépassement, l'abandon pur et simple du prolétariat comme classe révolutionnaire, la transformation de la théorie du communisme en une « critique sociale » dénonçant, décryptant, les contradictions multiples de la « société existante ». Ce faisant, *Sob* ne porte pas le programmatisme jusqu'à son point de rupture, s'en débarrassant, contrairement à l'*Internationale situationniste*, par l'abandon de la classe révolutionnaire. *Sob* ne place pas la production théorique communiste face à la nécessité d'un dépassement du programmatisme parce que sa théorie ne le réalise pas. Pour avoir formulé la question de l'« expérience ouvrière », c'est-à-dire avoir posé la question du rapport immédiat entre le prolétariat et le

communisme, *Sob* ne sort pas de notre actualité mais, contrairement à *l'IS*, nous n'avons pas à nous confronter à *Sob* et à son dépassement comme à *l'achèvement* de la théorie programmatique. Si nous consacrons le long chapitre suivant à l'*IS*, c'est justement parce que, dans sa formulation théorique de la période et dans la critique que nous pouvons maintenant faire de cette formulation, c'est le changement de période, le changement de cycle de luttes, que nous traquons et la nécessité d'une reformulation théorique complète de la révolution communiste. *La critique de l'IS est le critère d'une théorie non programmatique de la révolution*.

CHAPITRE 5

DE LA CRITIQUE DU TRAVAIL AU DÉPASSEMENT DU PROGRAMMATISME : UNE TRANSITION THÉORIQUE, L'INTERNATIONALE SITUATIONNISTE

« On pouvait lire, dans le Monde libertaire de décembre 1964 : "L'IS, incontestablement, est en pointe dans la critique révolutionnaire de la vie quotidienne. Un domaine, cependant, qui est loin d'avoir perdu son importance, lui échappe : le travail." Cependant, nous croyons n'avoir à peu près jamais traité d'autre problème que celui du travail à notre époque ; ses conditions, ses contradictions, ses résultats. L'erreur du Monde libertaire provient peut-être des habitudes de la pensée non dialectique, qui isole un aspect de la réalité sur le terrain qu'il est convenu de lui reconnaître, et ainsi ne peut le traiter que conventionnellement. »

(*IS* no 10, p. 67)

L'IS a été *la mise en crise théorique de tout le programmatisme* à l'époque où en tant que contenu pratique de la lutte de classe il devenait caduc. à la différence de l'ultra gauche, il ne s'agit pas d'une contradiction subie et de l'impossibilité de réagencer les éléments du programmatisme, c'est-à-dire de continuer à parler d'affirmation du prolétariat tout en voyant s'effondrer, en tant que mouvement révolutionnaire, tout ce qui pouvait être la montée en puissance de la classe dans le mode de production capitaliste, montée en puissance sans laquelle cette affirmation devient un projet complètement creux. Avec l'IS, c'est la problématique elle-même qui est remise en cause et ses éléments de base en tant que tels et non seulement leur agencement ; l'IS exprime la crise du programmatisme en tant que telle en l'ayant reconnue dans toutes ses déterminations, mais sans l'avoir reconnue *globalement et historiquement* pour ce qu'elle était.

Il est rare que les analyses critiques de l'IS partent des textes de l'IS, l'IS a été recouverte par son mythe. à un niveau immédiat, alors que toute critique cite ce qu'elle critique, on ne cite pas l'IS quand on en parle, il suffit de dire : « marchandise », « spectacle », « autogestion généralisée », « dépassement de l'art », « critique de la vie quotidienne », etc. Que toute critique parle plus d'elle-même que de son objet présumé, que celui-ci en fin de compte soit un prétexte à son propre exposé est somme toute « naturel » et même « légitime ». Mais là où cette démarche se corse dans le cas de l'IS, c'est que la mise en avant de mots phares s'accompagne comme critique de ce qui est leur contenu *dans l'IS* : on critique la marchandise en disant qu'il faut parler du capital, mais l'IS parle du capital dans la marchandise, c'est justement là le problème ; on critique la théorie du spectacle comme idéaliste, en disant que ce n'est qu'un développement de l'aliénation du travail salarié, mais Debord l'a toujours posé ainsi, le problème c'est justement qu'il pose ainsi l'aliénation du travail salarié ; on critique les conseils comme une conception formelle et gestionnaire de la révolution, mais l'IS leur a toujours donné le contenu d'abolition de l'échange. Le problème, c'est qu'elle a formalisé cette abolition ainsi que celle du travail et du prolétariat dans les conseils. On critique le subjectivisme de l'IS en disant qu'il faut une crise pour avoir un sujet révolutionnaire, mais l'IS développe une théorie on ne peut plus objectiviste de la révolution, etc. En fait, la plupart du temps, il n'y a pas de critique, la critique se dédouble en mise en avant de ces mots phares et un exposé d'elle-même comme étant le plus souvent précisément ce que l'IS met dans ces mots. La raison de cela ne tient pas à une prétendue complexité de l'objet à critiquer, mais à l'impossibilité de critiquer l'IS dans le cadre du programmatisme. L'IS a théoriquement représenté, dans une théorie unifiée, le point de tension extrême des contradictions du programmatisme : présenter l'abolition du capital comme *affirmation d'une nature* révolutionnaire du prolétariat *ayant pour contenu sa négation* (le dépassement de cela est d'une simplicité extrême : concevoir l'activité révolutionnaire non comme nature mais comme

situation, mais il fallait une restructuration et un changement de cycle de luttes pour y parvenir). Si bien que, à moins de sortir de ce cadre que l'IS a entièrement balisé, toute critique se voit renvoyée à n'être qu'une tentative d'opposer des aspects de cette théorie entre eux.

Dans l'IS, la critique du travail est une remise en cause de toute la problématique programmatique contrairement aux théories examinées précédemment : prolétariat, aliénation, contenu du communisme, fétichisme, essence humaine, rôle de la théorie et des organisations, objectivisme, etc. Le point qui focalise cette remise en cause générale et les limites de celle-ci (en ce que cette remise en cause demeure dans les termes du programmatisme) est naturellement celui de la définition du prolétariat.

Section 1
La définition du prolétariat
un fragile état de grâce

Division 1 : Sociologie et/ou universalisme

L'Internationale situationniste, sans doute un peu « vexée » de s'être fait doubler dans le domaine de l'innovation théorique par Castoriadis, dans les *Notes éditoriales* du numéro 8 (janvier 1963), reprend la problématique de ce dernier et en rajoute. C'est là que l'on trouve la fameuse définition du prolétariat : « Suivant la réalité qui s'esquisse actuellement, on pourra considérer comme prolétaires les gens qui n'ont aucune possibilité de modifier l'espace-temps social que la société leur alloue à consommer (aux divers degrés de l'abondance et de la promotion permises) » (p. 13). Définition qui justifie l'affirmation exprimée dans le numéro 7, page 13 : « Le nouveau prolétariat tend à englober tout le monde. » Définition reprise et complétée par Debord dans *la Société du spectacle* : « Il [le prolétariat]demeure irréductiblement existant dans l'aliénation intensifiée du capitalisme moderne : il est l'immense majorité des travailleurs qui ont perdu tout pouvoir sur l'emploi de leur vie, et qui, *dès qu'ils le savent*, se redéfinissent comme le prolétariat, le négatif à l'œuvre dans cette société » (thèse 114). L'existence du prolétariat, et par voie de conséquence la révolution prolétarienne, se trouve alors « entièrement suspendue à cette nécessité que, pour la première fois, c'est la théorie en tant qu'intelligence de la pratique humaine qui doit être reconnue et vécue par les masses » (*ibid.*, thèse 123).

Simultanément à cette définition quasiment « universelle » du prolétariat, l'IS met également en œuvre une définition « restreinte » : « Si les situationnistes ont certainement précédé les provos à propos de certaines vagues nouveautés, il y a tout de même un point central sur lequel nous nous flattons de rester avec acharnement "dix-neuvième siècle". L'histoire est encore jeune, et le projet prolétarien d'une société sans classes, s'il a mal commencé, est encore une étrangeté plus radicalement nouvelle que toutes les trouvailles de la chimie moléculaire et de l'astrophysique, que les miliards d'événements fabriqués à la chaîne par le spectacle. Malgré tout notre "avant-gardisme" et *grâce à lui*, voilà le seul mouvement dont nous voulons le retour » (IS, no 11, p. 66). Cette définition restreinte n'est jamais énoncée autrement qu'au travers de références historiques, dans lesquelles il apparaît que le prolétariat n'est plus alors cette classe « englobant presque tout le monde », mais devient alors simplement celle du travail aliéné et plus précisément encore celle que définit le rapport d'exploitation.

Au premier abord, il semblerait que l'IS balance entre, d'une part, son projetde prise en main consciente par les individus des moyens matériels de conditionnement pour en faire des moyens de construction de leur vie (situations), à quoi correspond une définition extensive du prolétariat comme sujet de ce renversement. Et d'autre part, ce qui fait que tous les moyens matériels de cette construction sont étrangers aux individus et que, de façon générale, c'est tout ce qui est vécu qui s'éloigne d'eux et les affronte comme spectacle, ce qui est le principe de cette situation générale, c'est-à-dire le travail aliéné, à

quoi correspond alors une figure historique du prolétariat plus restreinte, plus « dix-neuvième siècle ». Cependant, l'IS n'en demeure pas à l'utilisation de deux concepts différents de prolétariat selon les circonstances et les sujets à aborder. Ce ne sont que deux angles d'attaque synthétisés dans une conception *historique* du prolétariat. « Mais le problème historique n'est nullement de comprendre ce que les ouvriers "sont" – aujourd'hui ils ne sont que des ouvriers – mais ce qu'ils vont devenir. Ce devenir est la seule vérité de l'être du prolétariat, et la seule clé pour comprendre vraiment ce que sont déjà les ouvriers » (Debord et Sanguinetti, *la Véritable Scission dans l'Internationale*, Champ Libre, p. 114). C'est là justement tout le problème théorique que l'IS n'est pas parvenue à résoudre, parce qu'il était posé d'une façon insoluble. Il y a bien d'une part un rejet net de toute définition sociologique du prolétariat : « on ne peut définir le prolétariat que par ce qu'il peut faire et par ce qu'il peut et doit vouloir » (*ibid.*, p. 56). Mais, d'autre part : « Le capitalisme a continuellement modifié la composition des classes à mesure qu'il transformait le travail social global. [...] Seuls la bourgeoisie et le prolétariat, les classes historiques primordiales de ce monde, continuent d'en jouer entre elles le destin, dans un affrontement qui est essentiellement resté le même. Mais les circonstances, le décor, les comparses, et même l'esprit des protagonistes principaux, ont changé avec le temps, qui nous a conduits au dernier acte » (*ibid.*, p. 53). La composition de classe du prolétariat est donc historique mais la contradiction et le « projet » qui formalise son dépassement sont demeurés essentiellement les mêmes. Il en résulte une impasse dans laquelle s'enferme l'IS et où elle exprime le point de rupture de la théorie programmatique de la révolution communiste. La révolution est négation du prolétariat par lui-même, abolition du travail, histoire consciente, abolition de tout pouvoir séparé, de la marchandise, de l'échange, construction passionnante de la vie, *mais* la contradiction entre les classes demeure essentiellement la même qu'au XIXe siècle. L'IS pose un contenu immédiat de la révolution qui n'est plus le programmatisme, mais elle pose ce contenu comme le résultat d'une contradiction entre les classes qui demeure, comme nous le verrons, dans une problématique programmatique : objectivisme, contrainte naturelle, appropriation des moyens d'existence, organisation révolutionnaire, contradiction entre forces productives et rapports de production, révélation et affirmation d'une réalité vécue sous et contre le spectacle, réalité authentique sous la mystification, « être révolutionnaire » du prolétariat. En n'historicisant pas la contradiction entre le prolétariat et le capital, tout en conférant à celle-ci un dépassement qui est historiquement *nouveau*, la seule variable restante permettant d'accorder le système est celle de la composition de la classe comme définition du prolétariat. C'est la seule variable par laquelle on peut tenter de maintenir ensemble les termes de cette contradiction, mais c'est aussi, pour la même raison, le maillon faible, le ventre mou de la théorie situationniste.

De par la problématique programmatique qui définit sa contradiction avec le capital (et donc le définit lui-même), le prolétariat ne peut être le sujet du dépassement non programmatique de la contradiction. à ce moment-là, ce que sont les ouvriers s'oppose à ce qu'ils vont devenir, mais ce qu'ils vont devenir « c'est déjà ce qu'ils sont », l'IS tourne en rond. L'IS prend acte de l'échec du « vieux mouvement ouvrier » et pressent le contenu que devra avoir la révolution à venir. Cependant, concevant la contradiction entre le prolétariat et le capital à son époque comme demeurant identique quant à sa structure, et ne se différenciant du « vieux mouvement ouvrier » que par une *extension* à de nouveaux domaines de la société, extension due aux caractéristiques du capitalisme moderne, et non comme une restructuration impliquant la disparition de l'identité ouvrière et la remise en cause par le prolétariat de lui-même dans sa contradiction avec le capital, l'IS ne peut dépasser une opposition rigide entre ce que sont les ouvriers et ce que sera la classe ouvrière faisant la révolution, étant donné le contenu conféré à cette révolution. Il lui manque la compréhension de la contradiction comme implication réciproque entre les classes, c'est-à-dire, en fait, l'exploitation comme contradiction entre le prolétariat et le capital, concept par lequel seulement peut être produit un dépassement du programmatisme.

L'IS a toujours un être de la classe à révéler, c'est en cela que la structure de la contradiction demeure identique, et tout son problème est là. Le point central du blocage théorique de l'IS, c'est de ne pas avoir conçu le prolétariat simultanément comme classe du mode de production capitaliste et comme classe révolutionnaire, de ne pas avoir théorisée l'implication réciproque comme contradiction, c'est-à-dire

d'avoir porté le programmatisme à son paroxysme sans le dépasser. L'IS parle bien du prolétariat tel qu'il est dans le mode de production capitaliste mais, à ce moment-là, il n'est que marchandise-force de travail à partir de laquelle se produit la révolte contre sa situation de marchandise, mais cette révolte provient non de la contradiction que recèle cette situation *dans le mode de production capitaliste lui-même et pour lui*, c'est-à-dire de sa situation même de marchandise force de travail, des contradictions qui y sont présentes (surtravail-travail nécessaire ; valeur d'usage-valeur d'échange), mais de ce que cette situation nie : la vie, le vécu, etc. Il ne s'agit pas de la contradiction de deux termes formant une totalité et n'existant que l'un par l'autre, mais de deux termes qui ne sont pas chacun la raison d'être de l'autre et sa négation ; en fait ce n'est pas une contradiction.

Pour l'IS, l'implication réciproque est bien présente dans le mode de production capitaliste, mais seulement avec un statut de *représentation* de la classe. Commentant le célèbre article de Rosa Luxemburg, paru dans la *Rote Fahne* du 21 décembre 1918, où elle prend acte du fait que la question de la révolution n'est plus posée ouvertement et honnêtement et que les troupes de protection de l'ancien ordre interviennent sous le drapeau du parti social-démocrate, Debord écrit : « Ainsi, quelques jours avant sa destruction, le courant radical du prolétariat allemand découvrait le secret des nouvelles conditions qu'avait créées tout le processus antérieur (auquel la représentation ouvrière avait grandement contribué) : l'organisation spectaculaire de la défense de l'ordre existant, le règne social des apparences où aucune "question centrale" ne peut plus se poser "ouvertement et honnêtement". La représentation révolutionnaire du prolétariat à ce stade était devenue à la fois le facteur principal et le résultat central de la falsification générale de la société. » (*la Société du spectacle*, thèse 101). D'un côté, comme représentation, le prolétariat défini dans son implication réciproque avec le capital ; de l'autre, le prolétariat comme classe révolutionnaire, celle dans laquelle est niée toute possibilité de maîtrise de ses conditions d'existence et qui le sait. Le problème de l'IS, c'est un manque de dialectique dans l'analyse de la contradiction entre le prolétariat et le capital. Manque de dialectique qui l'amène à figer face-à-face le prolétariat dans l'implication réciproque, sous la forme de la représentation, et le prolétariat révolutionnaire. Une fois cette réalité figée, c'est la relation entre les deux qui lui échappe et qu'elle tente, on le verra, de recréer sous la forme des Conseils ouvriers : à la fois vrai prolétariat révolutionnaire (histoire consciente, abolition de la marchandise...) et référence absolue au prolétariat tel qu'il existe dans le mode de production capitaliste. Avec les Conseils, l'IS produit une synthèse figée, il ne lui reste plus qu'à se focaliser sur des questions de fonctionnement, sur des positions formelles, pour tenter de dépasser la fixité de sa synthèse, et sur des questions de stratégie pour relier les deux côtés qu'elle a figés dans un face-à-face.

La théorie situationniste doit résoudre la quadrature du cercle : avoir une contradiction entre les classes et un prolétariat conçus de façon programmatique (« être révolutionnaire », révélation d'une essence occultée, projet prolétarien d'appropriation des instruments et forces productives *concurrent de celui du capital*) ; et, en même temps, avoir un dépassement de cette contradiction non program-matique. Vaneigem tranchera le nœud gordien en abandonnant toute théorie du communisme comme théorie du prolétariat et en s'en remettant à la liberté de la subjectivité individuelle, puis à la force des désirs, avant de découvrir que les femmes, l'« être par excellence », font des enfants. Debord, quant à lui, à partir de *la Véritable Scission* s'enferme dans le mécanisme d'un « spectacle intégré », face auquel le seul espoir réside dans son éventuelle autodestruction. Si ce problème du rapport entre le projet et la situation du prolétariat parcourt toute l'histoire théorique de l'IS (*cf.* les thèses de la section allemande à la conférence de Londres, septembre 1960, *in IS*,no 5, pp. 20-21), pendant un temps (environ de 1965 à la fin de l'année 1968), la contradiction va cependant demeurer comme suspendue, c'est la période de « l'état de grâce de la théorie situationniste ». Le mouvement ouvrier demeure globalement structuré par des organisations et une idéologie se proclamant encore programmatiques (ne serait-ce que par leur adaptation du keynésianisme) en même temps que des lueurs s'allument du côté du refus du travail et des modes de vie imposés, du pillage, de la multiplication des grèves sauvages, lueurs annonciatrices de l'avenir de ce mouvement ouvrier qui n'aura qu'à se débarrasser de la tutelle des organisations qui maintiennent sa lutte à l'intérieur du système. Tout cela se déroulant dans un capitalisme en transformation rapide qui s'empare de tous les domaines de la reproduction sociale : la révolution ne pourra plus se cantonner à changer les propriétaires

des usines, ni même se limiter au procès de production, elle englobera toute la vie quotidienne et ne pourra être révolution qu'à cette condition. Momentanément il semblait que l'on puisse poser un contenu non programmatique de la révolution de façon encore programmatique ; la contradiction serait structurellement la même, mais elle se déroulerait dans un « capitalisme moderne » dont les caractéristiques permettent aux concepts de colonisation de la vie quotidienne, de survie, de critique de l'économie, d'organisation, de conscience, de bureaucratie, de spectacle, de venir combler ce « devenir » entre une contradiction programmatique de la lutte de classe et son dépassement entrevu comme au-delà du programmatisme. Dans ce moment de *prolétarisation* de toute la société et pourtant de maintenance d'un prolétariat au sens traditionnel, encore reconnu comme tel dans cette société et sa reproduction, ce fut un bref et fragile état de grâce où l'on pouvait investir un prolétariat défini de façon encore plus ou moins traditionnelle d'une révolte de la vie contre toutes les conditions existantes.

L'IS, tout en maintenant sa « contradiction essentiellement la même », a bien vu que l'on allait entrer dans une nouvelle période des luttes prolétariennes et que l'ancienne période s'était achevée il y avait déjà longtemps (Barcelone 1937). Mais ne pouvant formuler le concept de programmatisme et l'historicisation corollaire de la contradiction entre le prolétariat et le capital (simplement parce qu'il fallait pour cela l'échec de la vague de luttes de la fin des années soixante et du début des années soixante-dix, et que s'entame une nouvelle phase de la subsomption réelle), l'IS a bien vu la fin du « mouvement ouvrier classique », mais n'a pas compris son dépassement comme une transformation, dans sa structure et dans son contenu, de la contradiction qu'est l'exploitation. Il ne s'agissait que du changement de ses circonstances : « Ce qui choque notre critique [*Révolution internationale*, *nda*], c'est que nous montrions en même temps que cette *nouveauté* du capitalisme, et corollairement les nouveautés de sa négation, *retrouvent aussi* l'ancienne vérité de la révolution prolétarienne autrefois vaincue. Ici *RI* est très mécontente, parce qu'elle veut posséder cette vieille vérité *sans aucun mélange* de nouveauté… » (IS, no 12, p. 53).

La façon dont l'IS instaure une coupure entre le « mouvement ouvrier classique » et le « nouveau mouvement révolutionnaire » va nous permettre de comprendre comment elle n'envisage le dépassement du programmatisme (contenu dans son projet) que de façon encore programmatique. Nous développerons ensuite les thèmes, seulement évoqués jusqu'à maintenant, de l'objectivisme de l'IS et de l'opposition qu'elle établit entre le réel et son occultation. Enfin, nous pourrons aborder la tentative de synthèse entre ce projet non programmatique et cette problématique de la contradiction encore programmatique, que l'IS tente dans la théorie des Conseils ouvriers comme dépassement du spectacle, dans le rôle conféré à l'organisation et dans le thème du dépassement-réalisation de l'art. Nous terminerons avec la dérive du concept de spectacle dans le cycle de luttes actuels.

Division 2 : L'ancien mouvement ouvrier et le nouveau mouvement révolutionnaire – la critique de la vie quotidienne

« L'assaut du premier mouvement ouvrier contre l'ensemble de l'organisation du vieux monde est fini depuis longtemps, et rien ne pourra le ranimer. Il a échoué, non sans obtenir d'immenses résultats, mais qui n'étaient pas le résultat visé. Sans doute dette déviation vers des résultats partiellement inattendus est la règle générale des actions humaines, mais on doit en excepter précisément le moment de l'action révolutionnaire, du saut qualitatif, du tout ou rien. Il faut reprendre l'étude du mouvement ouvrier classique d'une manière désabusée, et d'abord désabusée quant à ses diverses sortes d'héritiers politiques ou pseudo-théoriques, car ils ne possèdent que l'héritage de son échec. Les succès apparents de ce mouvement sont ses échecs fondamentaux (le réformisme ou l'installation au pouvoir d'une bureaucratie étatique) et ses échecs (la Commune ou la révolte des Asturies) sont jusqu'ici ses succès

ouverts, pour nous et pour l'avenir. Il faudra délimiter précisément ce sujet dans le temps. On peut admettre que le mouvement ouvrier classique commence, une vingtaine d'années avant la cons-titution officielle de l'Internationale, avec cette première liaison des groupes communistes de plusieurs pays que Marx et ses amis organisaient depuis Bruxelles, en 1845. Et qu'il est complètement fini après l'échec de la révolution espagnole, c'est-à-dire précisément au lendemain des journées de mai 37 à Barcelone. Dans ces limites temporelles, il faut retrouver toute la vérité et réexaminer toutes les oppositions entre les révolutionnaires, les possibilités négligées, sans plus être impressionnés par le fait que certains ont eu raison contre d'autres, ont dominé le mouvement, puisque nous savons qu'ils n'ont gagné qu'à l'intérieur d'un échec global. [...] Tout ceci, bien entendu, n'a pas à être fait dans un but d'éclectisme universitaire ou d'érudition ; mais uniquement dans le but de servir à la formation d'un nouveau mouvement révolutionnaire, dont nous voyons dans ces dernières années tant de signes avant-coureurs, dont nous sommes nous-mêmes un signe avant-coureur. Il sera profondément différent. [...] Il n'y a pas d'autre fidélité, il n'y a pas d'autre compréhension pour l'action de nos camarades du passé, qu'une réinvention au niveau le plus élevé du problème de la révolution... [...] Mais pourquoi cette réinvention paraît-elle si difficile ? Elle n'est pas difficile à partir d'une expérience de la vie quotidienne libre (c'est-à-dire d'une recherche de la liberté dans la vie quotidienne). Cette question nous paraît assez concrètement ressentie aujourd'hui dans la jeunesse. Et la ressentir avec une exigence suffisante permet aussi de juger en appel, de sauver, de retrouver l'histoire perdue. Elle n'est pas difficile pour la pensée dont le rôle est de mettre en cause tout l'existant. [...] Certains doutent d'un nouveau départ de la révolution, répétant que le prolétariat se résorbe ou que les travailleurs sont à présent satisfaits, etc. Ceci veut dire une de ces deux choses : ou bien ils se déclarent eux-mêmes satisfaits ; et alors nous les combattrons sans faire de nuances. Ou bien ils se rangent dans une catégorie séparée des travailleurs (par exemple les artistes) ; et nous combattrons cette illusion en leur montrant que le nouveau prolétariat tend à englober à peu près tout le monde » (IS, no 7, pp. 12-13). Il est significatif que, dans ce long extrait du numéro 7 de la revue (avril 1962), on ne trouve jamais de définition du « mouvement ouvrier classique », ni nulle part ailleurs dans les écrits de l'IS. C'est seulement en négatif des caractéristiques du « mouvement révolutionnaire moderne » que l'on peut saisir le contenu de ce que fut le « mouvement ouvrier classique ». Il apparaît que ce qui permet de définir le mouvement ouvrier classique, c'est de ne pas avoir posé la question de la révolution au niveau d'une activité libre dans la vie quotidienne, d'une libre construction de celle-ci. On peut donc déduire une définition du mouvement ouvrier classique comme un mouvement dont la critique du mode de production capitaliste a porté sur des formes particulières de l'aliénation, essentiellement sur l'organisation du procès productif, sur les formes de propriété, sur les formes de distribution. Le plus important ici, c'est l'absence de définition positive du mouvement ouvrier classique, alors que l'IS déclare par ailleurs que celui-ci est forclos. Si l'IS est incapable de définir le mouvement ouvrier classique de façon positive, c'est que, tout en le déclarant totalement achevé, le nouveau mouvement révolutionnaire dont elle fait partie, et dont elle est même la preuve, parachève, dans d'autres circonstances, ce mouvement ouvrier classique. On pourrait être tenté de dire que tout ce qui change ce sont les circonstances, comme si le mouvement ouvrier était une constante se modelant dans le temps selon ces circonstances. Le second point important de cette approche du mouvement ouvrier classique, après *l'absence de définition positive*, c'est *l'absence de production d'une relation entre les « victoires » et les « défaites »*, c'est-à-dire finalement l'incapacité à produire le « mouvement ouvrier classique » comme une totalité, ce que nous appelons ici un cycle de luttes.

Ce qui échappe totalement à l'IS, et ne pouvait que lui échapper (sauf à abandonner totalement une théorie de la révolution comme lutte de classes), c'est la liaison nécessaire entre toutes les formes d'affirmation du prolétariat, ce que nous appelons le programmatisme, qui fait participer à la même totalité (où toutes les vaches ne sont pas grises) tous les aspects du « mouvement ouvrier classique ». Le réformisme est la limite nécessaire de la Commune et Luxembourg et Noske appartiennent au même cycle de luttes, non par les hasards du calendrier, mais parce que les limites de la révolution de l'une c'est le contenu de la contre-révolution de l'autre (cette unité se trouve démontrée dans le texte « La révolution prolétarienne », *in Théorie communiste*, no 12). De même : la contre-révolution bolchévique est, en

Russie, l'organisation des limites de la révolution programmatique elle-même. Tant que la révolution est affirmation de la classe, le prolétariat cherche à libérer contre le capital sa puissance sociale existant dans le capital. Ce qui lui confère sa capacité à promouvoir cette large affirmation, c'est-à-dire sa montée en puissance comme classe même du mode de production capitaliste (formalisée dans le mouvement ouvrier), devient sa limite. Cette affirmation se retourne contre elle-même et se constitue en tant que reproduction du capital, qu'elle implique ou qu'elle prend en charge (Russie), en contre-révolution.

Le programmatisme est le contenu de la contradiction entre les classes définissant la subsomption formelle du travail sous le capital. Durant cette période, le capital, dans le procès de l'exploitation, n'intègre pas la reproduction de la classe ouvrière, ne spécifie pas le travail salarié par rapport au travail productif de valeur, est une contrainte au surtravail. Il en découle l'existence d'une communauté ouvrière du travail, du travail productif, du travail productif de valeur, que le mouvement de la lutte de classes a pour résolution le rapport à elle-même de la classe ouvrière dans les organisations du mouvement ouvrier, la libération du travail productif, la prise en main des moyens de production, la libération de l'anarchie capitaliste, l'abolition de la propriété *privée*, l'instauration de la valeur comme mode de production, la libération des forces productives, la nécessité de se placer sur une ligne de progrès. Tout cela vient de ce que le prolétariat est déjà, dans la contradiction qui l'oppose au capital, l'élément positif à dégager ; son affirmation, son érection en classe dominante, est la réalisation de son être. Ce contenu de la lutte de classes, c'est ce que nous appelons ici le programmatisme (le prolétariatfait, dans sa libération, de sa situation et définition dans le mode de production capitaliste, le programme du communisme, le communisme comme programme).

L'intérêt de la mise en forme de ce concept est essentiellement de permettre d'historiciser les notions de lutte de classes, de révolution et de communisme. Mais aussi de comprendre la lutte de classes et la révolution dans leurs caractéristiques historiques réelles et non par rapport à une norme ; ne plus opposer révolution, communisme et conditions (les fameuses conditions qui ne sont jamais mûres) ; de sortir de l'impasse entre un prolétariat toujours en substance révolutionnaire (révolutionnaire, en fait, comme la période suivante entend le terme) et une révolution qu'il ne fait jamais ; de construire les éléments divers d'une époque comme une totalité en produisant leur connexion interne en même temps que leurs diversités et leurs conflits (Marx et Bakounine, Luxembourg et Bernstein...) ; d'éviter de se retrouver avec une nature révolutionnaire du prolétariat qui, à chaque fois qu'elle se manifeste, aboutit à une restructuration du capital. Disposer d'un concept totalisateur de la lutte de classe, comme celui de programmatisme, permet en outre de passer au concept de cycle de luttes. Si l'on dit que la révolution était, en subsomption formelle, affirmation de la classe, on possède alors toutes les déterminations de cette époque, y compris les caractéristiques de la révolution allemande, dans leur connexion interne (le rapport entre montée en puissance et autonomie de la classe) et comme totalité : de la social-démocratie à l'AAUE ; de Noske à Rühle (nous développerons toute l'histoire de la contradiction entre le prolétariat et le capital dans le volume deux de cette *Théorie du communisme*). Il résulte de tout cela que l'impossibilité de la révolution comme affirmation de la classe est produite à partir d'elle-même : contradiction entre montée en puissance de la classe dans le capital et son autonomie qui ne peut pourtant que rechercher dans la première sa base même, nécessité d'une période de transition, implication avec la restructuration du capital.

L'IS peut dire que toutes les révolutions de ce siècle ont été vaincues de l'intérieur (no 10, p. 46), elle n'explique jamais pourquoi, car elle ne peut porter sa critique jusque sur la révolution elle-même, dans son contenu. La critique, comme cela revient souvent, ne sera que « désabusée », c'est d'une critique « tout court » dont nous avons maintenant besoin. L'IS affirme que le mouvement ouvrier classique a produit lui-même sa négation, elle parvient au point de rupture du programmatisme, mais ne parvient pas à relier les deux et s'en remet à nouveau à la « critique désabusée ». L'IS est parvenue au seuil de la compréhension du programmatisme sans le franchir : « ...la société bureaucratique est justement le monde renversé de la communauté prolétarienne » (« Le point d'explosion de l'idéologie en Chine », IS, no 11, p. 3). Sur d'autres points également l'IS parviendra à ce seuil sans le franchir, lorsque par exemple

elle qualifie le syndicalisme d'« appareil d'autorégulation du capitalisme moderne travaillant à l'intégration de la classe ouvrière au système marchand... ». Cependant, le point limite de toute théorie qui ne formalise pas le concept de programmatisme, c'est l'impossibilité de dire *pourquoi* la bureaucratie est le monde renversé de la communauté ouvrière, *pourquoi* le syndicalisme ou l'« intégration » en général « ça marche », c'est-à-dire de simplement reconnaître que le prolétrariat n'a pas besoin d'être *intégré* au monde de la marchandise : il vend sa force de travail, cela suffit. Reconnaître la liaison intrinsèque entre tous les aspects du « mouvement ouvrier classique », reconnaître qu'il n'y a pas d'intégration, c'est, pour le programmatisme, se saborder et cela l'IS, ni aucune organisation ou production théorique à l'époque, ne pouvait le faire, sauf à pousser la théorie de l'intégration de façon unilatérale et à un point tel que la contradiction et les classes disparaissent dans la mesure où l'on ne comprend pas l'implication réciproque comme contradiction dans la définition même de l'exploitation.

N'ayant pas, et ne pouvant, fondé la coupure entre le « mouvement ouvrier classique » et le « nouveau mouvement révolutionnaire » sur une restructuration de la contradiction entre le prolétariat et le capital qui dépasserait le contenu programmatique de cette contradiction, l'IS ne pouvait plus que fonder cette coupure, non sur la contradiction elle-même, mais sur ses circonstances, son cadre, *son extension*. On conservait la problématique programmatique générale (développement des conditions, libération d'une essence révolutionaire du prolétariat, affirmation de la classe), mais dans des circonstances telles que cette problématique avait un aboutissement non programmatique : c'était là le point d'implosion de l'idéologie situationniste. Dans cette coupure entre les deux périodes du mouvement ouvrier, le concept central, fondateur, était celui de « vie quotidienne », lui-même lié à celui de « capitalisme moderne ».

La critique de la vie quotidienne est dans la théorie de l'IS le « lieu » d'un « dépassement » du programmatisme qui demeure dans le cadre du programmatisme. Dans la conférence qu'il consacre (par magnétophone interposé) à la définition de ce que l'on doit entendre par « vie quotidienne », le 17 mai 1961 (texte reproduit dans IS, no 6, pp. 20-27), Debord etablit d'emblée, comme une sorte de postulat, que l'on ne peut définir la vie quotidienne que si on la définit comme quelque chose que l'on veut transformer. Ce postulat est pour nous fondamental, dans la mesure où, comme nous le verrons, le concept de « vie quotidienne » *est construit par* la possibilité pour le prolétariat de dépasser le « mouvement ouvrier classique ». Encore engluée dans la problématique classique du « conditionnement », de la « mystification », la « critique de la vie quotidienne » doit simultanément ouvrir les nouveaux horizons au-delà de l'affirmation du prolétariat.

Debord élimine rapidement deux acceptions de la vie quotidienne, non en les considérant comme fausses en elles-mêmes, mais comme partielles, et fausses si l'on en reste là : considérer la vie quotidienne comme ce qui reste quand on a retiré de l'ensemble des pratiques sociales les pratiques spécialisées ; et considérer la vie quotidienne comme le propre d'une catégorie spéciale de la population, la classe ouvrière. « Quelqu'un a dit ici que les ouvriers seraient intéressants à étudier, comme cobayes probablement inoculés de ce virus de la vie quotidienne, parce que les ouvriers n'ont pas accès aux activités spécialisées, n'ont que la vie quotidienne à vivre. Cette façon de se pencher sur le peuple, à la recherche d'un lointain primitivisme du quotidien. [...] ne laisse pas d'être étonnant. Il y a là une volonté manifeste de s'abriter derrière une formation de la pensée qui s'est fondée sur la séparation de domaines parcellaires artificiels, afin de rejeter le concept inutile, vulgaire et gênant, de "vie quotidienne". Un tel concept recouvre un résidu de la réalité cataloguée et classée, résidu auquel certains répugnent d'être confrontés, car c'est en même temps le point de vue de la totalité : il impliquerait la nécessité d'un jugement global, d'une politique. » Par rapport au premier point, Debord affirme que l'on n'est jamais en dehors de la vie quotidienne, qu'elle est au centre de tout, comme le prouve le léger déplacement des pratiques courantes que représente l'usage du magnétophone pour son intervention. La critique du second point complète la première, mais cette conception, qui fait de la vie quotidienne ce résidu gênant de toutes les activités, la reconnaît simultanément comme le point de vue de la totalité. « La vie quotidienne est la mesure de tout ... » (*ibid.*). Que la vie quotidienne soit le point de vue de la totalité parce qu'elle apparaît comme un

résidu, cela ne signifie qu'une chose : « la vie quotidienne est organisée dans les limites d'une pauvreté scandaleuse » et « cette pauvreté de la vie quotidienne n'a rien d'accidentel : c'est une pauvreté qui lui est imposée à tout instant par la contrainte et par la violence d'une société divisée en classes ; une pauvreté organisée historiquement selon les nécessités de l'histoire de l'exploitation » (*ibid.*). Debord renverse la preuve de la banalité et de l'inintérêt de la vie quotidienne en preuve de sa centralité, mais seulement du point de vue de la volonté de sa transformation ; on ne peut définir la vie quotidienne que comme quelque chose à transformer. Si la vie quotidienne résiste jusqu'à présent à l'historique, si elle est le lieu de la répétition de la banalité, « ceci juge d'abord l'historique, en tant que l'héritage et le projet d'une société d'exploitation ». En « acceptant » le point de départ de la banalité de la vie quotidienne, son statut de résidu, Debord retourne cette définition comme point de vue de la totalité de la banalisation devenue le principe général de cette société, il fait de l'extrême banalité de la vie quotidienne, de ce qu'elle ne peut pas être objet d'analyse, la preuve qu'elle est la vérité générale de la société du capital. Ce n'est qu'en cela qu'elle devient l'« apanage » d'une catégorie particulière de cette société, catégorie qui par là même peut avoir, dans la nécessité qu'elle a de transformer la vie quotidienne, le point de vue de la totalité. « La vie quotidienne mystifiée par tous les moyens et contrôlée policièrement, est une sorte de réserve pour les bons sauvages qui font marcher, sans la comprendre, la société moderne, avec le rapide accroissement de ses pouvoirs techniques et l'expansion forcée de son marché. L'histoire – c'est-à-dire la transformation du réel – n'est pas actuellement utilisable dans la vie quotidienne parce que l'homme de la vie quotidienne est le produit d'une histoire sur laquelle il n'a pas de contrôle. C'est évidemment lui-même qui fait cette histoire mais pas librement. [...] Et la vie quotidienne, où toutes les questions risquent de se poser d'une manière unitaire, est donc naturellement le domaine de l'ignorance » (*ibid.*). Il apparaîtra inévitablement que l'insoutenable misère de la vie quotidienne deviendra la sensation que toutes les vraies possibilités, tous les désirs résidaient dans la vie quotidienne et non dans des activités et distractions spécialisées. à ce moment-là : « la connaissance de la richesse profonde, de l'énergie abandonnée dans la vie quotidienne, est inséparable de la connaissance de la misère de l'organisation dominante de cette vie » (*ibid.*). Par là, Debord coupe court à tout « réformisme de la vie quotidienne » (ce qui sera le fondement de la critique du mouvement provo aux Pays-Bas), la conscience de la misère de la vie quotidienne ne peut être que la conscience de ce qui la rend misérable : l'organisation de la société en classes.

La critique de la vie quotidienne est dans la théorie situationniste le point discriminant entre le « mouvement ouvrier classique » et le « nouveau mouvement révolutionnaire », celui qui adopte le point de vue de la critique de la totalité. Cette discrimination s'effectue sur plusieurs points (qui en négatif permettent de saisir une définition du « mouvement ouvrier classique »).

Tout d'abord, la critique de la vie quotidienne impose la fin de la « politique *séparée*». Sans la critique de la vie quotidienne, la critique révolutionnaire est aussi conventionnelle, séparée et finalement passive que « les villages de vacances qui sont le terrain spécialisé des loisirs modernes » (IS, no 6, p. 4). La révolution à venir ne peut qu'être une critique de la révolution, là la discrimination est nettement posée d'avec le « mouvement ouvrier classique » : une révolution qui ne se situe pas au niveau de la vie quotidienne ne peut que créer un nouveau « pouvoir séparé ». Il s'agit donc, premièrement, de critiquer la surestimation du moment de la prise du pouvoir, surestimation qui implique aussitôt la répression de toutes les tâches révolutionnaires. Le point de vue de la vie quotidienne implique en conséquence de concevoir la révolution comme communisation immédiate de la société ; en cela, ce point de vue se distingue du programmatisme. Deuxièmement, la critique de la « politique séparée » a pour contenu la critique et l'abolition du travail.

C'est le point de discrimination essentiel d'avec le « mouvement ouvrier classique », la critique de la vie quotidienne ne peut qu'être une critique du travail. Puisque c'est la première fois que nous employons ce terme dans cette partie consacrée à l'IS, disons ce que l'IS entend par travail : le « travail au sens courant » (IS, no 8, p. 4). Cela dit sans la moindre ironie, c'est certainement la définition la plus riche et la plus *pratique* que nous ayons rencontrée au cours de toutes ces pages sur la critique du travail. « Précisément, dans la critique de l'idée marxiste d'extension du temps de loisir, il y a naturellement une

juste correction apportée par l'expérience des loisirs vides du capitalisme moderne : il est vrai que la pleine liberté du temps nécessite d'abord la transformation du travail, et l'appropriation de ce travail dans des buts et des conditions en tout différents du travail forcé existant jusqu'ici (cf.l'action des groupes qui publient en France *Socialisme ou barbarie*, en Angleterre *Solidarity for the workers power*, en Belgique *Alternative*). Mais à partir de cela, ceux qui mettent tout l'accent sur la nécessité de changer le travail lui-même, de le rationaliser, d'y intéresser les gens, prennent le risque, en négligeant l'idée du contenu libre de la vie (disons, d'un pouvoir créatif équipé matériellement qu'il s'agit de développer au-delà du temps de travail classique – lui-même modifié – aussi bien qu'au-delà du temps de repos et distraction) de couvrir en fait une harmonisation de la production actuelle, un plus grand rendement ; sans que soit mis en question le vécu même de la production, la nécessité de cette vie, au niveau de contestation le plus élémentaire. La construction libre de tout l'espace-temps de la vie individuelle est une revendication qu'il faudra défendre contre toutes sortes de rêves d'harmonie des candidats managers du prochain aménagement social » (*IS*, no 6, p. 4). Il faut dépasser la transformation du travail, il faut dépasser la notion même de production et non se contenter de reprendre l'idée marxienne d'extension du temps libre. La critique du travail et pas seulement son « humanisation », la critique de la séparation entre temps de travail et temps de loisirs, au profit d'une construction unitaire du temps vécu, apparaît à l'IS comme la caractéristique principale des luttes qui annoncent ce « nouveau mouvement révolutionaire » (*cf*. Naples, Merlebach, Liège, *in IS*, no 7, p. 11). Le centre du projet révolutionnaire n'est rien moins que la suppression du travail, de même que la suppression du prolétariat.

Division 3 : Le prolétariat classe de la conscience – une résurrection du programmatisme

Le critère de ce dépassement non programatique de la société capitaliste, que formalise le concept de vie quotidienne, demeure cependant contenu dans une problématique programmatique : ce n'est pas la contradiction qui est modifiée mais son décor. C'est là le point central de l'inscription de ce dépassement du programmatisme dans une problématique programmatique : ce point discriminant (la critique de la vie quotidienne) est lié aux *conditions* nouvelles du « capitalisme moderne », analysées comme spectacle. Tout le reste ensuite en découle : les moyens techniques rendant possible une autre société sont là ; la contradiction entre les classes conserve en tant que réalisation et affirmation d'un de ses pôles une forme générale affirmative ; les Conseils ouvriers demeurent comme forme organisationnelle du communisme ; le tout soutendu par la présupposition d'une nature humaine et par l'opposition entre le réel et son occultation.

Le fait même de renvoyer la pratique et le projet révolutionnaire du prolétariat à des conditions objectives et donc de ne pas saisir la définition du prolétariat et sa pratique comme un terme de la contradiction du mode de production capitaliste, comme le cours même de la contradiction entre les classes, montre que l'on demeure dans une problématique où la classe est en elle-même (le caractère irrépressible du vécu) productrice du communisme face au capital et entre en contradiction avec lui de ce fait. Le projet révolutionnaire est alors, comme on le verra, suspendu au retournement-détournement de ces conditions objectives, conçues comme conditionnement, suspendu à la contradiction entre la misère de la vie quotidienne et les constructions possibles de la vie qu'autorisent les moyens techniques actuels.

Ces conditions, ce sont celles de la « société bureaucratique de la consommation » qui modèle partout son propre décor, traduit dans tous les aspects de la vie quotidienne son principe fondammental d'aliénation et de contrainte. Cette extension du conditionnement fournit le cadre à partir duquel le mouvement révolutionnaire aura à lutter. à partir de là, la contradiction du capitalisme moderne est, pour l'IS, strictement la même que pour *Sob*: « le défaut interne du système est qu'il ne peut réifier

parfaitement les hommes ; il a besoin de les faire agir, et d'obtenir leur participation, faute de quoi la production de la réification et sa consommation s'arrêteraient là » (*IS*, no 7, p. 9). Mais là où *Sob* voit le mouvement révolutionnaire comme une prise en charge du procès de travail par les travailleurs eux-mêmes à partir de leur propre *expérience* dans l'usine, l'IS a élargi la conception du travail aliéné à l'ensemble de la société au travers du concept de vie quotidienne. Ce qui permet aux situationnistes de répondre au *Monde libertaire* qui leur reproche de parler de tout mais très peu du travail, qu'en fait ils ne parlent jamais d'autre chose, mais pas là où les politiques spécialisées entendent limiter la question du travail. Face au capitalisme moderne, le mouvement révolutionnaire est une construction de la vie dans sa totalité et comme abolition des séparations.

Les thèses de *la Société du spectacle* fournissent la base théorique de cet élargissement. Le principe du spectacle, c'est le fétichisme de la marchandise. Dans le capitalisme moderne, ce fétichisme est devenu la régulation de tout le temps et de tout l'espace de la vie. « Le spectacle est le moment où la marchandise est parvenue à l'occupation totale de la vie sociale. Non seulement le rapport à la marchandise est visible, mais on ne voit plus que lui : le monde que l'on voit est son monde. [...] à ce point de la "deuxième révolution industrielle", la consommation aliénée devient pour les masses un devoir supplémentaire à la production aliénée » (Debord, *op. cit.*, thèse 42).

Mais *le fait que ces conditions soient théorisées comme spectacle leur confère, en tant que conditions, une allure bien particulière*. Leur dépassement implique que l'on ne les saisisse plus comme conditions, en outre on ne peut comprendre le spectacle (comme la vie quotidienne) qu'à partir du moment où l'on conçoit son dépassement. Comprendre les conditions actuelles comme spectacle inclut de les concevoir dans un dépassement qui serait l'abolition de toute condition : c'est la critique de l'économie. C'est dans la formulation même, comme spectacle, des conditions de la révolution, c'est-à-dire dans une problématique programmatique, que l'IS parvient à « effacer le programmatisme », l'IS formule des conditions, donc une problématique programmatique, mais des conditions telles, qu'en elles le programmatisme semble disparaître.

Dans la compréhension de la société capitaliste comme parvenue au stade de société spectaculaire est supprimée la possibilité de concevoir une contradiction à cette société qui puisse être *contemplative*, c'est-à-dire soumise au développement des forces productives ou de n'importe quelle accumulation de conditions. Une attitude contemplative (se pensant comme dépendante de conditions) comme antagoniste à la société capitaliste serait en elle-même contradictoire, s'abolirait elle-même. Dans la mesure où cette société est conçue comme spectaculaire, cette attitude serait en elle-même l'acceptation de ce qu'elle prétend critiquer, c'est-à-dire la société capitaliste comme société spectaculaire. « Le *renversement* que Marx effectue pour un "sauvetage par transfert" de la pensée des révolutions bourgeoises ne consiste pas trivialement à remplacer par le développement matérialiste des forces productives le parcours de l'Esprit hégélien allant à sa propre rencontre [...]. L'histoire devenue réelle n'a plus de fin. Marx a ruiné la position *séparée* de Hegel devant ce qui advient ; et la contemplation d'un agent suprême extérieur, quel qu'il soit. La théorie n'a plus à connaître que ce qu'elle fait. C'est au contraitre la contemplation du mouvement de l'économie, dans la pensée dominante de la société actuelle, qui est l'héritage *non renversé* de la part *non dialectique* dans la tentative hégélienne d'un système circulaire... » (thèse 80). La critique historique de l'économie que réalise Debord sort du programmatisme en ce qu'elle sort, au travers de la critique de l'hégélianisme, du retour en soi du sujet qui demeure toujours une dynamique, une perpective ahistorique en ce qu'elle postule une fin. Le projet de Marx est celui d'une histoire consciente. Dans une histoire sans fin, toute position contemplative est abolie, car rien n'est la garantie du devenir : il s'agit de délivrer la dialectique d'une essence affirmative telle que la négation n'est là que pour que le positif advienne, même si on le baptise « négation de la négation ». L'histoire n'a pas d'objet distinct de ce qu'elle réalise sur elle-même. La dernière vision métaphysique, selon Debord, est celle qui regarde « la progression productive à travers laquelle l'histoire s'est déployée comme l'objet même de l'histoire » (thèse 74).

Sur cette base critique, Debord parvient aux conclusions théoriques les plus importantes de *la Société du spectacle*: la pratique révolutionnaire ne se réfère à rien en dehors d'elle-même qui garantisse sa vérité ; il n'y a pas d'identification possible du prolétariat et de la bourgeoisie du point de vue de la saisie révolutionnaire du pouvoir. Mais nous allons voir que c'est là précisément où Debord s'avance le plus loin dans le dépassement de toute théorie programmatique qu'il la retrouve et n'achève pas le dépassement car il ressuscite, par le concept de spectacle lui-même, une problématique des conditions. Considérons ces deux conclusions essentielles.

« Le côté déterministe-scientifique dans la pensée de Marx fut justement la brèche par laquelle pénétra le processus d'idéologisation [...]. La venue du sujet de l'histoire est encore repoussée à plus tard, et c'est la science historique par excellence, l'économie, qui tend de plus en plus largement à garantir la nécessité de sa propre négation future. Mais par là est repoussée hors du champ de la vision théorique la pratique révolutionnaire qui est la seule vérité de cette négation » (*ibid.*, thèse 84). Il en résulte que « la constitution de la classe prolétarienne en sujet, c'est l'organisation des luttes révolutionnaires et l'organisation de la société dans le moment révolutionnaire : c'est là que doivent exister les conditions pratiques de la conscience... » (*ibid.*, thèse 90). Quand Debord déclare que « la plus haute vérité théorique de l'Association internationale des travailleurs était sa propre existence en pratique », non seulement il paraphrase à tort le célèbre jugement de Marx sur la Commune, mais encore il rabaisse son propre propos. Il paraphrase à tort car il identifie par là une « organisation » (la Commune) qui est celle d'une insurrection affrontant son adversaire par les mesures qu'elle prend comme production d'autres rapports sociaux et ce qui est tout simplement une organisation formelle qui n'a pas pour vocation d'être en son sein la constitution d'une société communiste (l'IS, à son niveau, se cassera la figure en partie sur cette confusion). Ainsi, si Debord en arrive à concevoir le cours du mode de production capitaliste comme essentiellement contradiction entre le prolétariat et le capital, et cette contradiction comme étant sa propre condition, ne se référant pas aux développement des forces productives ou à l'économie en général (qui ne sont que des déterminations d'elle-même), cela n'est vrai que dans la mesure où cette unité prend corps dans des *organisations formelles*. Debord substitue au mouvement de l'économie qui doit garantir la nécessité de sa négation celui de la théorie révolutionnaire « qui doit atteindre sa propre existence totale ». Existence totale qu'elle atteint comme sa vérification pratique par les formes historiques apparues dans la lutte spontanée des travailleurs, dans la mesure où ces organisations garantissent « les conditions pratiques de la conscience ». à ce moment-là est réalisée la condition fondamentale de la révolution : « Le prolétariat ne peut être lui-même le pouvoir qu'en devenant la classe de la conscience. Le mûrissement des forces productives ne peut garantir un tel pouvoir, même par le détour de la dépossession accrue qu'il entraîne » (*ibid.*, thèse 88). Le parallèle n'est pas fortuit, la dialectique théorie-organisation-conscience a remplacé celle des forces productives, mais joue un rôle identique. Et, comme les forces productives, il lui faut parcourir une histoire de sa réalisation :

« Le défaut dans la théorie de Marx est naturellement le défaut de la lutte révolutionnaire du prolétariat de son époque. [...] La théorie révolutionnaire ne peut donc pas *encore* [souligné par nous] atteindre sa propre existence totale. En être réduit à la défendre et à la préciser dans la séparation du travail savant, au British Museum, impliquait une perte dans la théorie elle-même » (*ibid.*, thèse 85) ;

« Toute sa vie, Marx a maintenu le point de vue unitaire de sa théorie, mais l'exposé de sa théorie s'est porté sur le terrain de la pensée dominante en se précisant sous forme de critique de disciplines particulières, principalement [...] l'économie politique » (*ibid.*, thèse 84) ;

« ... Cette question centrale de l'organisation a été la moins envisagée par la théorie révolutionnaire à l'époque où se fondait le mouvement ouvrier... » (*ibid.*, thèse 90).

Debord conçoit parfaitement que « la venue du sujet de l'histoire » est son propre mouvement, sa propre pratique consciente, mais il conçoit cela comme un devenir de la théorie et c'est ce devenir qui pose, comme conscience, la condition de cette venue. C'est en cela qu'il revient en deçà de son propos de départ. C'est ici que la théorie du spectacle, pour la même raison par laquelle elle exprime la suppression

de toute attitude contemplative dans la pratique révolutionnaire (simplement parce qu'elle a défini le capital comme spectacle et donc ne peut le critiquer contemplativement sans se trouver en contradiction avec sa propre définition de l'objet qu'elle critique), reproduit sous la forme de la conscience, non pas une attitude contemplative, mais une nouvelle séparation entre le prolétariat comme classe du mode de production capitaliste (simple détermination et « acteur » du spectacle) et comme classe révolutionnaire (classe de la conscience). Le passage de l'un à l'autre ayant été rendu impossible (par la théorie même du spectacle), il faudra que la conscience au travers de la dialectique théorie-organisation-conscience ait atteint sa propre existence totale. Le principal défaut, jusqu'ici, de la critique du programmatisme – y compris celle de l'IS – est que l'implication réciproque entre le prolétariat et le capital n'y est saisie que sous la forme de rapports entre choses et non en tant que pratiques, activités, c'est pourquoi le prolétariat comme classe révolutionnaire, active, ne fut saisi et développé que sous la forme de la conscience, en opposition à l'appartenance au mode de production capitaliste, mais seulement abstraitement, et reconnaissant son abstraction dans son attente de la rencontre du milieu pratique qui lui manquait pour qu'elle soit vraie. Le dépassement du programmatisme ne consiste pas en proclamations sur la négation du prolétariat ou l'abolition du travail, il commence quand on produit théoriquement l'exploitation et la baisse tendancielle du taux de profit comme contradiction entre le prolétariat et le capital, autant que comme développement du capital, les concepts centraux étant ceux d'exploitation et d'accumulation.

Le second point (il n'y a pas d'identification possible du prolétariat à la bourgeoisie du point de vue de la saisie révolutionnaire du pouvoir) par lequel Debord s'avance, à partir de sa critique de l'hégélianisme, le plus loin dans une critique du programmatisme est étroitement lié au premier.

« La bourgeoisie a développé sa puissance économique autonome dans la période médiévale d'affaiblissement de l'État, dans le moment de fragmentation féodale de pouvoirs équilibrés » (*ibid.*, thèse 87) ; « La bourgeoisie est venue au pouvoir parce qu'elle est la classe de l'économie en développement. Le prolétariat ne peut être lui-même le pouvoir qu'en devenant la classe de la conscience. [...] La saisie jacobine de l'État ne peut être son instrument. Aucune idéologie ne peut lui servir à déguiser des buts partiels en buts généraux, car il ne peut conserver aucune réalité partielle qui soit effectivement à lui » (*ibid.*, thèse 88). La distinction établie par Debord est fondamentale : la révolution prolétarienne ne peut pas être l'affirmation d'une puissance se développant au sein même de la société capitaliste. Pour les prolétaires, toutes les conditions d'existence de la société sont devenues quelque chose de contingent, d'extérieur et d'antagonique, sur quoi ils ne possèdent aucun contrôle et sur quoi aucune organisation sociale ne peut leur en donner. Il s'ensuit que non seulement la révolution prolétarienne n'est le développement d'aucune puissance acquise à l'intérieur de l'ancienne société, mais encore qu'elle est la négation même du prolétariat.

Ne se fondant donc sur rien dans l'ancienne société dont la puissance existant en soi et dont le développement « automatique » puissent être la garantie de son succès, Debord en tire la conclusion que la seule « garantie » de la révolution, c'est le prolétariat devenant *classe de la conscience*. Nous retrouvons ici la critique de l'attitude contemplative que l'on trouve à la base de tout ce que nous pouvons considérer comme critique du programmatisme dans *la Société du spectacle*, c'est-à-dire la critique de la séparation entre l'activité du prolétariat et ses conditions (même si celle-ci n'est pas menée à terme), la considération de la contradiction entre prolétariat et capital comme son propre mouvement et comme ne relevant que d'elle-même. Le prolétariat devenant classe de la conscience, cela signifie qu'il n'a plus à connaître *que ce qu'il fait*. Il s'agit bien alors de conscience dans la mesure où le prolétariat ne se pose pas en observateur séparé face à ce qui advient, il n'est pas dans la situation d'un observateur contemplant le mouvement d'un agent suprême extérieur. Mais *le prolétariat ne peut pas devenir la classe de la conscience*, c'est là encore que la critique de Debord se renverse et demeure dans le cadre du programmatisme au moment où elle semblerait en être la plus éloignée.

Il ne suffit pas de « ruiner la position séparée de Hegel devant ce qui advient et la contemplation d'un agent suprême extérieur », encore ne faut-il pas réintroduire une nouvelle « Raison », si l'on veut

achever cet « affrontement critique avec la pensée hégélienne dont tous les courants théoriques du mouvement ouvrier révolutionnaire sont issus » (*ibid.*, thèse 78). « La pensée de l'histoire ne peut être sauvée qu'en devenant pensée pratique ; et la pratique du prolétariat comme classe révolutionnaire ne peut être moins que la conscience historique opérant sur la totalité de son monde » (*ibid.*, thèse 78). Si nous allons démontrer le caractère parfaitement hégélien d'une telle assertion qui, volontairement ou non, reprend le mouvement de la conscience de soi exposé dans le paragraphe intitulé « L'idéalisme » dans le chapitre « Certitude et vérité de la raison » de *la Phénoménologie de l'Esprit*, ce n'est pas que nous pensons que la simple qualification d'idéalisme suffise pour critiquer une position. Critiquer l'idéalisme d'une position ne mène pas à grand-chose si l'on ne critique pas la position qui a besoin d'une formulation idéaliste. Ici, le plus important, ce n'est pas l'idéalisme, c'est ce dont l'idéalisme est l'expression. Ce que l'idéalisme exprime ici, c'est la pratique révolutionnaire du prolétariat en tant que conscience opérant sur la totalité de son monde, c'est-à-dire une pratique révolutionnaire dans laquelle le prolétariat fait devenir le monde sien, monde dans lequel il se reconnaît lui-même, dans lequel il est lui-même son propre objet dans l'altérité du monde, cette altérité étant devenue, par la révolution, altérité reconnue comme sienne, comme mouvement amenant la conscience du prolétariat à se reconnaître dans un monde transformé par la révolution, mais cette transformation n'est en définitive qu'une appropriation. On ne gère pas la misère existante puisque, par définition, une fois appropriée, la misère, qui est le spectacle, n'est plus la misère. Le prolétariat se prend lui-même comme objet, c'est ... la définition du « Conseil ouvrier » dans la théorie situationniste (le sujet-objet identique de Lukàcs). C'est toujours au moment où Debord semble le plus loin du programmatisme qu'il le ressuscite.

« Puisque la conscience de soi est raison, son comportement jusque-là négatif à l'égard de l'être-autre se convertit en un comportement positif. Jusque-là, la conscience de soi avait eu seulement affaire à son indépendance et à sa liberté, en vue de se sauver et de se maintenir soi-même pour soi-même aux dépens du *monde* ou de sa propre réalité effective, qui se manifestaient tous les deux à elle comme le négatif de son essence. Mais comme raison, devenue assurée d'elle-même, elle a obtenu la paix avec eux, et peut les supporter, car elle est certaine de soi-même comme réalité, ou elle est certaine que toute réalité effective n'est rien d'autre qu'elle ; sa pensée est elle-même imédiatement la réalité effective, elle se comporte donc à l'égard de cette réalité effective comme idéalisme. [...] La raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité ; c'est ainsi que l'idéalisme énonce le concept de la raison. De la même façon que la conscience qui *surgit* comme raison a *immédiatement* cette certitude en soi, de la même façon *l'idéalisme* l'énonce *imédiatement*: Moi = Moi, dans ce sens que le moi qui m'est objet, est objet avec la conscience du non-être de tout autre objet quelconque, est objet unique, est toute réalité et toute présence... [...] Mais la conscience de soi n'est pas seulement toute réalité *pour soi*, elle est encore toute réalité *en soi*, parce qu'elle *devient* cette réalité ou plutôt *se démontre* comme telle » (Hegel, *la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier Montaigne, t. 1, p196-197). Si l'on peut se laisser « prendre » dans l'« affrontement critique avec Hegel », c'est que cette conscience de soi comme raison n'est pas un donné, une définition de la conscience, mais un devenir. La conscience de soi se démontre comme toute réalité avec la dispartion de l'être-autre comme être en soi, mais aussi avec la disparition de l'être-autre simplement pour elle-même. L'idéalisme dont parle Hegel ici est la conscience de soi qui a oublié ce chemin qu'elle a derrière elle quand elle surgit comme raison. Comme idéalisme, elle assure seulement être toute réalité sans penser le travail qui l'a produite comme telle. On peut donc considérer cette conscience de soi comme étant un stade historique, même si ici il s'agit d'un stade historique de l'Esprit (et partant, chez Hegel, de la réalité). « La conscience déterminera sa relation à l'être-autre ou à son objet de façons diverses suivant qu'elle se trouvera à tel ou tel degré de l'esprit du monde devenant conscient de soi. Comment l'esprit du monde se trouve et se détermine immédiatement, et comment il détermine son objet à chaque degré, ou comment il est pour soi, cela dépend de ce qu'il est déjà devenu ou de ce qu'il est déjà en soi » (*ibid.*, pp. 198-199). Et Hegel poursuit avec l'étude des « catégories », c'est-à-dire l'unité de la pensée et de l'être, même si, en tant que catégorie, cette unité n'est pas développée concrètement. Développée concrètement, cette unité pourrait très bien, à la suite de la conscience de soi comme conscience se retrouvant elle-même dans son objet, devenir le mouvement de l'« histoire consciente ». Il

faut que la conscience soit passée par la séparation, par l'aliénation, pour être, comme prolétariat, la conscience de son monde ; de même dans le « Conseil ouvrier », le prolétariat se retrouverait lui-même comme sujet en faisant sien le monde qui n'était pas lui, *mais déjà sa production*. Il a fallu qu'il le produise comme n'étant pas lui (ici le spectacledevient un moment nécessaire de l'histoire du prolétariat, comme l'aliénation est un moment nécessaire de l'« histoire » de l'Esprit) avant de le retrouver *en se retrouvant lui-même*.

Comme nous le disions, la thèse de Debord n'est pas criticable simplement parce qu'idéaliste, mais parce que, dans la confrontation critique avec Hegel, elle conserve le dépassement d'une contradiction comme étant une positivité retrouvée. C'est là qu'elle devient idéaliste. Debord, par sa distinction entre la révolution bourgeoise et la révolution prolétarienne, parvient à un point extrême de la critique du programmatisme, mais le concept de spectacle qui supporte cette critique du programmatisme, en reposant sur une opposition entre le *réel vrai et authentique* et sa *mystification* présuppose son dépassement comme victoire du réel se reconnaissant lui-même comme étant le réel et non plus, de façon aliénée, comme spectacle de lui-même. Sa victoire est de se prendre lui-même comme objet, sa victoire est celle de la conscience de soi. Si, comme le dit Debord lui-même, la révolution est communisation de la société, c'est-à-dire, abolition du capital et du prolétariat, le prolétariat ne peut pas devenir « classe de la conscience ». Même la révolution, et surtout pas la révolution, n'est le moment où le prolétariat opère sur *son monde*. L'activité communiste du prolétariat a toujours pour contenu de médier l'abolition du capital par son rapport au capital ; ce n'est ni un dégagement (libération) du capital comme affirmation du prolétariat, ni un immédiatisme du communisme (un moment charnière où le prolétariat reconnaîtrait que tout cela est sien avant de s'abolir ou comme préalable à son abolition). Il faut en finir une bonne fois pour toutes avec toutes les périodes de transition plus ou moins inavouées. L'activité du prolétariat et la conscience qui lui est inhérente passent toujours par ce qui n'est pas lui : le capital.

La conscience de soi du prolétariat n'est pas une conscience immédiate. Si, comme n'importe quelle autre classe, le prolétariat ne se reconnaît dans sa particularité que dans son opposition à une autre classe, il ne trouve dans cette opposition aucune confirmation de lui-même. Le prolétariat n'a de conscience de soi (ce qui ne désigne rien d'autre que son existence et son activité contre le capital) que dans son opposition au capital. En cela cette conscience non immédiate est théorie (nous développerons cela dans le dernier chapitre). La définition du prolétariat comme classe de la conscience, au sens de l'unité du sujet et de l'objet, est encore une forme de son affirmation comme classe : « L'accès de la classe ouvrière à la conscience historique sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes, et c'est seulement à travers une organisation autonome qu'ils peuvent le faire. La forme conseilliste reste le moyen et le but de cette émancipation totale » (Viénet, *Enragés et situationnistes dans le mouvement des occupations*, Gallimard, p. 155). La dualité programmatique de la nature révolutionnaire et des conditions a été supprimée mais seulement parce que les conditions ont pris la forme du « spectacle », ce qui a réintroduit une nouvelle structure programmatique du cours révolutionnaire qui se présente toujours, dans le mouvement de la conscience de soi, sous la forme de la perte du sujet et de son retour en soi.

Le spectacle est à la fois la condition de la critique du mouvement ouvrier classique, la possibilité de formuler de façon absolument nouvelle la contradiction entre le prolétariat et le capital, *et* simultanément l'impossibilité fondamentale à dépasser le programmatisme : la contradiction qu'est l'exploitation a beau être posée à l'origine du spectacle, elle se résout en tant que suppression du spectacle sur le mode du dépassement de l'aliénation. En l'occurrence par la création d'*un monde dans lequel la classe révolutionnaire se reconnaît*, le monde des Conseils ouvriers. La contradiction n'est vue que comme séparation, comme existence d'une médiation (le spectacle) éloignant de l'individu son *propre vécu*, la contradiction sera supprimée par l'abolition de la médiation. Cette abolition de la médiation c'est le « surgissement » de la conscience de soi, c'est-à-dire la con-science se reconnaissant dans le monde par l'abolition du spectacle.

Section 2
Le spectacle

Division 1 : Le réel et son occultation

« L'unité irréelle que proclame le spectacle est le masque de la division de classe sur laquelle repose l'unité réelle du mode de production capitaliste. Ce qui oblige les producteurs à participer à l'édification du monde est aussi ce qui les en écarte » (Debord, *op. cit.*, thèse 72). La théorie du spectacle parvient, mais *comme spectacle*, à conceptualiser l'implication réciproque. Comme spectacle, cette implication est un « extérieur » du rapport de classes, un « extérieur » de la contradiction qui les oppose. Ayant posé *l'unité* du mode de production capitaliste comme ayant pour contenu la division en classes elle-même, Debord peut renvoyer à sa nature de luttes ne pouvant s'affranchir du mode de production capitaliste la lutte entre les pouvoirs qui se sont constitués pour la gestion du même système socio-économique. Mais cette unité, Debord ne peut la concevoir sans son masque, sans le spectacle. Ce qui permettra de critiquer les formes de *représentation* de cette implication réciproque, tout en conservant une réalité du prolétariat d'une part, impliqué par le capital et n'existant que dans cette implication et, d'autre part, demeurant irréductiblement, en lui-même, *essentiellement* révolutionnaire. C'est là le contenu et la fonction essentielle du concept de spectacle.

C'est en fait, ici, toute l'histoire des luttes du « mouvement ouvrier classique » qui deviennent, si elles se poursuivent dans le « capitalisme moderne », de « fausses luttes spectaculaires des formes rivales du pouvoir séparé… » (*ibid.*, thèse 56). Le concept de spectacle devient, pour nous (c'est-à-dire maintenant), un concept critique du programmatisme en ce que, d'une part, il pose *l'unité* de la division en classes du mode de production capitaliste et, d'autre part, implique que, tant que le prolétariat ne se remet pas lui-même en cause dans sa lutte contre le capital, il ne peut que demeurer dans le cadre de cette unité, en revendiquant une autre gestion du même système. L'unité est simultanément l'expression d'une base réelle et n'existe que dans son occultation spectaculaire ; en lui-même, le concept de spectacle implique une dualité de niveaux entre le réel et son occultation. Si le concept de spectacle est *pour nous* un concept critique *du* programmatisme (dans le double sens de la préposition, c'est-à-dire le critiquant et en étant encore partie prenante), il est dans l'IS la tentative, momentanément réussie grâce à la critique de l'économie, de synthèse entre un projet non programmatique et la production de ce projet à partir d'une problématique qui demeure programmatique. Le spectacle formule la contradiction entre les classes comme étant leur *implication réciproque* tout en conservant la réalité *essentiellement révolutionnaire* du prolétariat. L'implication réciproque et la nature révolutionnaire seront figées dans leur opposition : l'implication réciproque sera *spectaculaire*, n'aura d'existence que comme mystification, et ce qu'occulte le spectacle (le vécu, l'authentique) sera la nature révolutionnaire du prolétariat. Momen-tanément, la coexistence est apparue légitime.

C'est pour cette dernière raison que nous ne démonterons l'écheveau de la théorie du spectacle qu'après avoir fait un détour, c'est-à-dire après nous être occupés d'elle comme montrant sa légitimité dans la crise de l'ancien cycle de luttes, essentiellement comme analyse de Mai 68. Critiquer la théorie du spectacle comme pur objet théorique, sans découvrir sa nature, à un moment historique précis (comme jusqu'à maintenant nous avons toujours essayé de le faire), de tentative de résolution des impasses du programmatisme, donc de formalisation théorique d'un moment de la lutte de classes et d'actvité en elle, est une démarche un peu vaine.

« Cependant, en l'espace d'une semaine, des millions de gens avaient rompu avec le poids des conditions aliénantes, avec la routine de la survie, avec la falsification idéologique, avec le monde à l'envers du spectacle. Pour la première fois depuis la Commune de 1871, et avec un plus bel avenir, l'homme individuel réel absorbait le citoyen abstrait ; en tant qu'homme individuel dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels, il devenait un être générique et reconnaissait ainsi ses propres forces comme forces sociales » (Viénet, *op. cit.*, p. 135). De cette analyse générale de Mai 68, Viénet pourra tirer comme leçon principale du mouvement : « Ce sont les obstacles subjectifs qui ont fait que le prolétariat n'a pu prendre la parole pour lui-même » (*ibid.*, p. 155). La question qui ne pouvait pas ne pas surgir de Mai 68 – comment une classe agissant en tant que classe peut s'abolir elle-même ? – ne pouvait dans la crise de cette première phase de la subsomption réelle du travail sous le capital que rester en suspens, que montrer l'avancée extrême du mouvement et ses limites. Le programmatisme, comme forme générale et contenu de la lutte du prolétariat, montrait ses limites et la nécessité de son dépassement. Le grand mérite de la théorie situationniste est d'avoir ressenti le problème, sa grande limite, d'avoir tenté de le résoudre sans sortir du programmatisme. L'IS a, à ce moment-là, explicitement développé une théorie de la dualité du prolétariat : son affirmation comme classe était la révélation d'une nature révolutionnaire qui entrait en contradiction et était déterminée à être l'abolition de son existence dans le capital. Une analyse trop rapide ne pourrait voir là que la poursuite de la problématique de l'ultra-gauche historique. En fait, l'IS va plus loin avec sa théorie du prolétariat comme sujet et comme représentation. En s'affirmant comme sujet (c'est-à-dire classe de la conscience, *cf.supra*) non seulement le prolétariat entre en contradiction avec sa propre existence comme représentation et s'abolit comme telle, mais encore produit son existence de classe comme n'étant plus *que cette représentation*. Ainsi, son affirmation comme sujet est un dépassement de son existence comme classe. Son affirmation comme sujet fait, à ce moment-là, de son existence comme représentation la totalité de son existence de classe, de cette façon son affirmation devient son abolition, il affirme ce qu'il est, sujet (la conscience de soi), mais cette affirmation au moment même où elle s'effectue transforme sa représentation, ne laisse pas l'autre terme inchangé, elle l'investit de la totalité de son existence comme classe. à partir d'une telle problématique, il devient possible de décliner dans des formes programmatiques la négation du prolétariat par lui-même.

La « grève générale sauvage », l'« ébauche de démocratie directe », la « critique de toutes les aliénations », le « désir reconnu du dialogue », le « mépris pour toutes les anciennes conditions d'existence » (cf.IS, no 12, pp. 3-4), tout cela compris comme la « tendance spontanément conseilliste du mouvement », étaient les manifestations du retour du prolétariat comme sujet : « Nous étions à une heure de la formation d'un premier Conseil » (*ibid.*, p. 12). Cependant, « les travailleurs n'avaient pas en majorité reconnu le sens total de leur propre mouvement ; et personne ne pouvait le faire à leur place » (*ibid.*), la grève demeurait « une somme d'isolements » et elle « s'immobilisa dans la défensive » (*ibid.*, p. 25). Tant que l'alternative se présentera comme se situant entre « l'affirmation autonome du prolétariat ou la défaite complète du mouvement » (*ibid.*, p. 12), on ne pourra avoir que la défaite complète du mouvement. C'est cette situation que l'IS a tenté théoriquement de transcender. Cette tentative ne pouvait que renvoyer à une présence « eucharistique » de la révolution : « Les travailleurs, en faisant la grève sauvage, ont *démenti les menteurs* qui parlaient en leur nom. Dans la masse des entreprises, ils n'ont pas su aller jusqu'à prendre véridiquement la parole pour leur compte, et dirent ce qu'ils voulaient. Mais pour dire ce qu'ils veulent, il faut déjà que les travailleurs créent, par leur action autonome, les conditions concrètes, partout inexistantes, qui leur permettent de parler et d'agir. Le manque, presque partout, de ce dialogue, de cette liaison, aussi bien que de la connaissance théorique des buts autonomes de la lutte de classe prolétarienne (ces deux catégories de facteurs ne pouvant se développer qu'ensemble), a empêché les travailleurs d'exproprier les expropriateurs de leur vie réelle » (*ibid.*, p. 8).

Le dépassement programmatique du programmatisme fonctionne sur le binôme (réalité-

mensonge), dans la théorie situationniste, ce binôme permet de poser la négation du prolétariat comme l'appropriation de sa vie réelle, cela dans la mesure où l'existence comme classe du prolétariat dans son implication avec le capital est renvoyée dans le champ du « mensonge ». L'IS conserve le prolétariat comme classe révolutionnaire (« nous sommes très dix-neuvième siècle »), celui-ci n'est pas remplacé par l'humanité, parce que le simple fait de scinder son existence en réalité et mensonge confère à cette réalité (être le travailleur aliéné) quand elle s'affirme contre son mensonge (l'implication réciproque comme représentation) une vertu révolutionnaire : le prolétariat s'abolit à partir du moment où il existe pour lui-même. L'IS n'a jamais fait du communisme la gestion de la production par les travailleurs, « le pseudo-contrôle par les travailleurs de leur aliénation », le communisme est toujours posé comme construction de la communauté humaine par l'abolition de l'échange, de la marchandise, de la division de la société en classes, il est posé dans son contenu et non comme gestion. Mais pour parvenir à cela, l'IS reste prisonnière de la nécessité théorique de poser un moment où le prolétariat devienne son propre objet, un moment de sa libération, d'où l'extrême importance de la forme Conseil comme étant cette existence pour lui-même du prolétariat, cette existence comme sujet-objet, le prolétariat classe de la conscience en tant que forme. Il est évident que l'IS ne conçoit plus l'abolition du prolétariat comme une étape succédant à son affirmation, mais comme contenu *dans* son affirmation. à ce moment-là, on retrouve les affirmations de Viénet citées précédemment où il tente de synthétiser le « mouvement des occupations » comme la tentative d'absorption de ses forces sociales, dans sa vie empirique, par l'homme individuel réel. Nous ne pouvons que souscrire à une telle définition du communisme, à l'expresse condition que l'on ne considère pas la vie réelle du travailleur dans le mode de production capitaliste comme un mensonge et corollairement l'individu réel absorbant ses propres forces sociales comme la révélation de la vérité du travailleur, c'est-à-dire à condition de ne pas considérer cet individu réel du communisme comme préexistant dans le travailleur et comme étant celui-ci, dès qu'il s'avise d'exister pour lui-même et non plus pour le capital. C'est là, comme nous allons maintenant le voir, toute la limite du concept de spectacle dans la mesure où, contre lui, il présuppose une *réalité déjà là*, dont l'affirmation est le mouvement même de la révolution.

Une théorie dualiste du spectacle

La théorie du spectacle se propose de résoudre l'énigme suivante : la société capitaliste est divisée en classes antagoniques et pourtant cette société est une totalité et les classes antagoniques, et leur antagonisme même, existent dans cette totalité et la constituent comme telle. Question centrale de toute théorie révolutionnaire. C'est de ce point de vue et non comme une fine analyse de « critique sociale » que nous prenons en considération la théorie du spectacle. Le point de départ de la théorie est simple : le vécu, le réel, les relations que les individus définissent entre eux, s'éloignent d'eux comme représentation et mystification de leurs rapports réels, de telle sorte que ces individus finissent par vivre dans les formes et les catégories de cette représentation qui devient la réalité et s'impose comme la forme dominante de la vie, c'est une idéologie réalisée. Cependant, de ce point de départ « simple » surgissent imédiatement des question compliquées. Les principales étant celles du rapport entre le « réel » et sa « représentation », et le statut de l'« observateur » du processus. Y a-t-il un réel qui subsiste malgré et contre le spectacle ? Le « spectacle » et le « réel » n'entretiennent-ils qu'un simple rapport de mystification, d'occultation ? Quelle est la relation entre l'observateur et l'objet observé (la question refoulée de toute théorie du fétichisme) ?

La plupart du temps, l'IS se contente d'une conception triviale du spectacle, c'est-à-dire celle qui oppose un réel irréductible à sa représentation, celle de la réalité et de son occultation. C'est la conception développée par Vaneigem dans *les Banalités de base* (IS, nos7 et 8), dans le texte de Théo Frey (no 10) et celui de Jean Garnault (*ibid.*). Après avoir fondé en nature l'appropriation privative (nous reviendrons sur cet objectivisme de l'IS : une des choses les plus évidentes de la théorie situationniste et un de ses secrets les mieux gardés), Vaneigem la définit comme l'« appropriation des choses par l'appropriation des êtres »

(*op. cit.*). Il en résulterait que : « l'appropriation privative implique une organisation de l'apparence où soient dissimulées les contradictions radicales : il faut que les serviteurs se reconnaissent comme des reflets dégradés du maître. » Vaneigem se trouve à vouloir résoudre un problème qui n'existe que pour les idéologues : celui de la « servitude volontaire ». à partir du moment où la conscience est l'être conscient, la question de la « servitude volontaire » disparaît et, réciproquement, l'obligation de cacher les contradictions fussent-elles « radicales ». Contrairement au « mythe » qui assurait à la société une cohérence quasiment sans faille, le spectacle, mythe désacralisé, est vulnérable. Les rapports humains, jadis dissous dans la transcendance divine, ont révélé leur matérialité. « Leur matérialité [des rapports humains]s'est révélée et, tandis que les lois capricieuses de l'économie succédaient à la Providence, sous le pouvoir des dieux transparaissait le pouvoir des hommes. Au rôle alors mythique joué par chacun sous les sunlights divins répond aujourd'hui une multitude de rôles, dont les masques, pour être des visages humains, n'en continuent pas moins d'exiger de l'acteur – comme du figurant – qu'il nie sa vie réelle, selon la dialectique du sacrifice mythique et du sacrifice réel. Le spectacle n'est que le mythe désacralisé et parcellarisé. Il constitue la carapace d'un pouvoir (qu'on pourrait appeler aussi médiation essentielle) qui devient vulnérable à tous coups dès qu'il ne réussit plus à dissimuler, dans la cacophonie où tous les cris s'étouffent et s'harmonisent, sa nature d'appropriation privative » (*ibid.*). Le spectacle est ici explicitement défini comme une organisation de l'apparence contraignant à la négation de la vie réelle, il est une carapace masquant le pouvoir, dont la vulnérabilité réside dans la fragilité de sa dissimulation de la réalité. On a là sous des dehors verbeux une conception assez simpliste de la mystification, du vrai et du faux. Le vrai ne pouvant que l'emporter simplement parce qu'il est le vrai.

En définissant le spectacle comme accumulation de rôles fragmentaires, Vaneigem définit la vie quotidienne comme le lieu du spectacle, mais ici la vie quotidienne a tout envahi. Elle n'est pas ce qui permet le point de vue de la totalité sur les rapports de production capitaliste et sur l'exploitation, elle se confond avec la totalité. Toute la vie sociale est mise à plat comme vie quotidienne. Chez Vaneigem, la notion de rôle est une notion fondamentale, comprendre le spectacle comme une succession de rôles, de fragments, c'est comprendre sa subversion en ce que lui-même se trahit alors comme artifice. La suite est simple : « Mais le vécu ne se laisse pas réduire si facilement à une succession de figurations vides. la résistance à l'organisation extérieure de la vie, c'est-à-dire à l'organisation de la vie comme survie, contient plus de poésie, etc. » (*ibid.*). Si le vécu est « irréductible » (adjectif employé un peu plus loin), c'est que le spectacle n'est qu'une apparence, il ne modèle pas réellement ce vécu de la société capitaliste, ce qui signifie que les classes et toutes ces choses ne sont elles aussi que des apparences. Le spectacle est une apparence si fragile et la passivité qu'il impose est si peu définitoire des individus de la société capitaliste que même les vedettes du spectacle veulent en sortir et Vaneigem nous donne l'exemple des états d'âme de Brigitte Bardot (nous avons une grande tendresse pour la BB des années soixante, mais tout de même...) ou des ruses de Fidel Castro (présenté comme un dirigeant « critiquant son propre pouvoir » !), qui tous deux « revendiquent leur statut d'être libre » (*ibid.*).

Dans *les Banalités de base*, la vie quotidienne a un double statut. D'une part, elle est le lieu de la bataille entre l'apparence et le vécu ; mais, d'autre part, elle est aussi, en tant que telle – vie quotidienne – ce qui *par nature* s'oppose au spectacle, ce qui échappe aux catégories spectaculaires. C'est la pauvreté du spectacle qui révèle l'existence d'une vie quotidienne qui, malgré sa pauvreté, est le lieu où s'exprime le « vécu authentique ». Vaneigem a beau dire que « le spectacle qui impose ses normes au vécu prend sa source dans le vécu » (*ibid.*), il en revient toujours à une opposition simple et rigide entre le spectacle et le « vécu authentique », catégorie irréductible, lié tout simplement à la vie, aux désirs, etc. « Les éléments nés dans le vécu ne sont reconnus qu'au niveau du spectacle, où ils s'expriment sous la forme de stéréotypes, cependant que pareille expression est à chaque instant contestée et démentie dans le vécu et par le vécu authentique » (*ibid.*). Le mode de production capitaliste est devenu un ectoplasme, on se demande même comment il peut durer si longtemps, nous sommes bien loin de l'analyse du fétichisme, développée par Marx dans les *Théories sur la plus-value* et qui nous a servi de base pour la définition de l'économie (*cf.supra*). Ce que Vaneigem ne saisit pas, c'est justement la *réalité* du spectacle et, par là, la formalisation de l'unité de la société capitaliste dans la reproduction d'un de ses pôles, le capital (même si

c'est comme « spectacle », ce concept rend compte de l'implication réciproque entre le prolétariat et le capital *et* de leur contradiction – ce qui pour nous représente tout l'intérêt de ce concept). En revanche, entre l'apparence et le vécu authentique, la contradiction demeure celle d'éléments extérieurs qui n'ont aucun rapport de nécessité l'un vis-à-vis de l'autre. En outre, cette extériorité des éléments de la « contradiction » évacue nécessairement de considérer celle-ci comme une contradiction entre des classes, dans la mesure où la contradiction n'est plus un mouvement interne du mode de production capitaliste mais l'opposition à lui de quelque chose qui est *autre*,le seul problème du capital est de garder « emprisonné » cet *autre*. La « politique », ou la « stratégie », pour rester dans un langage situationniste, qui conclut cette analyse comme d'habitude en révèle tout le sens. Il s'agit d'accélérer une crise dans l'intelligentsia provoquant la rupture dans l'apparence et l'idéologie puis, couronnant le tout : « Nous allons en effet constituer un petit groupe expérimental, quasi alchimique, où s'amorce la réalisation de l'homme total » (*ibid.*). Dans la dernière thèse des *Banalités de base*, Vaneigem annonce, comme un commentaire du sien, le texte suivant du numéro 8, intitulé *Technique du coup du monde*, dans lequel Trocchi développe la possibilité et la nécessité de créer des bases expérimentales (« Universités spontanées ») à l'intérieur de l'intelligentsia. Plus idéaliste, tu crois en Dieu ! Enfin, les *Notes éditoriales* du numéro 8 présentent en trois mots toute la limite de l'analyse de Vaneigem : « Vaneigem expose dans *Banalités de Base* le mouvement de dissolution de la pensée sacrée, son remplacement inférieur dans la fonction d'*analgésique*, d'*hypnotique* et de *calmant* (soulignés par nous), par l'idéologie ».

La même conception dualiste du spectacle est développée dans les textes de Théo Frey et Jean Garnault, dans le numéro 10. Si nous insistons sur cette analyse, c'est parce qu'à notre sens elle est la conception *dominante* de l'IS. Elle est, de toute façon, la seule conception du spectacle qui soit *immédiatement* utilisable dans une problématique programmatique, la seule qui puisse donner une compréhension du « capitalisme moderne » pouvant déboucher sur la nécessité d'une organisation formelle et sur le rôle d'un travail théorique compris comme une démystification. Nous verrons que la conception beaucoup plus complexe de Debord dans *la Société du spectacle* aboutit en fait à une telle tension théorique à l'intérieur du programmatisme qu'elle ne peut avoir pour conséquence que d'abandonner la théorie même du spectacle, afin de pouvoir encore concevoir le mode de production capitaliste comme lutte de classes, qu'elle condamne toute organisation séparée (l'IS, elle-même) et toute problématique de la démystification. Cela, tout simplement, parce que Debord en arrive à ne concevoir la lutte des classes que de façon interne au spectacle et a de plus en plus de mal à définir et situer un point de vue et un « objet » extérieur au spectacle. à ce moment-là, soit on abandonne une conception du mode de production capitaliste comme contradiction entre des classes, soit on abandonne le concept de spectacle qui rigoureusement, en tant que tel, ne peut fournir, à partir de lui et de façon interne à lui, une conception contradictoire de la société portant un dépassement révolutionnaire, ce qui serait dans la définition du spectacle, une contradiction dans les termes. à moins d'attendre son propre autoeffondrement, mais là Debord sort de la théorie du communisme.

Le texte de Théo Frey (no 10, p. 33) est une caricature de ce qui est exposé de façon un peu plus « subtile » dans les *Banalités de Base*. Dès la première phrase, nous avons l'« armature conceptuelle » du texte : « Une société devenue folle se propose de ménager son avenir en généralisant l'emploi de camisoles individuelles et collectives techniquement perfectionées (maisons, villes, territoires aménagés), qu'elle nous impose comme un remède à ses maux. Nous sommes invités à accepter, à reconnaître comme nôtre ce "corps non organique" préfabriqué ; le pouvoir médite d'enfermer l'individu dans un autre lui-même, radicalement autre » (*op. cit.*) La « société » d'un côté, « nous » de l'autre et la « domination » comme rapport entre les deux. Nous développerons au début du chapitre suivant la critique du thème de la domination, disons tout de suite ici qu'elle repose sur la séparation de l'individu et de la société, l'un et l'autre étant considérés comme des substances pleines de déterminations en dehors même de leur relation.Cette conception présuppose un individu prédéfini par rapport à son existence sociale, c'est-à-dire une substance de cet individu que la société, domine et contraint, pour une théorie critique, ou épanouit, pour une théorie apologétique. Nous n'avons pas besoin de cela pour être en contradiction avec le capital : notre propre définition comme individu particulier de cette société suffit amplement.

Cette compréhension du spectacle présuppose l'existence d'un sujet « non spectaculaire » et corollairement définit le spectacle comme une certaine utilisation des *moyens techniques existants* (les « camisoles »). Ces mêmes moyens techniques, utilisés par le pouvoir afin de nous asservir, sont les moyens de notre libération. « Partout des politiques et des théories économiques spectaculairement divergente, s'opposent, nulle part les impératifs absurdes de l'économie politique elle-même ne sont contestés et les catégories économiques bourgeoises abolies, pratiquement, au profit d'une construction libre (postéconomique) des situations, et donc de toute la vie, sur la base des pouvoirs actuellement concentrés et gaspillés dans les sociétés "avancées" » (*op. cit.*). L'IS ne s'est jamais départie de cette vision d'une révolution rendue possible par un autre emploi des moyens techniques existants et même, très fréquemment, la contradiction révolutionaire entre le prolétariat et le capital est expliquée et, qui plus est, *fondée* sur l'existence actuelle de ces moyens. Cette conception parcourt tout le cheminement théorique de l'IS, depuis la critique de l'art dans les premiers numéros, jusqu'au thème de la pollution dans la *Véritable Scission*... L'IS ne pouvait s'en séparer qu'en remettant en question sa raison d'être proclamée, ce qu'elle disait d'elle-même comme « pratique expérimentale ». Tout le parcours théorique de l'IS peut être compris comme une longue suppression de ses propres conditions d'existence, comme l'autosuppression de ses bases théoriques, d'abord avec l'élimination des « artistes », puis avec la problématique de Debord sur le spectacle.

Théo Frey, comme Vaneigem précédemment, semble reconnaître le devenir réel de l'idéologie qui conduit le réel à apparaître comme renversé et distordu dans la réalité elle-même (le « réel qui apparaît dans la réalité », ce n'est pas de nous mais de Frey). Ce serait donc : le « monde à l'envers pour de bon ». Mais Frey ne peut pas tenir cette position sans remettre en cause toute son « armature conceptuelle ». *La théorie du spectacle ne tient debout que si l'on maintient un « extérieur », en même temps que sa logique implique de réduire et d'éliminer cet extérieur*. « Ce procédé moderne de réduction de l'écart entre la vie et sa représentation au profit d'une représentation qui se retourne contre ses présupposés n'est qu'une résolution factice, parodique, spectaculaire, des problèmes véritables que pose la crise révolutionnaire généralisée du monde moderne, un "simulacre" de résolution qui tombera en même temps que les illusions du plus grand nombre qui le permettent encore » (*ibid.*). Il s'ensuit que ce monde « à l'envers pour de bon », ce réel réellement renversé dans la réalité, laisse toujours une échappatoire. Ce « réel dans la réalité » est « factice » et ne se maintient que comme une « illusion » nous abusant encore un peu et ne résistera plus bien longtemps aux « vrais problèmes ».

Avec la théorie du spectacle, comme opposition du vrai et du faux, de l'authentique et de l'illusion (jusque dans les vins et les alcools, cf.Debord, *Panégyrique*), l'IS livre la clé pour résoudre le problème dont nous étions partis, celui de la définition du prolétariat. Cette définition n'est pas pour l'IS un problème. Cette opposition de l'authentique et de l'illusion est la forme générale de la contradiction portant, dans le mode de production capitaliste, son dépassement comme révolution. Le prolétariat, quant à lui, est construit *à partir de cette contradiction* comme sa représentation sociale (le porteur de cette contradiction générale du vrai et du faux) et non la contradiction révolutionnaire *à partir de la situation du prolétariat* dans le mode de production capitaliste. La simple « critique de la société » devient alors immédiatement la définition du prolétariat : « La "ruse de l'histoire" est cependant telle que les premiers succès apparents de l'aménagement policier, une atténuation de la lutte des classes (au sens ancien) et de l'antagonisme ville-campagne, masquent de moins en moins la prolétarisation radicale et sans espoir de l'immense majorité de la population, condamnée à "vivre" dans l'horizon uniformisé que constitue le milieu "urbain" bâtard et spectaculaire né de l'éclatement de la ville » (*ibid.*)

Jean Garnault (« Les structures élémentaires de la réification », *IS*, no 10, p. 36) mène à terme cette vision du spectacle comme opposition entre réalité et illusion. Il la mène à terme, car avec lui elle n'aboutit plus à une contradiction univoque quant à son dépasssement, mais à une alternative. En effet, si les termes d'une opposition n'entretiennent pas entre eux de rapport nécessaire, le dépassement de l'opposition doit logiquement revêtir la forme d'une alternative. Tout d'abord, Garnault pose de la façon la plus crue la vision du spectacle comme mystification, et même voile sur le réel. C'est à partir de cette

vision, parce qu'elle situe les termes de façon totalement séparée l'un de l'autre, que s'ouvre une alternative : soit le vécu authentique l'emporte ; soit c'est l'« anthropomorphose du capital » (notion emprunté au corps théorique de la revue *Invariance*). Cependant, Garnault ne peut se résoudre à cette alternative, il pose les deux options simultanément dans le capitalisme moderne, rendant par là son texte incohérent

« La marchandise, comme la bureaucratie, est une formalisation et une rationalisation de la praxis : sa réduction à quelque *chose* de dominable et de manipulable. Sous cette domination, la réalité sociale finit par se réduire à deux significations contradictoires : une signification bureaucratique (qui à un autre niveau correspond à la valeur d'échange) et une signification réelle » (*op. cit.*). Ce qui définit l'alternative suivante : « La forme spectaculaire marchande parodie le projet révolutionnaire de maîtrise de l'environnement (naturel et social) par une humanité enfin maîtresse d'elle-même et de son histoire. Elle préside à la domination d'un homme isolé et abstrait par un environnement que le pouvoir organise. S'il est vrai que les hommes sont les produits de leurs conditions, il suffit de créer des conditions inhumaines pour les réduire à l'état de choses. Dans l'aménagement d'ambiances marchandes, selon le principe des vases communicants, l'"homme" est réduit à l'état de chose, les choses prennent en retour qualité humaine » (Garnault, *op. cit.*). Garnault amène au niveau d'une alternative ce qui est, dans l'IS, une limite fondamentale : la considération de la révolution comme une rivalité, une course de vitesse, entre le vécu et le spectacle, sur l'utilisation des moyens techniques existants pour la production ou le conditionnement de la vie humaine. Marelli dans *l'Amère Victoire du situationnisme* (Sulliver), a bien relevé ce point, même s'il ne le relie pas expressément à l'objectivisme et au programmatisme de l'IS.

Donc, pour Garnault, soit le vécu, la réalité sociale, la praxis l'emportent, soit c'est le spectacle qui triomphe, les deux se disputant un objet « neutre » en lui-même, les moyens du conditionnement social. La réalité sociale *demeure* sous cette domination formelle du spectacle, mais le spectacle est déjà en train de se constituer en « domination réelle » et la marchandise-capital en train de devenir l'homme. La marchandise « a acquis une existence autonome et créé l'homme et le monde à son image ; une *forme* qui engendra l'anthropologie d'un individu isolé qui restait privé de la richesse de ses rapports sociaux ; [...] elle a réduit l'ensemble de la réalité sociale au quantifiable et instauré la domination totalitaire du quantitatif... [...] "L'État cybernéticien" a ainsi suscité [...] un fétiche à sa mesure : le spectacle marchand, projection *de la vie tout entière* dans une essence hypostasiée et cristallisée, simulacre et modèle normatif de cette vie » (*ibid.*). Où est alors la place du vécu ? Garnault pose une alternative puis revient en arrière avec une conception totalitaire du spectacle qui supprime la possibilité même de l'alternative. On a ici tous les aléas, inhérents à l'incapacité de l'IS, à partir de son concept de spectacle, à poser *une contradiction*. Incapacité résumée dans la maxime de Garnault : « Quand le système peut se passer de la réalité, c'est que la réalité peut se passer de lui » (*ibid.*). La vérité du spectacle est de dépasser son existence de médiation entre les hommes et leur activité et entre les hommes eux-mêmes, il s'agit de dépasser le stade où il est seulement « privation des hommes de leur réalité », il tend à devenir « la fabrication positive de la réalité de l'existence individuelle » (IS, no 10, p. 56). Mais simultanément l'IS ne peut accepter que la « vraie vie » produise le spectacle et que le spectacle soit la « vie » – tout court –, celle dans laquelle, comme dit Marx à propos du fétichisme, nous nous mouvons « à l'aise » ; et que la contradiction révolutionnaire soit une contradiction interne au spectacle, ce qui le détruirait en tant que concept de spectacle. Le point ultime pour l'IS, c'est la reconnaissance par le spectacle de *l'utilisation* de la « vraie vie ».

L'IS demeure dans une problématique programmatique parce qu'il lui faut pour construire une contradiction produisant le dépassement du capital quelque chose qui soit déjà un ailleurs, un extérieur, de ce qui est aboli. La contradiction n'est que simple opposition et débouche sur une alternative, forme politique immédiate de l'objectivisme fondé sur la neutralité du développement des forces productives parvenu à terme, ou des moyens matériels de construction de la vie : « L'expropriation systématique de la communication intersubjective, la colonisation de la vie quotidienne par une médiation autoritaire, n'est pas un produit nécessaire du développement technique » (*ibid.*). Inversement, quand la relation nécessaire entre les termes est construite (le vécu - le spectacle), c'est la possibilité de leur opposition qui

disparaît.

C'est dans ce dilemme que se débat Debord pendant 221 thèses dans la *Société du spectacle*.

Division 2 : la *Société du spectacle*– une contradiction dans les termes

Le tout et la partie

Soyons clair, nous n'opposerons pas Debord au reste de l'IS, ce serait absolument absurde. Dans l'IS, le concept de spectacle est *un*. Que l'élaboration de ce concept se soit faite à plusieurs voix n'implique pas d'opposer ces voix, d'autant plus que ce ne sont pas des personnes qui s'opposent, mais *le devenir logique de ce concept*. Il se trouve que ce concept n'est utilisable que si l'on ne mène pas à terme sa logique interne. Nous avons même dit que, pour nous, la « vraie » conception situationniste du spectacle est celle de Vaneigem, Frey ou Garnault car elle est la seule qui peut légitimer l'IS en tant qu'organisation (conscience, « organisation expérimentale » ; l'IS s'est consciencieusement appliquée à supprimer sa raison d'être mais ce ne fut pas son dépassement). Celle de Debord, dans *la Société du spectacle, l'achève* (dans tous les sens du terme). Comme nous l'avons dit, le problème de *la Société du spectacle* est que *la théorie du spectacle ne tient debout et n'a une efficience pratique que si l'on maintient un « extérieur », en même temps que sa logique implique de réduire et d'éliminer cet « extérieur »*.

« Le spectacle, compris dans sa totalité, est à la fois le résultat et le projet du mode de production existant. Il n'est pas un supplément au monde réel, sa décoration surajoutée. Il est le cœur de l'irréalisme de la société réelle » (thèse 6). « La séparation fait elle-même partie de l'unité du monde, de la praxis sociale globale qui s'est scindée en réalité et en image. La pratique sociale, devant laquelle se pose le spectacle autonome, est aussi la totalité réelle qui contient le spectacle » (thèse 7). L'obsession qui taraude tout le livre et qui lui donne cette allure sans fin que Debord revendique face à la critique de Claude Lefort (*le Magazine littéraire*) est celle de parvenir à rendre compte du spectacle comme à la fois totalitaire et scindé, comme quelque chose qui se dresse face à la réalité sociale et qui est contenu par elle. Le spectacle doit être simultanément le tout etla partie, et en outre la relation entre lui-même et la réalité sociale. Cependant, Debord, pour conserver une contradiction, doit maintenir un concept de réalité et concevoir la pratique sociale (thèse 7) comme la totalité réelle qui *contient* le spectacle. Avec le concept de spectacle, l'IS, d'une part, supprime toute positivité, tout élément pouvant être libéré, d'autre part, ne pouvant historiquement dépasser le programmatisme, il lui faut conserver un concept de réalité en dehors du spectacle, c'est là toute la virtuosité dialectique de Debord. Le concept de spectacle est un concept programmatique supprimant le programmatisme dans le programmmatisme, il est le point d'arrivée conceptuel extrême de l'IS.

Debord tente de dépasser la simple dualité entre spectacle et réalité, ou spectacle et vie, ou non-vie et vie, telle que la développent Vaneigem, Frey ou Garnault. Pour Debord, les concepts de réalité et de spectacle s'opposent, mais l'un est dans l'autre et chacun dédouble l'autre : c'est ce niveau-là que n'atteignent aucun des trois auteurs précédents. Il faut citer ici toute la thèse 8 : « On ne peut opposer abstraitement le spectacle et l'activité sociale effective ; ce dédoublement est lui-même dédoublé. Le spectacle qui inverse le réel est effectivement produit. En même temps, la réalité vécue est matériellement envahie par la contemplation du spectacle, et reprend en elle-même l'ordre spectaculaire en lui donnant une adhésion positive. La réalité objective est présente des deux côtés. Chaque notion ainsi fixée n'a pour fond que son passage dans l'opposé : la réalité surgit dans le spectacle, et le spectacle est réel. Cette aliénation réciproque est l'essence et le soutien de la réalité existante. » Cependant, immédiatement

ensuite, Debord revient à une vision simple, sans laquelle toute la construction révolutionnaire de l'IS s'effondre : « Le spectacle est *l'affirmation* de l'apparence et l'affirmation de toute vie humaine, c'est-à-dire sociale comme simple apparence » ; « Le spectacle est la négation de la vie » (thèse 10). Le caractère tautologique, finalement affirmé, du spectacle (thèse 13), c'est le caractère tautologique de l'analyse de Debord, qui ne parvient pas à se dégager de la dialectique de la réalité sociale comme totalité et comme partie de la totalité. C'est le mouvement de l'Idée absolue : la réalité sociale est à elle-même son contenu, pour autant qu'elle est la différenciation d'elle-même d'avec elle-même, et que l'un des moments différenciés est l'identité à soi (cf.Hegel, *l'Encyclopédie : 1 La science de la Logique*, Vrin, p. 460). Pour Debord, la réalité vécue est à elle-même son contenu, mais cette réalité vécue, sous peine de n'être qu'un *néant*, c'est-à-dire *d'être* sans déterminations, *se détermine elle-même*, ici comme production capitaliste de marchandises. Ainsi, elle est la différenciation d'elle-même d'avec elle-même ; dans cette différenciation elle ne sort pas d'elle-même car cette différenciation est son propre mouvement et parce qu'elle se conserve dans cette différenciation comme identité avec elle-même : réalité vécue. Au travers du moment de sa *différenciation* et de sa *conservation* comme identité à soi, la réalité vécue fait de sa différenciation dans le spectacle, un moment nécessaire d'elle-même (sinon elle ne serait que néant – l'être sans détermination), en même temps que se conservant dans cette différenciation, et grâce à elle, comme identité à soi, elle est en contradiction avec elle et se pose comme le mouvement général du devenir, parce qu'elle en est déjà le contenu actuel (tautologie et téléologie : les deux mamelles de l'idéalisme).

« L'origine du spectacle est la perte de l'unité du monde, et l'expansion gigantesque du spectacle moderne exprime la totalité de cette perte : l'abstraction de tout travail particulier et l'abstraction générale de la production d'ensemble se traduisent parfaitement dans le spectacle, dont le *mode d'être concret* est justement l'abstraction. Dans le spectacle, une partie du monde *se représente* devant le monde, et lui est supérieure. [...] Le spectacle réunit le séparé, mais il le réunit *en tant que séparé*» (thèse 29). Le spectacle a une origine, et cela Debord l'affirme clairement dans son texte et de façon continuelle (la critique de *La Banquise* dans « Le roman de nos origines », selon laquelle Debord expliquerait le capital à partir du spectacle, alors qu'on ne peut faire que l'inverse, ne tient pas). Le problème de Debord, c'est que son concept l'amène, de par son contenu même, à en faire la totalité, mais s'il en fait la totalité, Debord perd la possibilité d'en produire un dépassement. Le spectacle devient donc la totalité, mais comme « représentation », c'est-à-dire qu'il devient la totalité en produisant une différenciation dans cette totalité. En conséquence, au moment même où Debord produit le spectacle comme totalité, il produit et peut continuer à se référer à une extériorité par rapport au spectacle, parce qu'il n'est totalité que comme représentation. Debord joue constamment sur deux tableaux : d'une part, le spectacle est la totalité mais la totalité comme représentation ; d'autre part, il est une idéologie devenue réelle, c'est-à-dire que cette représentation n'existe en tant que telle qu'en devenant réalité. D'une part, l'« apparence fétichiste de pure objectivité dans les relations spectaculaires cache [souligné par nous]leur caractère de relation entre hommes et entre classes... » ; d'autre part, « si le spectacle [...] peut paraître envahir la société comme une simple instrumentation, celle-ci n'est en fait rien de neutre, mais l'instrumentation même qui convient à son automouvement total » (thèse 24). Où est alors le vécu comme ennemi irréductible, quand *lui-même appelle le spectacle*? Et Debord « patine » : « L'extériorité du spectacle par rapport à l'homme agissant apparaît en ce que ses propres gestes ne sont plus à lui, mais à un autre qui les lui représente. C'est pourquoi le spectateur ne se sent chez lui nulle part, car le spectacle est partout » (thèse 30). Si le spectacle est *partout*, il est *aussi* le spectateur (cela, malgré les acrobaties hégéliennes de la partie, du tout, et de leur dédoublement) qui en conséquence est *chez lui* dans le spectacle, même si sa façon d'être chez lui dans le spectacle est précisément une contradiction qui le définit comme activité d'abolition du spectacle. Une telle conclusion est *impossible* à formuler pour une théorie de la révolution (ce qu'est la théorie du spectacle) tant qu'elle n'a pas fait son deuil du programmatisme, c'est-à-dire de la révolution comme activité d'un élément défini positivement dans le système et qui, seulement de par cette définition positive, abolirait le système qui tout en définissant cet élément en ferait quelque chose qui l'excède. Quand Debord dit que le spectacle est « une guerre de l'opium permanente », la chose est claire : la Chine du spectacle, c'est la réalité, la vie, qu'il lui faut ouvrir et recouvrir.

La théorie du spectacle, chez Debord, nous dit qu'il n'y a plus rien dans le monde du capital qui soit dans une opposition positive au capital, mais c'est une théorie effrayée par sa conclusion et qui a ménagé dans sa production même sa porte de sortie. Sur le modèle de Feuerbach, cette théorie possède l'homme, la vie, la réalité. L'aliénation feuerbachienne ne se dévelope plus comme production d'un paradis extérieur à la vie réelle, mais sous la forme d'un « paradis » hébergé, comme spectacle lui-même, dans la vie réelle. Comme Dieu chez Feuerbach, le spectacle, pour l'IS, renvoie, simplement pour être perçu et analysé, à une essence de l'homme comme un point de départ qui est un donné d'avant la théorie, *un fait*. « La technique spectaculaire n'a pas dissipé les nuages religieux où les hommes avaient placé leurs propres pouvoirs détachés d'eux : elle les a seulement reliés à une base terrestre. Ainsi c'est la vie la plus terrestre qui devient opaque et irrespirable. Elle ne rejette plus dans le ciel, mais elle héberge chez elle sa récusation absolue, son fallacieux paradis » (thèse 20).

L'éternel problème du fétichisme

Le problème de Debord, ce qui le fait « patiner » et produire une tautologie, est le problème théorique « classique » du statut de l'« observateur » dans la théorie du fétichisme, et qui n'est pas du tout ici un problème d'épistémologie mais porte sur la nature même de la contradiction dans le mode de production capitaliste. C'est à partir de son article sur « La loi sur les vols de bois » (*Œuvres philosophiques*, t. 5, Costes), que Marx commence à utiliser le concept de fétichisme. Il le sort de son domaine ethnologique initial (De Brosses, *Du culte des dieux fétiches*, 1760, inventeur du concept, et dont le goût pour les « chairs molles et tactiles » des peintures baroques italiennes aurait ravi un autre utilisateur de son concept, cf.« Les lettres italiennes », dans Yves Florenne, *le Président De Brosses*, Mercure de France, où l'on trouve quelques pages du livre sur le fétichisme) pour l'utiliser à l'analyse de phénomènes dans la société dont l'analyste lui-même est membre (le texte de Marx montre qu'il avait lu le livre de De Brosses, dont il reprend des exemples). Toute la difficulté est alors contenue dans le fait que : « L'observateur n'appartient pas seulement à l'observation [comme dans la problématique ethnologique d'origine, *nda*], mais aussi au phénomène observé » (Iacono, *le Fétichisme. Histoire d'un concept*, PUF, p. 76). Toute analyse du fétichisme semble donc avoir besoin de se construire un poste d'observation extérieur au fétichisme lui-même. Comme disait Auguste Comte : « On ne peut pas être à la fenêtre et se regarder passer dans la rue. » Dans *le Capital,* ce poste d'observation, ce serait la comparaison historique des modes de production, ou la construction de situations imaginaires (la « société des producteurs associés »), de toute façon, une méthode *comparative*; le terme même de fétichisme, utilisé analogiquement, produisant cet effet de comparaison. Dans le chapitre sur la valeur, Marx fait plusieurs fois référence, pour faire entendre la forme valeur, au mode de production féodal ou à la famille paysanne patriarcale, il utilise également des situations théoriquement produites : « l'îlede Robinson », « la réunion d'hommes libres ». Pour rendre compte du fétichisme, il se place idéalement dans un système opposé, mais ce ne serait encore finalement qu'une utilisation nouvelle de la technique des *Lettres persanes*, qui nous donne autant une satire de la société du xviiiesiècle, que l'expression de la propre idéologie rationaliste de ce siècle. Le déplacement de l'observateur conduisant à une interprétation critique du monde qui est le sien ne nous dit pas comment ce déplacement lui-même est possible et peut être interprété comme une nouvelle « ruse » du fétichisme.

Lukàcs (*Histoire et conscience de classe*), Mannheim (*Idéologie et Utopie*), Kosik (*la Dialectique du concret*) Gabel (*la Fausse Conscience*), Althusser et Balibar (*Lire le capital*) ont cherché, avec des réponses aussi diverses que d'un intérêt très inégal, le point de vue « juste ». Du « point de vue de classe », jusqu'à la « science », en passant par l'« homme sans attache » et l'« intentionnalité ». La théorie la plus intéressante étant bien sûr celle de Lukàcs – la particularité de la marchandise force de travail fondant le prolétariat à poser l'identité du sujet et de l'objet – que nous critiquerons ultérieurement. Tous ces points de vue ont en commun de présupposer une pensée ou une conscience qui connaissent directement le réel,

le saisissant pour ce qu'il est, et corollairement un réel, objet en soi de connaissance, existant indépendamment de cette conscience (il est évident que nous considérons ici la conscience ou la pensée comme *l'être conscient*). Toute définition d'un point de vue « juste » (neutre, scientifique, ou de classe) est un postulat idéologique. Il ne s'agit pas de rechercher un point de vue sur le fétichisme, *c'est le fétichisme lui-même qui en tant que tel se donne pour ce qu'il est*, de façon interne, naïvement, parce qu'il n'est pas un voile sur la réalité, mais une pratique sociale définissant cette réalité. Concrètement, on serait tenté d'écrire empiriquement, les classes sociales et leur contradiction ne se construisent pas et n'apparaissent pas à elle-mêmes en dévoilant le fétichisme mais *grâce* à lui, dans son mouvement (encore une fois, soyons spinozien et ne cherchons pas l'être en dehors de ses attributs).

« Les rapports de valeur, apparaissant dans l'échange des produits du travail en tant que marchandises, expriment essentiellement non des propriétés des choses ou des relations entre elles, mais des rapports sociaux entre les hommes concourant à la production des choses. La société bourgeoise n'est autre que cette forme particulière de la vie sociale où les relations fondamentales qui s'instaurent entre les hommes dans le cadre de la production sociale de leur existence ne sont perçues par eux qu'après coup, et seulement sous la forme inversée de rapport des choses entre elles. Soumis dans leurs actes conscients à de pareilles représentations imaginaires, les membres de la société "civilisée" sont dominés par le travail de leurs mains, de la manière même dont le sauvage l'est par le fétiche » (Karl Korsch, *Karl Marx*, Champ Libre, p. 144). Après avoir clairement dit que « la société bourgeoise n'est autre que cette forme particulière de la vie sociale, etc. », Korsch replonge dans la problématique illuministe de la conscience obscurcie par des représentations imaginaires. La difficulté dans l'analyse du fétichisme à se dégager d'une problématique illuministe, et donc de la recherche du « *point de vue*» qui donnera l'*image du monde* exacte, réside dans le fait que l'on considère que « la forme de la marchandise *restitue* [souligné par nous] aux hommes le caractère social de leur travail, mais cette *restitution se manifeste comme si* (*ibid.*) ces caractères sociaux étaient des propriétés naturelles des choses » (Iacono, *op. cit.*, p. 86) et puis on ajoute : ceci n'existe que dans un certain type de société. Si « ceci » n'existe que dans un certain type de société, cet « homme », c'est le travailleur et plus précisément le travailleur salarié, et alors la marchandise ou le capital *ne restituent pas* aux « hommes » le caractère social de leur travail, marchandise et capital construisent réellement ce caractère et ce caractère n'existe qu'en eux. Le fétichisme n'est pas un miroir déformant l'image de telle sorte que celui qui serait reproduit dans le miroir non seulement ne se reconnaîtrait pas mais en plus n'aurait même plus l'idée de s'y chercher. Le caractère social du travail n'existe pas une première fois dans le travailleur ou dans des rapports entre les travailleurs et une seconde fois comme reflet de la première dans la forme marchandise (de la même façon, comme nous l'avons montré précédemment, les forces sociales du travail n'existent pas dans le travail en tant que tel, puis dans le capital, elles n'existent que comme capital). à considérer le fétichisme comme un miroir, on le ramène, comme le fait Korsch, à l'« aliénation de soi » et en conséquence on postule quelque chose de préexistant et qui s'aliène : « Ce que Marx appelle, en ces pages du *Capital*, "fétichisme du monde de la marchandise" n'est que l'expression scientifique qui lui sert à désigner le phénomène qu'il décrivait précédemment, au cours de sa période hégéliano-feuerbachienne, par le terme d'"aliénation de soi" et qui, de fait, avait déjà formé, dans le cadre hégélien, la base réelle de cette calamité particulière qui, à un certain point de son évolution, était advenue à "l'Idée" philosophique » (Korsch, *op. cit.*, p. 144). Nous voilà prêts à assister de nouveau à la petite scène bien connue de la remise de Hegel sur ses pieds, lui qui, revendiquant explicitement de « marcher sur la tête » (préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*), a verrouillé tout son système pour qu'il en soit ainsi. Lorsqu'on veut remettre Hegel sur ses pieds en remplaçant l'Idée par une substance « plus réelle », on fait l'antipodiste avec lui.

Le caractère fétiche de la marchandise est la caractérisation, comme existence sociale, de l'ensemble des travaux individuels dans un cadre historique particulier. Ce caractère fétiche est le mouvement et le résultat de deux processus fondamentaux : le caractère social comme valeur des travaux particuliers ne vient pas refléter et masquer des rapports sociaux immédiats ; la « découverte scientifique » de la valeur ne dissipe pas le fétichisme, parce que le fétichisme, s'il n'est pas un miroir, n'est pas non plus un masque.

« Le caractère d'égalité des travaux humains acquiert la forme de valeur des produits du travail ; la mesure des travaux individuels par leur durée acquiert la forme de la grandeur de valeur des produits du travail ; enfin les rapports des producteurs, dans lesquels s'affirment les caractères sociaux de leurs travaux, acquièrent la forme d'un rapport social des produits du travail. Voilà pourquoi ces produits se convertissent en marchandises, c'est-à-dire en choses qui tombent et ne tombent pas sous le sens, ou choses sociales » (Marx, *le Capital,* Livre I, t. 1, Éd. sociales, pp. 84-85). Cela pourrait encore paraître assez « simple » et renvoyer à une théorie de la mystification des rapports sociaux immédiats entre les producteurs si l'on ne tient pas compte du fait qu'il n'y a pas de caractère social du travail (et des travaux) en dehors de cette « acquisition ». Les choses se compliquent lorsque Marx, après avoir facilement éliminé l'hypothèse selon laquelle le « caractère mystique de la marchandise » proviendrait de sa valeur d'usage, ajoute : « *Il ne provient pas davantage des caractères qui déterminent la valeur* [souligné par nous]» (*ibid.*). « D'abord, en effet, si variés que puissent être les travaux utiles ou les activités productives, c'est une vérité physiologique qu'ils sont avant tout des fonctions de l'organisme humain et que, toute fonction pareille, quels que soient son contenu et sa forme, est essentiellement une dépense du cerveau, des nerfs, des muscles, des organes, des sens, etc., de l'homme. En second lieu, pour ce qui sert à déterminer la quantité de la valeur, c'est-à-dire la durée de cette dépense ou la quantité de travail, on ne saurait nier que cette quantité de travail se distingue visiblement de sa qualité. Dans tous les États sociaux, le temps qu'il faut pour produire les moyens de consommation a dû intéresser l'homme, quoique inégalement, suivant les divers degrés de la civilisation. Enfin dès que les hommes travaillent les uns pour les autres, leur travail acquiert aussi une forme sociale » (*ibid.*). Le caractère mystique de la marchandise ne provient donc pas des caractères qui déterminent la valeur, mais de la forme marchandise elle-même. C'est-à-dire que l'égalité des travaux humains qui en elle-même n'a rien de mystérieux devient la forme de valeur des *produits du travail*, la forme d'un raport social des produits du travail. « Mais la forme valeur et le rapport de valeur des produits du travail n'ont absolument rien à faire avec leur nature physique. C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles » (*ibid.*). C'est cet « absolument rien à faire » que la théorie du fétichisme comme reflet et/ou comme masque n'arrive pas à admettre. Le caractère social du travail serait donné deux fois. Une première fois comme « les caractères qui déterminent la valeur », une seconde fois comme « rapport social des produits du travail », la seconde voilant, mystifiant la première. Les travaux privés ne se manifestent en réalité comme division du travail social que par les rapports que l'échange établit entre les produits du travail et, indirectement, entre les producteurs et n'acquièrent une existence sociale que par ces rapports. Il en résulte que, pour ces producteurs, « les rapports de leurs travaux privés *apparaissent ce qu'ils sont* [souligné par nous], c'est-à-dire non des rapports sociaux immédiats des personnes dans leurs travaux mêmes, mais bien plutôt des rapports sociaux entre les choses » (*ibid.*). C'est en apparaissant « ce qu'ils sont » qu'ils sont « fantastiques » ; le fétichisme est un révélateur.

Le fétichisme consiste dans le fait qu'il soit tout aussi naturel que les choses aient de la valeur que les corps de la pesanteur. C'est donc, pour revenir à la définition classique, les rapports sociaux que les hommes définissent entre eux qui apparaissent comme rapports entre des choses. Mais ces rapports sociaux n'existent en tant que tels qu'en apparaissant ainsi, qu'à partir du moment où ils sont rapports entre des choses, ainsi ils apparaissent ce qu'ils sont : des non-rapports sociaux immédiats. Le fétichisme ne masque rien. Il n'est pas une transposition, ou plutôt c'est tout le rapport social qu'est la valeur qui est précisément cette transposition de l'activité immédiate des hommes en activité sociale comme rapport entre des choses. Lorsque l'on dit que l'activité révolutionnaire du prolétariat peut se résumer toute entière dans l'abolition de l'échange, de la marchandise, de la valeur, c'est toute activité et représentation de la société, existant en dehors des individus, qu'il s'agit d'abolir et il ne s'agit pas de libérer une activité sociale existante de la forme aliénée capitaliste, de la débarrasser du fétichisme (par exemple, Boukharine dans le débat sur l'« accumulation socialiste » soutenait la thèse selon laquelle l'abolition de la valeur c'est la planification au sens où, rendant la loi de la valeur consciente, elle en abolit le fétichisme auquel elle est réduite).

Si l'on passe de la valeur au capital, c'est le même phénomène de *devenir social* (et non de masque

de la socialité) de l'activité du travailleur que l'on observe. « La *conversion du travail* (activité vivante et efficiente) en *capital* résulte directement de l'échange entre le capital et le travail qui confère au capitaliste le droit de propriété sur le produit du travail (le commandement sur le travail). Mais cette conversion se *réalise seulement dans le procès de production*. Il est donc absurde de se demander si le capital est productif ou ne l'est pas. Le travail lui-même n'est productif que s'il est recueilli au sein du capital qui constitue la base de la production dont le capitaliste est le commandant. La productivité du travail devient force productive du capital, tout comme la valeur d'échange générale des marchandises se cristallise dans l'argent. Le travail *n'est pas productif* s'il existe pour le travailleur lui-même en opposition au capital, s'il a une *existence immédiate* extérieure au capital. Il n'est pas *productif* comme activité directe du travailleur parce qu'il n'aboutit alors qu'à la circulation simple où les transformations ont un caractère purement formel. Certains prétendent que la force productive attribuée au capital est une simple *transposition de la force productive* du travail ; mais ils oublient que le capital est précisément cette *transposition*, et que le travail salarié implique le capital de sorte qu'il est, lui aussi, *transubstantation*, c'est-à-dire une activité qui semble étrangère à l'ouvrier » (Marx, *Fondements*..., t. 1, p. 256). Le procès que Marx analyse à propos du caractère productif du travail dans le cadre du rapport du capital est identique à celui de son caractère social dans le cadre de la loi de la valeur et de la forme marchandise, il ne s'agit pas d'une analogie dans la mesure où ce caractère productif est d'être productif de valeur et de plus-value. Le travail ne devient travail social que dans la forme marchandise et le fétichisme qui lui est inhérent, de la même façon qu'il ne devient travail productif qu'en étant incorporé dans le capital, mais, dans un cas comme dans l'autre, il est absurde de se demander si le travail est social en dehors du rapport fétichiste des marchandises entre elles, ou s'il est productif en dehors du capital, dans les deux cas, le rapport fétichiste ou le capital sont eux-mêmes cette transposition.

Il n'y a donc pas de « point de vue » qui permette de transpercer le voile du fétichisme dans la mesure où le fétichisme *est la réalité de cette société*. Il n'y a pas de partie (le prolétariat, le vécu, la vie...) dans la totalité du spectacle, dont Debord reconnaît que le fétichisme constitue la base théorique, qui lui échappe et permettrait non seulement de le connaître mais aussi de le faire éclater. La connaissance du fétichisme (sans parler de son abolition) n'est pas la connaissance du « vrai monde » qu'il cache, parce qu'il n'y a pas de « vrai monde », mais seulement un « monde » comme activités humaines concrètes.

« La découverte scientifique faite plus tard que les produits du travail, en tant que valeurs, sont l'expression pure et simple du travail humain dépensé dans leur production, marque une époque dans l'histoire du développement de l'humanité, mais ne dissipe point la fantasmagorie qui fait apparaître le caractère social du travail comme un caractère des choses, des produits eux-mêmes. Ce qui n'est vrai que pour cette forme de production particulière, la production marchande, à savoir : que le caractère social des travaux les plus divers consiste dans leur égalité comme travail humain, et que ce caractère social spécifique revêt une forme objective, la forme valeur des produits du travail, ce fait, pour l'homme engrené dans les rouages et les rapports de la production des marchandises paraît, après comme avant la découverte de la nature de la valeur, tout aussi invariable et d'un ordre tout aussi naturel que la forme gazeuse de l'air qui est restée la même après comme avant la découverte de ses éléments chimiques. [...] La détermination de la quantité de valeur par la durée de travail est donc un secret caché sous le mouvement apparent des valeurs des marchandises ; mais sa solution, tout en montrant que la quantité de valeur ne se détermine pas au hasard, comme il semblerait, ne fait pas pour autant disparaître la forme qui représente cette quantité comme un rapport de grandeur entre les choses, entre les produits eux-mêmes du travail » (Marx, *le Capital,* Livre I, t. 1, pp. 86-87). La « disparition » de cette forme, c'est la prise en compte de son *caractère historique*. Cette prise en compte historique, c'est, *à l'intérieur de ce monde fétichisé*, la contradiction que représente la lutte de classes entre le prolétariat et le capital. Elle en montre le caractère historique parce qu'elle oppose le prolétariat à sa propre existence sociale en dehors de lui comme capital et en ce que lui-même implique cette extériorisation dont le capital n'est pas seulement le résultat mais le procès lui-même. Il faut que la séparation entre les travaux privés et leur caractère social se soit développée comme *contradiction* entre des classes pour qu'apparaisse ce caractère historique de la forme marchandise. Jusque-là, on peut avoir percé le mystère de la loi de la valeur, avoir ramené la valeur à la mesure du temps de

travail abstrait, il n'en reste pas moins que ce travail abstrait continue à apparaître comme une propriété naturelle des choses, parce qu'ainsi il satisfait à la pratique de tous les échangistes et qu'il est ainsi la construction de leur monde dans leurs activités concrètes. La forme marchandise en se développant comme capital ne se « dévoile » comme fétichisme que dans la mesure où elle apparaît comme historique dans la lutte du prolétariat en tant que classe, c'est-à-dire que dans la mesure où ne se « dévoile » pas la « vérité » d'un monde existant, mais la réalité possible d'un autre monde dans la destruction de la *réalité du fétichisme*. La démarche de Marx n'est pas « comparative », ou alors la comparaison n'est qu'une détermination d'une démarche expressément historique (ou « génétique » comme il qualifie lui-même sa méthode dans les *Théories sur la plus-value*, t. 3, p. 589), parce que *l'histoire est là,dans le fétichisme, comme la contradiction entre le prolétariat et le capital, comme abolition de ce qui existe*. Seule cette contradiction peut poser le fétichisme pour lui-même à l'intérieur du fétichisme, c'est-à-dire au-delà de la simple compréhension du secret de la loi de la valeur.

La lutte de classe du prolétariat n'est pas révélation et déchirement du fétichisme découvrant le « vrai », mais, en tant que mouvement du communisme en ce qu'elle a pour contenu et but l'immédiateté sociale de l'individu, c'est-à-dire l'abolition de toute extériorité du caractère social de l'individu, elle est construction d'un « autre monde » en tant qu'activités humaines concrètes. Le prolétariat ne connaît pas le monde « vrai » sous le fétichisme, il connaît le monde comme praxis parce qu'il le construit ainsi en se comprenant lui-même comme appartenant au *monde du fétichisme devenu le monde d'une contradiction entre des classes*, et parce qu'il se comprend ainsi. Debord a besoin d'un « point de vue » parce qu'il comprend le fétichisme comme le voile d'une réalité vraie, démarche inhérente à la théorie du spectacle : « L'apparence fétichiste de pure objectivité dans les relations spectaculaires cache leur caractère de relation entre hommes et entre classes : une seconde nature paraît dominer notre environnement de ses lois fatales » (Debord, *op. cit.*, thèse 24). Mais, par ailleurs, il est parvenu à la conception du spectacle comme totalité de la réalité existante, il a lui-même exclu qu'il puisse y avoir dans la société spectaculaire un « point de vue » non spectaculaire (contrairement aux conceptions plus immédiates de Vaneigem, Frey ou Garnault). « La séparation est l'alpha et l'oméga du spectacle. » Il s'oblige par là à concevoir un « point de vue » abstrait, c'est-à-dire une nature humaine qui serve de point référentiel pour pouvoir dire « il y a spectacle ». à savoir une référence qui en tant que telle ne soit qu'une abstraction et ne possède aucune existence immédiate dans le spectacle.

Le spectacle est chez Debord un *substitut* aux relations vivantes « normales » entre les hommes, *mais qui ne laisse pas subsister ces relations*. Le cercle vicieux dans lequel s'enferme Debord provient de sa conception « classique » du fétichisme comme voile ou comme masque, alors qu'il n'en accepte pas la conclusion : l'existence immédiate d'une « réalité vraie ». Les relations sociales sont remplacées par des relations entre les choses ; les choses-marchandises sont une représentation de l'activité sociale. La conclusion classique consiste à dire : la manière dont les choses-marchandises représentent les relations sociales est impropre, car le travail mort se substitue aux relations vivantes. Mais Debord ne conclut pas ainsi : le spectacle façonne à son image le monde qu'il représente, *la représentation n'est pas impropre* (cf.la suite de la thèse 24). Alors, qu'est-ce que le spectacle masque, et comment puis-je même dire que le spectacle masque quelque chose ?

Le situationnisme est un humanisme

a) l'aliénation

Pour Debord, ce que le spectacle masque, ce n'est rien d'autre que lui-même et, si nous pouvons dire qu'« il y a spectacle » et qu'il « masque » quelque chose, c'est parce qu'il se contredit lui-même, il

contredit ce qui le rend nécessaire : l'humanisation de l'homme en tant que prise de possession du temps comme histoire. Mais pour tout cela, il faut une essence de l'homme, c'est là le « point de vue » que se construit Debord. « L'homme, l'"être négatif qui estuniquement dans la mesure où il supprime l'être", est identique au temps. L'appropriation par l'homme de sa propre nature est aussi bien sa saisie du déploiement de l'univers. "L'histoire est elle-même une partie réelle de *l'histoire naturelle*, de la transformation de la nature en homme" (Marx). Inversement cette "histoire naturelle" n'a d'autre existence effective qu'à travers le processus d'une histoire humaine, de la seule partie qui retrouve ce tout historique, comme le télescope moderne dont la portée rattrape dans le temps la fuite des nébuleuses à la périphérie de l'univers. L'histoire a toujours existé, mais pas toujours sous sa forme historique. La temporalisation de l'homme, telle qu'elle s'effectue par la médiation d'une société, est égale à une humanisation du temps. Le mouvement inconscient du temps se manifeste et devient vrai dans la conscience historique » (thèse 125).

Cette essence de l'homme, c'est celle que définit Marx, en « dialectisant » Feuerbach, dans les *Manuscrits de 1844* (nous verrons ensuite que Debord y ajoute, chose plus inattendue, une coloration existentialiste et plus précisément issue d'Heidegger).

« Dans les *Manuscrits de 1844*, Marx conçoit cette essence comme l'appartenance de l'homme à son genre naturel, comme son *Gattungwessen*. Pour Marx, l'histoire humaine est une partie de l'histoire naturelle, et l'histoire naturelle de l'homme est justement la production de la nature humaine, production qui s'est déroulée dans l'histoire. [...] Cette humanisation de la nature, dans laquelle l'homme se produit et s'humanise lui-même, est comprise par Marx comme un échange organique avec la nature et comme un développement des capacités productives, au sens large. On retrouve chez Debord la conception selon laquelle l'essence humaine, au lieu d'être fixe, est identique au processus historique, compris comme autocréation de l'homme dans le temps » (Jappe, *Guy Debord*, Via Valeriano, p. 56). Il se peut, comme le dit Jappe, qu'il n'y ait chez Debord aucune tentative de fonder une ontologie, cependant il est indéniable que l'on trouve une définition de l'essence humaine. Comme pour Marx dans les *Manuscrits de 1844* il ne s'agit pas d'une ontologie abstraite (Feuerbach) mais d'une phylogenèse. Il n'empêche que, comme toute phylogenèse, elle renvoie à une ontologie et se débat avec elle.

Cependant, cette théorie de l'essence qui, comme phylogenèse, veut échapper à l'ontologie se contredit elle-même et retombe dans l'ontologie d'une double manière. D'abord, par les présupposés qu'elle est contrainte de poser comme son principe ; ensuite, dans sa conception même du développement historique. Le simple fait de concevoir le développement historique comme essence de l'homme (on présente en général cette proposition dans l'autre sens où elle apparaît moins *philosophique*) suppose que l'on a défini des catégories a prioride cette essence (si on dit que ces catégories sont tirées de l'histoire, à ce moment-là on tourne en rond), catégories qui se *réalisent*, même si l'on pousse la subtilité jusqu'à dire qu'elles n'existent qu'en se réalisant, que comme histoire. Il s'agit bien sûr ici de la définition de l'homme comme être générique et des attributs de cet être : universalité, conscience, liberté. L'essence humaine n'est plus abstraite, au sens où elle serait achevée et définie en dehors de son être et de son existence, mais cela n'empêche qu'elle ne peut fonctionner dans son identité avec l'histoire qu'en supposant en elle un noyau dur de catégories qui fondent, qu'on le veuille ou non, une ontologie. Cette essence identique à l'histoire fonctionne sur le binôme : la substance (le noyau dur), la tendance. La tendance n'est que l'abstraction rétrospective du résultat auquel le noyau dur ne peut manquer de nous conduire, alors cette essence identique à l'histoire produit nécessairement une téléologie, c'est-à-dire une disparition de l'histoire.

Le développement téléologique est contenu dans les prémices mêmes. Le point de départ, donné dans la notion d'être générique et dans les attributs de celui-ci, c'est la problématique du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, qui est au fond même de toute la philosophie. On peut alors donner toutes les réponses imaginables mais c'est dans la question elle-même que réside la mystification. Si on donne la primauté au sujet, on est « idéaliste », si on la donne à l'objet (la nature au sens philosophique), on est « matérialiste ». Feuerbach, et Marx à sa suite dans les *Manuscrits*..., tentent de dépasser cette alternative au

nom de l'« humanisme concret » ou « naturalisme ». En témoigne la définition qu'en fournit Marx dans les Manuscrits de 1844, car cet « *humanisme concret* » *est le socle véritable de toute la théorie situationniste*, non seulement dans ses développements les plus « théoricistes », mais également dans son aspect stratégique (la construction de situation, la course-rivalité avec le capital dans l'utilisation des moyens techniques existants, la réalisation-négation de l'art comme contenu de l'abolition du travail). « L'homme est immédiatement un être *naturel*. En tant qu'être naturel et être naturel vivant, il est doué de forces naturelles, de forces vitales ; il est un être naturel *actif*; ces forces existent en lui sous la forme de dispositions et d'aptitudes, d'impulsions. D'autre part, en tant qu'être naturel, en chair et en os, sensible, objectif, il est un être *souffrant*, dépendant et limité, tout comme la plante et l'animal. Autrement dit, les *objets* de ses impulsions existent en dehors de lui comme objets indépendants de lui ; mais ces objets sont objets de sesbesoins ; ce sont des objets indispensables, essentiels, pour la manifestation et l'affirmation de ses forces essentielles. Dire que l'homme est un être en chair et en os, doué de forces naturelles, vivant, réel, sensible, objectif, c'est dire qu'il a pour objet de son être, de la manifestation de sa vie, des objets réels, sensibles. [...] Un être qui n'a pas sa nature en dehors de lui-même n'est pas un être naturel, ne participe pas à l'être de la nature. Un être qui n'a aucun objet en dehors de soi n'est pas un être objectif. Un être qui n'est pas lui-même un objet pour un autre est un être dont l'objet n'a pas d'être ; autrement dit, c'est un être qui ne se trouve pas dans des rapports objectifs et dont l'être n'est pas quelque chose d'objectif. Un être non objectif est un non-être » (*op. cit.*, pp. 282-283).

Cependant, Marx ne considère pas cette identité du sujet et de l'objet portés au niveau d'une fusion, d'une consubstantialité, comme quelque chose de donné, mais comme quelque chose d'historique. C'est ce que nous indique le fameux passage des *Manuscrits*...sur « l'œil humain », directement démarqué d'un paragraphe de la *Philosophie de l'avenir* de Feuerbach qui déclarait simplement : « Ainsi l'objet de la lumière est l'œil, et non le son, ni l'odeur. Or n'est-ce pas l'objet de l'œil qui nous révèle l'essence de l'œil ? » (*in Manifestes philosophiques*, PUF, p. 133). C'est l'application du principe de base : l'objet d'un être est son essence, d'où son être – les conditions d'existence de l'essence – est son essence, proposition que Marx critique dans *l'Idéologie allemande* comme apologie de l'état de choses existant. Cependant (deuxième « cependant » qui nous fait revenir au sujet-objet identique *en soi* du paragraphe précédent, seulement enrichi), ce devenir historique n'est qu'un trompe-l'œil (pour rester dans la note et ne pas dire un « attrape-couillons »). En effet, le devenir est *adéquation*.

L'identité du sujet et de l'objet qui est *en soi* (la définition même du sujet) *ne peut que* devenir une coïncidence *pour soi* (l'aliénation est le moyen terme). « Mais l'homme n'est pas seulement un être naturel, il est aussi un être naturel *humain*, c'est-à-dire un être existant pour soi, donc un être *générique*, qui doit s'affirmer et se manifester en tant que tel dans son existence et dans son savoir. Il s'ensuit que les objets naturels tels qu'ils se donnent immédiatement ne sont pas des objets humains. De même, les sens humains tels qu'ils sont immédiatement, objectivement, ne constituent pas un monde sensible *humain*, une objectivité *humaine*. Ni la nature au sens objectif, ni la nature au sens subjectif n'existent immédiatement d'une manière *adéquate* [souligné par nous] à l'être *humain*. Et de même que tout ce qui est naturel doit naître, de même l'homme est le produit d'un processus d'enfantement qui est *l'histoire*. Mais étant donné que l'histoire est consciente, étant donné que ce processus naturel d'enfantement est effectué consciemment, il se supprime lui-même en tant que processus naturel : la véritable histoire *naturelle* de l'homme est *l'histoire* (il faudra y revenir) » (Marx, *Critique de l'économie politique–Manuscrits de 1844*, p. 283). Heureusement, il en est revenu et n'y est jamais revenu. Nous avons donc un sujet-objet identique, mais en tant qu'être naturel humain, ce sujet-objet identique ne peut immédiatement n'être identique qu'en soi ; en tant qu'humain, cet être naturel est un être générique, c'est-à-dire qu'il se prend lui-même pour objet. Il s'ensuit que l'objet qui le définit en soi dans leur identité, doit devenir « en-soi et pour-soi ». Le lecteur aura reconnu... *le plan de la Phénoménologie de l'Esprit*. Le sujet est d'abord identique à son objet, en tant qu'objet extérieur (la conscience comme savoir d'un objet extérieur : la *conscience*) ; ensuite, le sujet comme objet de lui-même (la conscience comme savoir du moi lui-même : *la conscience de soi*) ; enfin, le sujet est identique à son objet extérieur et à lui-même dans cet objet (la conscience comme savoir de la pensée, quelque chose qui est à la fois objectif et

intérieur : *la raison*). L'histoire n'est alors qu'un moyen terme, un moment posé *a priori* dans la définition de l'essence humaine, il est donc évident que cette essence humaine est le devenir dans la mesure où c'est en fait le devenir qui en fait partie, qui est posé déjà en elle. Non seulement l'histoire est posée d'emblée comme catégorie de l'essence de l'homme (et non l'inverse comme elle le prétend elle-même), mais encore c'est la nature de cette histoire qui est prédéfinie comme *aliénation*. Nous partons d'une identité, nous revenons à une identité, l'identité de départ ne pouvant qu'être « instable », de par la définition de l'essence humaine, entre les deux il ne peut qu'y avoir perte de cette identité : le sujet et l'objet sont étrangers. Mais attention, cette perte n'est elle-même qu'une forme de l'*identité en soi en train de devenir pour soi, et c'est ça le concept d'aliénation*, et c'est pour ça que Marx l'abandonne : la perte n'est qu'une forme de l'identité, son devenir nécessaire pour se retrouver, l'identité négative. L'histoire découle de la vraie réalité de l'homme, qu'il retrouve au terme de l'aliénation.

Dans *l'aliénation*, la séparation entre le travail et la propriété ou le travail et le capital, la séparation entre les hommes, est ramenée au mouvement d'un *être unique* (le fantasme de l'origine), la séparation n'est jamais réelle. Si je conçois le capital sur le modèle des « forces essentielles de l'homme transposées face à lui », j'aurai l'« homme » des deux côtés : comme travail et comme capital. La scission de la société en classes n'a alors aucun sens, aucune réalité, elle n'est qu'une forme qui a déjà en elle son dépassement comme sa résolution, parce que la scission est « absurde », c'est-à-dire quelque chose qui porte déjà en elle qu'elle n'a aucun sens par rappport à elle-même puisqu'elle n'est, en tant que scission, que comme moment de l'existence de l'identité. Elle devient « irrationnelle » et doit quitter la scène de l'histoire. Cela est absolument différent de concevoir cette séparation et cette transposition comme mouvement du travail salarié et du capital, là je n'ai plus d'être unique qui scissionne, tout en continuant à chapeauter l'ensemble. Chaque terme est donné dans sa réalité singulière dont je produis l'implication réciproque. La « transposition » ne me ramène pas à un être unique, mais à un rapport social de production, dans lequel le capital est transposition des forces sociales du travail ; parce que ce travail est travail salarié, il est lui-même « transsubstantation ». Dans l'idéologie de l'aliénation, son dépassement est la « vérité » de l'homme qui, même défini comme une histoire, fait en vérité de celle-ci un de ses prédicats. Le communisme devient la réalisation de l'essence humaine, l'aliénation ne peut être posée que si l'on a déjà posé son retour dans le sujet. L'aliénation implique sa suppression dans sa propre structure conceptuelle et non comme une histoire, qui n'est pour elle qu'un détail et sur laquelle elle n'a, en fait, rien à dire. De la même façon que l'origine de la religion n'est pas dans l'homme comme abstraction, mais dans la société elle-même, la séparation dont voudrait rendre compte l'aliénation n'est pas une « aliénation de l'homme », ni procédant de la nature de son « activité » (les deux se recoupent), mais une contradiction dans des sociétés historiques particulières mettant en jeu des classes particulières.

Comme le démonte et le démontre Marx dans *l'Idéologie allemande*, la démarche anthropologique et humaniste, au lieu de partir des formes sociales historiques particulières, abstrait ces sociétés et leur succession dans un concept d'homme. Il ne s'agit pas à l'inverse de faire de la société en tant que telle une entité agissante (le « Grand Être » d'Auguste Comte), mais de partir de la société comme étant les rapports que les individus définissent entre eux. « Cette conception montre que la fin de l'histoire n'est pas de se résoudre en "Conscience de soi" comme "Esprit de l'esprit", mais qu'à chaque stade se trouvent donnés un résultat matériel, une somme de forces productives, un rapport avec la nature et entre les individus, créés historiquement et transmis à chaque génération par celle qui la précède, une masse de forces de production, de capitaux et de circonstances qui, d'une part, sont bien modifiés par la nouvelle génération, mais qui, d'autre part, lui dictent ses propres conditions d'existence et lui impriment un développement déterminé, un caractère spécifique ; par conséquent les circonstances font tout autant les hommes que les hommes font les circonstances. Cette somme de forces de production, de capitaux, de formes de relations sociales, que chaque individu et chaque génération trouvent comme des données existantes, *est la base concrète de ce que les philosophes se sont représentés comme "substance" et "essence de l'homme*"[souligné par nous]... » (*op. cit.*, Éd. sociales, p. 70). L'idéologie de l'aliénation, en ce que structurellement elle fonctionne sur la scission d'un être unique, ne peut se passer d'effectuer ce mouvement d'abstraction et de production d'une « essence de l'homme ». Pour *la même raison*, elle ne

peut pas se passer d'être une téléologie, ce que Marx exprime plus loin de façon ironique : « Selon ce procédé, il est infiniment facile de donner à l'histoire des orientations uniques. Il suffit de décrire son tout dernier résultat et d'en faire "la tâche qu'elle s'est proposée dès l'origine en vérité" ; les époques antérieures se présentent alors sous une forme bizarre et inédite ; ça frappe et ça ne coûte pas cher. On pourra dire par exemple : la "tâche" véritable que s'est "proposée" dès l'origine le système de la propriété foncière, c'était d'évincer les hommes pour les remplacer par des moutons, conséquence qu'on a pu remarquer récemment en écosse, etc. ; ou encore que l'avènement des Capétiens "s'est en vérité proposé pour tâche" de conduire Louis xvià l'échafaud et M. Guizot dans un fauteuil ministériel. Et surtout, il ne faut pas manquer d'énoncer ces aphorismes d'un ton solennel, sacré, sacerdotal : on fait une profonde inspiration, puis on lâche brusquement : "Maintenant enfin, maintenant onpeut le dire" » (*ibid.*, p. 169). C'est le procédé même de construction de l'histoire inhérent au concept d'aliénation et de son corollaire, l'« essence humaine ».

L'*essentiel* dans l'existence humaine réside dans les relations que les individus définissent entre eux. La définition de l'essence de l'homme que Marx donne dans les *Thèses sur Feuerbach* se contente de dire ce qu'est l'existence humaine sans répondre à la question piège : « Qu'est-ce que l'essence de l'homme ? » « Feuer-bach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux » (thèse VI). Nous reprenons totalement à notre compte les commentaires réalisés par Balibar de cette célèbre thèse dans *la Philosophie de Marx* (La Découverte, pp. 28-33) et dont nous allons donner les principales idées (sans guillemets, afin d'en faciliter l'enchaînement ; le lecteur pourra, pour compléter, se reporter à ce petit ouvrage dont la lecture est une nécessité).

Les philosophes se sont fait une idée fausse de ce qu'est une essence (et cette erreur leur est tellement… essentielle qu'on peut à peine imaginer une philosophie sans cela). Ils ont cru, premièrement, que l'essence est une *idée*, ou une abstraction (on dirait encore, dans une terminologie différente, un *concept universel*), sous lequel peuvent être rangées, par ordre de généralité décroissante, les différences spécifiques et finalement les différences individuelles ; et, deuxièmement, que cette abstraction générique est en quelque sorte « logée » dans les individus du même genre, soit comme une qualité qu'ils possèdent, d'après laquelle on peut les classer, soit même comme une forme ou une puissance qui les fait exister comme autant de copies du même modèle ; on voit alors ce que signifie l'étrange équation posée par Marx. Au fond, les mots « ensemble », « rapports » et « sociaux » disent tous la même chose. Il s'agit de récuser à la fois les deux positions (dites *réalistes* et *nominalistes*) entre lesquelles se partagent traditionnellement les philosophes : celle qui veut que le genre, ou l'essence, précède l'existence des individus, et celle qui veut que les individus soient la réalité première, à partir de laquelle on abstrait les universaux. Ni l'une ni l'autre de ces deux positions n'est capable de penser ce qu'il y a justement d'essentiel dans l'existence humaine : les relations multiples et actives que les individus établissent les uns avec les autres, et le fait que ce sont ces relations qui définissent ce qu'ils ont de commun, le « genre ». Elles le définissent parce qu'elles le constituent à chaque instant, sous des formes multiples. Elles fournissent donc le seul contenu « effectif » de la notion d'essence, appliquée à l'homme (c'est-à-dire aux hommes). Les mots dont se sert Marx récusent *à la fois* le point de vue individualiste (primat de l'individu, et surtout fiction d'une individualité qui pourrait être définie *pour elle-même*, isolément) et le point de vue organiciste (primat du tout et notamment de la société, considérée comme une unité indivisible dont les individus ne seraient que des membres fonctionnels). Ni la « monade » de Hobbes ou de Bentham, ni le « grand être » d'Auguste Comte, et ajoutons au commentaire de Balibar, ni le genre comme listes de qualités se trouvant représentées dans les individus. Il est significatif que Marx (qui parlait français) soit allé chercher ce mot étranger « ensemble », manifestement pour éviter l'emploi de *das Ganze*, le « tout » ou la « totalité ». Quand Marx parle d'essence humaine, aux problèmes soulevés par les rapports entre l'individu et le genre, il substitue l'analyse des rapports sociaux historiques (fin de l'emprunt à Balibar).

La méthode de l'aliénation avec son complément l'« essence humaine » a ceci de particulier

qu'elle peut être appliquée à tout et à n'importe quoi. Un de ses sujets de prédilection est l'État, ce sera alors la séparation entre la vie générique universelle contemplée dans l'État et la vie personnelle ramenée aux activités pratiques immédiates. Tout cela n'est pas « faux », c'est la méthode qui l'est et qui, après avoir été le complément spirituel de tous les réformismes, est devenue la bouée de secours de toutes les théories englouties dans la disparition du programmatisme. L'État, comme on l'a dit précédemment, est bien la « vie universelle séparée », une abstraction de l'individu engagé dans des rapports de classes, mais il ne l'est pas, comme le pose toute la problématique de *la Question juive* par exemple, *parce que l'homme est séparé en deux*. Il est ainsi parce que c'est la société qui est divisée en deux (avant cela, il n'y a pas d'État), parce qu'il est l'État de la classe dominante et que celle-ci subsume l'ensemble de la société sous la reproduction de ses intérêts particuliers. Le problème du concept d'aliénation est qu'il ne peut fonctionner qu'en renversant le sujet et le prédicat, et cela dans tous les domaines. L'histoire, comme succession de formes sociales particulières, devient le prédicat de l'homme-sujet ou, sous une forme qui se veut plus concrète, ces formes sociales deviennent le prédicat de l'activité ou du travail (*cf.supra*). En fait, toute cette sagesse a été livrée dans sa totalité dès 1932 par les « découvreurs » du « jeune Marx » : Landshut et Mayer. « Dans ces travaux de 1840-1847 Marx s'ouvre peu à peu tout l'horizon des conditions historiques et s'assure le fondement humain général sans quoi toute l'explication des rapports économiques resterait le simple travail intellectuel d'un économiste sagace. » Ce fondement humain est bien sûr défini sur le mode de l'aliénation : « La libération par rapport aux conditions extérieures à lui-même de son existence qui faussent toutes les vraies manifestations de l'être de l'homme, [...] toutes les manifestations de son être *seront immédiatement ce qu'elles sont réellement* [souligné par nous]» ; « Après que Marx est arrivé à ce résultat en se séparant de Hegel et de Feuerbach, et a mis cette réalisation en face de lui, l'effort du reste de sa vie se concentre uniquement à dénommer les forces de la réalité en cours qui résolvent les contradictions entre l'idée et la réalité. Mais ces forces, ce sont les forces de l'aliénation propre, de la puissance des conditions, la domination de l'économie politique : le capital » (Landshut et Mayer, « avant-propos » au recueil des *Œuvres de jeunesse* de Marx, publiées sous le titre : *le Matérialisme historique* ; en français en « avant-propos » du t. 4 des *Œuvres philosophiques*, Costes).

Dans les *Manuscrits*, Marx considère la propriété privée et toutes les notions développées par l'économie politique comme, chez elle, des « faits sans nécessité ». La critique de l'économie politique consiste à aller chercher sa nécessité ailleurs, dans la philosophie. Les conceptions des économistes et les réalités qu'elles recouvrent sont considérées comme un tout, il est vrai qu'il n'est pas encore « un économiste sagace », en réalité il n'y a pas dans les *Manuscrits* de *critique* de l'économie politique (*cf*. tout le premier tiers du livre, la plupart du temps passé aux « profits et pertes »). Pour trouver la « nécessité », l'économie politique est repassée au filtre de la relation sujet-objet, de la philosophie de l'aliénation : le produit de mon travail qui est une manifestation de moi-même devient marchandise, il me devient donc étranger, le travail cesse donc d'être une manifestation humaine. La nécessité de l'économie politique est alors fondée dans la nature de l'homme : « L'économie politique n'a pas reconnu l'aliénation dans le travail » et celui-ci comme le « devenir pour soi de l'homme dans l'aliénation ». Et l'on retombe sur les apories et la téléologie de l'essence de l'homme : phénomène humain, la propriété privée a son origine en l'homme mais elle devient la négation de l'activité humaine, donc un non-sens, donc elle doit être suprimée.

« L'économiste sagace », se montrant meilleur philosophe, se « contentera » de comprendre la forme fondamentale du capital, la production orientée vers l'appropriation du travail d'autrui, comme une forme historique. « Notre con-ception diffère fondamentalement de celle des économistes qui, enferrés dans le système capitaliste, voient certes comment on produit dans le système capitaliste [et encore, *nda*], mais non comment ce rapport lui-même est produit et crée en même temps les conditions matérielles de sa dissolution, supprimant du même coup sa justification historique, en tant que forme nécessaire du développemnt économique et de la production de la richesse sociale » (Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, 10/18, p. 264). « Nécessité », « justification historique », « production du dépassement », les termes sont encore là, mais plus aucune trace de « faits sans nécessité » à transcender par le Travail ou l'Homme. Il s'agit d'une tout autre problématique. Le capital supprime lui-même sa

signification historique : toute la différence est là. Et quand, dans le nouveau cycle de luttes, ce mouvement est la structure et le contenu de la contradiction même entre le prolétariat et le capital, ce sont toutes les idéologies qui pouvaient encore être le support de la compréhension de ce mouvement comme aliénation qui doivent s'effondrer, *y compris l'objectivisme chez Marx*. Le dépassement théorique du programmatisme est à ce prix, l'*Internationale situationniste*, quant à elle, a poussé tous ces thèmes, y compris celui de l'objectivisme (*cf. infra*), jusqu'à leur point de rupture.

« C'est en étant jetés dans l'histoire, en devant participer au travail et aux luttes qui la constituent, que les hommes se voient contraints d'envisager leurs relations d'une manière désabusée. Cette histoire n'a pas d'objet distinct de ce qu'elle réalise sur elle-même, quoique la dernière vision métaphysique inconsciente de l'époque historique puisse regarder la progression productive à travers laquelle l'histoire s'est déployée comme l'objet même de l'histoire. Le *sujet* de l'histoire ne peut être que le vivant se produisant lui-même, devenant maître et possesseur de son monde qui est l'histoire, et existant comme *conscience de son jeu* » (Debord, *op. cit.*, thèse 74). L'histoire n'a pas d'objet distinctde l'action de son sujet qui est son propre objet : le « vivant » se produisant lui-même. Comme dans les *Manuscrits*, on a d'entrée de jeu une identité du sujet et de l'objet, mais Debord décale « légèrement » les choses. Pour Debord (thèse 126), « la nature réelle de l'homme naît dans l'histoire humaine, dans l'acte générateur de la société humaine », c'est à proprement parler une tautologie. Marx, quant à lui, en disciple de Feuerbach, écrivait : « *La nature* [souligné par nous]telle qu'elle devient dans l'histoire en tant que processus d'engendrement de la société humaine est la nature réelle de l'homme » (déjà cité). Debord fait disparaître la nature, par là il ne conçoit plus l'homme en tant qu'« être naturel » eten tant qu'« être naturel humain », mais seulement l'homme en tant qu'« être naturel humain ». Ayant éliminé l'« être naturel », son identité du sujet et de l'objet n'implique pas *ipso facto* l'histoire comme aliénation (comme chez Marx). L'histoire va être une montée progressive de cet homme « identique au temps » à la *conscience* de cette identité. L'aliénation, comme aliénation sociale, est *constatée* parce que, comme nous le verrons plus loin, il existe, pour Debord, une aliénation *nécessaire* plus essentielle que l'aliénation *sociale*. L'aliénation n'est pas posée comme un stade nécessaire de par la nature de l'homme, mais résulte des *conditions* dans lesquelles vit cet homme : la « pénurie ». Il en résulte que : « l'appropriation sociale du temps, la production de l'homme par le travail humain, se développent dans une société divisée en classes » (thèse 128) ; et que : « Le pouvoir qui s'est constitué au-dessus de la pénurie de la société du temps cyclique, la classe qui organise ce travail social et s'en approprie la plus-value limitée, s'approprie également *la plus-value temporelle* de son organisation du temps social : elle possède pour elle seule le temps irréversible du vivant » (*ibid.*).

Avec le spectacle, les choses se compliquent : le spectacle, à la différence du mythe, n'est pas fondé sur le temps cyclique, il est fondé sur l'histoire et l'a introduite en lui ; il ne se justifie pas par la pénurie mais bien au contraire par l'abondance. Le spectacle, « mythe dégradé », est par nature instable car sa propre justification, sa propre raison d'être, sont celles-là même où l'homme peut faire sien son propre être, l'histoire, ou plutôt peut transformer son identité *en soi* avec elle en identité *pour soi*. Dans le spectacle, on passe du temps cyclique à l'histoire qui était jusque-là l'apanage des individus de la classe dominante, « les maîtres » ; l'histoire est devenue le mouvement général, mais seulement en tant qu'histoire du mouvement abstrait des choses. « Le principal produit que le développement économique a fait passer de la rareté luxueuse à la consommation courante est donc l'histoire, mais seulement en tant qu'histoire du mouvement abstrait des choses qui domine tout usage qualitatif de la vie. [...] Ainsi la bourgeoisie a fait connaître et a imposé à la société un temps historique irréversible mais lui en a refusé l'usage. [...] Pour la première fois le travailleur, à la base de la société, n'est pas matériellement étranger à l'histoire, car c'est maintenant par sa base que la société se meut irréversiblement. Dans la revendication de vivre le temps historique qu'il fait, le prolétariat trouve le simple centre inoubliable de son projet révolutionnaire ; et chacune des tentatives jusqu'ici brisées d'exécution de ce projet marque un point de départ possible de la vie nouvelle historique » (thèses 142-143). C'est cette irruption de l'histoire, sous sa forme bourgeoise limitée et fétichiséedans le mouvement des marchandises (remplissant le temps, au

contraire de la « pénurie », l'irruption de l'histoire ne peut se définir que comme abondance ; mais abondance comme spectacle, abondance de la dépossession), qui est la substance de la contradiction entre le prolétariat et la classe capitaliste et qui la structure : temps spectaculaire et temps vécu sont les deux formes contradictoires, comme classes distinctes, de l'irruption de l'histoire dans le temps (on comprend bien ici toute l'importance de la définition du prolétariat donnée dans les *Notes éditoriales* du numéro 8).

Le capitalisme est bien l'irruption de l'histoire, c'est-à-dire du temps irréversible du vivant ; ce temps est, ne l'oublions pas, l'essence de l'homme, essence qui jusque-là ne pouvait pas parvenir à la connaissance d'elle-même comme histoire. Mais le capitalisme est ce temps de façon contradictoire, c'est bien le temps irréversible, mais le temps dévalorisé. En effet, le temps retourne à la société comme temps pseudo-cyclique, temps-marchandise de la production, cependant, c'est là que réside la « contradiction » qui est déjà en elle la possibilité de la *réconciliation*, ce temps a beau être celui de la « survie », il n'est plus un vrai temps cyclique. Enfin, à la thèse 155, Debord formule en quoi *la* « société du spectacle » porte non pas la réconciliation de l'homme et de son devenir, puisqu'*en soi* ils ne sont jamais séparés, mais l'appropriation consciente de cette identité (*pour soi*), c'est-à-dire la capacité humaine de se produire consciemment (la construction de situations) : « Tandis que la consommation du temps cyclique des sociétés anciennes était en accord avec le travail réel de ces sociétés, la consommation pseudo-cyclique de l'économie développée se trouve en contradiction avec le temps irréversible *abstrait* [souligné par nous] de sa production. Alors que le temps cyclique était le temps de l'illusion immobile, vécu réellement, le temps spectaculaire est le temps de la réalité qui se transforme, vécu illusoirement. » Toute cette fin de *la Société du spectacle* sort le « quotidiennisme » de ses galipettes psychologisantes, et en fait une ontologie. La contradiction qui mine le mode de production capitaliste se formalise dans l'existence du prolétariat, ou plutôt le prolétariat est construit comme la formalisation de cette contradiction produite dans une problématique philosophique, c'est la « déformation idéologique » : « Pour amener les travailleurs au statut de producteurs et consommateurs "libres" du temps-marchandise, la condition préalable a été l'expropriation violente de leur temps. Le retour spectaculaire du temps n'est devenu possible qu'à partir de cette première dépossession du producteur » (thèse 159). Cependant, chez le travailleur de l'époque du spectacle, cette dépossession du temps se fonde et possède en elle, en négatif, le temps irréversible. Cette contradiction interne de l'*histoire* dans le mode de production capitaliste rend l'aliénation du temps, comme aliénation sociale, surmontable pour justement lui redonner tout son sens d'aliénation du temps. « L'aliénation sociale surmontable est justement celle qui a interdit et pétrifié les possibilités et les risques de l'aliénation vivante dans le temps » (thèse 161). Le temps peut retrouver alors consciemment pour les hommes son statut d'aliénation *nécessaire* : le milieu où le sujet se réalise en se perdant, devient autre pour devenir *la vérité de lui-même*.

Le temps est cette part d'ombre que magnifiquement Debord laisse subsister dans le communisme et dont il fait même la beauté et le principe. N'oublions pas notre point de départ : nous avons laissé notre héros au moment où, comme Rouletabille dans la chambre close, il doit se sortir de la tautologie du spectacle, ce qu'il « réussit » en montrant que le « point de vue » qui conçoit le spectacle est interne au spectacle dans la mesure où le spectacle, mythe dégradé, se « contredit » lui-même. Il porte le passage de l'*en soi* au *pour soi* de l'identité sujet-objet, car il porte l'aliénation du temps à un tel niveau comme aliénation sociale qu'elle devient théoriquement et pratiquement conscience d'elle-même. La tâche de notre époque étant de construire « les conditions pratiques de la conscience » (thèse 90). à ce moment-là, Debord est parvenu à formuler un dépassement du spectacle mais comme affirmation-réconciliation à partir d'un élément existant, *il le sait et cela ne le satisfait guère*.

b) l'essence de l'homme

Pour construire ce point de vue, il a fallu bâtir une « essence de l'homme » : si le prolétariat se nie (plus ou moins, ce n'est pas toujours très clair, *cf.*« les Conseils ouvriers »), c'est parce que dans cette négation *s'affirme* un procès beaucoup plus vaste dont le prolétariat n'est en définitive que l'ultime représentation contradictoire : l'élan du vivant. Reste donc « l'être identique au temps », mais il est alors « l'être pour la mort » (laissons de côté le mysticisme de Camatte – revue *Invariance*– qui, auprès de son arbre, concevant le genre comme personne subsumant les individus, puis le genre comme subsumé sous la vie et enfin la vie subsumée sous la matière, ne connaît plus la mort). Là où Nietzsche, après l'exaltation d'*Ainsi parlait Zarathoustra* où l'être s'était fondu dans l'éternel retour du temps, avec les fragments de « La volonté de puissance » retombe dans le pessimisme (les deux faces de la volonté aboutissent à son anéantissement : l'apollonisme comme contemplation ; le dionysisme comme perte dans le devenir qui, comme écoulement perpétuel, ne lui offre aucune prise), Debord revendique cet écoulement et cette irréversibilité tragique et risquée comme le milieu même de l'homme et de sa liberté. « L'aliénation sociale surmontable [le temps est l'aliénation nécessaire, *nda*] est justement celle qui a interdit et pétrifié les possibilités et les risques de l'aliénation *vivante* dans le temps » (thèse 161).

Il faut se souvenir de la définition de départ de Debord en ce qui concerne « l'homme », car elle est capitale : « L'homme, "l'être négatif qui est uniquement dans la mesure où il supprime l'être" est identique au temps » (la citation incise dans cette thèse n'est accompagnée d'aucune référence et nous avouons notre incapacité à lui en attribuer une ; nous offrons un ouvrage, au choix, des éditions Senonevero au lecteur qui pourra éclairer notre lanterne). Debord a besoin de construire une essence de l'homme, et c'est ce qu'il fait. Celle que lui fournit les *Manuscrits* est insuffisante et nous avons déjà vu le décalage qu'il lui apporte (suppression de « l'être naturel ») mais il ne s'arrête pas là. Par son décalage, Debord s'est affranchi du mouvement positif de la nature engendrant l'histoire humaine, il n'y a plus que cette dernière qui s'engendre elle-même (*cf.supra*, la métaphore du télescope), il avait par cette problématique mis en crise toute la construction programmatique de l'histoire comme conditions et nécessité, mais il l'avait fait au nom d'une essence de l'homme, il était donc demeuré dans un processus affirmatif de réconciliation. Cependant, même dans la construction de cette essence, Debord ne veut pas dépasser sa proposition sur l'histoire s'engendrant elle-même. Il lui faut donc surmonter une nouvelle difficulté pour réellement produire une essence de l'homme identique à son histoire. L'« erreur » est naturellement dans la question elle-même, et l'on pourrait presque dire, à le voir donner à cette question des coups dans tous les sens, que Debord le sait sans pouvoir pour autant la dépasser.

Debord ne veut pas répéter la position de Marcuse qui illustre particulièrement bien cette difficulté. La découverte des *Manuscrits de 1844* (publiés pour la première fois en 1932) amène Marcuse à abandonner sa passation de thèse devant Heidegger auquel il reproche son manque de « concrétude » dans l'opposition de l'« authentique » et de l'« inauthentique ». Heidegger se fixe *l'être* comme point de départ, celui-ci ne peut s'appréhender qu'à partir d'un *étant* déterminé (Heidegger a été plusieurs années l'assistant de Husserl), l'étant dont il est question, c'est l'homme comme *être-là* (le lecteur excusera un peu de cuistrerie, mais Heidegger étant indispensable à la compréhension de Debord, il aurait fallu supposer celui-ci connu...). Or l'*être-là* ne vit pas du tout comme il est lui-même, mais comme *on* vit : il est *vécu* par le monde et, s'il cède à la tentation de ce monde, il perd son *authenticité*. Pour approfondir la nature de l'« être-là », il faut l'examiner dans sa temporalité, c'est le *sens du souci*, et le découvrir comme une *situation*: l'*être-là* est donc à la fois un *être-dans-le-monde* et un *souci*, son sens réside dans la temporalité. La notion de situation a une grande importance dans la définition de l'être, l'homme est une situation : inquiétude, ennui, solitude, étonnement, angoisse (on ne peut s'empêcher de songer au premier texte sur *l'Urbanisme nouveau* et *la dérive* de Gilles Ivain dans le numéro 1 de l'*IS*). L'homme est une histoire et cette histoire se termine par sa mort, mais ce n'est pas là une raison de désespoir : en se pensant dans sa temporalité, l'homme à force d'exister réalise son essence d'*étant*. « La question de savoir si l'approche partant de *l'être-là* ne signifiait pas – et, si elle n'était pas choisie arbitrairement, ne signifiait pas nécessairement – que l'être n'était pas seulement compris par l'*être-là*, mais encore constitué par lui, dépendant de lui, n'était pas abordée. [...] Cela traduisait les difficultés de Heidegger dans sa tentative de concilier l'idée d'un être à partir duquel tout est produit avec l'existentialisme qui imprégnait les

raisonnements des parties publiées de *Sein und Zeit*» (Rolf Wiggershaus, *l'École de Francfort*, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », p. 94). C'est cette approche de *l'être-là* qui permet à Heidegger de revendiquer la concrétude de sa description et de renvoyer les problèmes de la philosophie classique dans un arrière-plan hypothétique (d'où le « succès »). à partir de l'existence humaine concrète, « jetée dans le monde » (comme les hommes de Debord sont « jetés dans l'histoire »), il s'agit d'avoir une vie « authentique » ou « inauthentique ». Le « *monde vécu*» est dénoncé comme inauthentique, c'est celui du « *on*», inauthentique car il présente toutes les possibilités de celui-ci comme déterminées et finies, comme un *être-là* apaisant dans son autocertitude reconnue. « C'est ainsi, sans attirer l'attention, que le on étend imperceptiblement la dictature qui porte sa marque. Nous nous réjouissons et nous nous amusons comme *on* se réjouit ; nous lisons, voyons et jugeons en matière de littéraire et d'art comme *on* voit et juge ; mais nous nous retirons aussi de la "grande masse" comme *on* se retire ; nous trouvons "révoltant" ce que l'*on* trouve révoltant. Le on qui n'est rien de déterminé et que tous sont, encore que pas à titre de somme, prescrit le genre d'être à la quotidienneté. Le on a lui-même ses propres manières d'être. La tendance de l'être-avec que nous avons nommé la distantialité repose sur l'être-en-compagnie qui comme tel est présupposé par l'*être-dans-la-moyenne*. Celui-ci est un caractère existential du on. C'est de lui qu'il y va essentiellement pour le on dans son être. C'est la raison pour laquelle il se maintient factivement dans la moyenne de ce qui est comme il faut [...]. Cet être-dans-la-moyenne, à l'intérieur duquel est tout tracé d'avance jusqu'où il est possible et permis de se risquer, surveille toute exception tendant à se faire jour. Toute primauté est sourdement ravalée. Tout ce qui est original est terni du jour au lendemain comme archi-connu. Tout ce qui a été enlevé de haute lutte passe dans n'importe quelle main. Tout secret perd sa force. Le souci d'être-dans-la-moyenne révèle une autre tendance essentielle au Dasein que nous appelons *l'égalisation* de toutes les possibilités de l'être » (Heidegger, *Etre et Temps*, Gallimard, p. 170). Comme le spectacle, le *on* n'est pas une extériorité : « Le on est un existentiel et, en tant que phénomène original, il appartient à la constitution positive du Dasein. [...] Le soi-même du Dasein est le *nous-on*, que nous distinguons du soi-même *propre*, c'est-à-dire du soi-même qui s'est proprement pris en main. En tant que nous-on, le Dasein est chaque fois *dispersé* dans le on et doit commencer par se trouver » (*ibid.*, p. 172)

L'être-là est retiré de cette décadence – selon Heidegger – par la peur. La peur qui, la plupart du temps seulement latente, caractérise toujours l'être-dans-le-monde, est une preuve élémentaire de l'existentialité – le rapport à l'être – de l'homme. Elle fait apparaître le monde quotidien familier comme « inhospitalier » et conduit l'être-là « devant son être-libre pour l'authenticité de son être comme possibilité qui est toujours déjà ». La caractéristique permanente de l'être-là qui ressent l'invitation à l'authenticité est la « préoccupation ». La « possibilité la plus appropriée » de l'être-là se trouve dans la mort, d'après Heidegger. Personne ne peut enlever sa mort à quelqu'un (dans ses passages les plus proches d'Heidegger, Debord relève que le spectacle – le « on » – nous fait de la jeunesse une obligation et de la mort une interdiction ; on peut également songer à la dernière lettre de Debord). C'est en cela que la mort est ce qui lui appartient le plus en propre. Elle signifie la « possibilité de l'impossibilité démesurée de l'existence ». En cela, elle représente la possibilité extrême. « Dans sa course vers la mort, l'être-là prend en charge sa finitude. C'est dans la structure de cette course que Heidegger trouvait la démonstraton de la nature ontologique de l'existence authentique : sa "futuritude". Le présent naît du futur passé. Autrement dit : je suis ce que j'ai fait de mes possibilités. Tendu entre l'avenir, le passé et le présent qu'il met lui-même en ordre chronologique, l'être-là est un évènement fini. La finitude de sa temporalité rend l'être-là historique – c'est ainsi qu'Heidegger passe à l'"historicité" » (Rolf Wiggershaus, *op. cit.*, p. 95). Mais cette historicité n'est pas une essence, Heidegger refuse de considérer autrement que comme « existentiel » le « problème ontologique de l'histoire » (*ibid.*, p. 447), d'où l'ensemble de sa réflexion sur la *quotidienneté* (dans laquelle s'est toujours le Dasein qui signale l'être) comme constituant la temporellité et celle-ci l'historialité : « L'être de cet ensemble de vécus, qui persiste en changeant, reste dans le vague » (*ibid.*, p. 438) et « c'est seulement si nous intégrons dans l'interprétation de la temporellité l'aventure quotidienne du Dasein et ce compte avec le temps, qui est dans cette aventure sa préoccupation, que notre orientation s'ouvrira avec assez d'ampleur pour que nous puissions poser le

problème du sens ontologique de la quotidienneté en tant que telle » (*ibid.*, p. 435). Dans une telle problématique de l'être comme temps qui veut refuser l'ontologie pour elle-même, le souci du quotidien est constitutif de cette définition de l'être que, dans le temps, on veut toujours tenir à distance et « dans le vague ».

Être et Temps (1927) est une œuvre inachevée et jamais Heidegger ne parvint (ou ne voulut) à boucler son « système », c'est-à-dire, à partir de l'étant, produire l'être, l'ouvrage s'achève sur la question : « Le temps se manifeste-t-il lui-même comme horizon de l'être ? » (p. 506). Point essentiel en ce qui nous intéresse, car cette « limite » même s'avère positive en ce que l'*être-là* n'a pas d'*être*, c'est un manque, mais un manque qui permet à Debord de *gommer la contradiction interne des Manuscrits* que naïvement Marcuse systématise dans son article : « Nouvelles sources sur la fondation du matérialisme historique », publié en 1932 dans une revue dirigée par Rudolf Hilferding (le détail n'est pas sans importance quand on connaît le goût de la « lecture social-démocrate de Marx » depuis la fin du XIXe siècle, pour la morale qui ne peut exister, si elle ne se veut pas que « provisoire », qu'avec la « vraie réalité de l'homme », *cf.supra*).

« Pour Marx, l'essence et la factualité, la situation de l'histoire essentielle et la situation de l'histoire factuelle [c'est-à-dire le développement de l'essence de l'homme et la succession des formes sociales, distinction que Marx renvoie aux oubliettes dans l'*Idéologie allemande* en montrant que le premier terme n'est que la vision *philosophique* du second, *nda*] ne sont justement pas des régions ou des niveaux séparés, indépendants l'un de l'autre : l'historicité de l'homme est *incluse dans sa détermination essentielle*... Mais la connaissance de l'historicité de l'existence historique n'identifie nullement l'histoire essentielle de l'homme avec son histoire factuelle. Nous avons déjà vu que l'homme n'est pas immédiatement "un avec son activité", mais qu'il se "distingue" d'elle, qu'il "a un rapport" avec elle. Chez lui, essence et existence se *séparent*: son existence est un "moyen" de la réalisation de son essence, ou, dans le cas de l'aliénation, son être est un moyen de sa simple existence physique. Si l'essence et l'existence sont à ce point séparées, et si leur réunion comme réalisation *de facto* est le *devoir* véritablement libre de la praxis humaine, alors, là où la factualité s'est installée au point de *pervertir* complètement l'essence humaine, *la suppression radicale* de cette factualité est le devoir absolu. C'est précisément la considération sans erreur de l'essence de l'homme qui devient le moteur implacable de la justification de la révolution radicale : il ne s'agit pas seulement d'une crise économique [écrit en 1932, *nda*] ou politique dans la situation factuelle du capitalisme, mais d'une catastrophe de l'essence humaine. Comprendre cela revient à condamner sans appel par avance à l'échec toute réforme purement économique ou politique et à réclamer inconditionnellement la suppression catastrophique de l'état factuel par la *révolution totale*» (Marcuse, *op. cit.*, *in* Wiggershaus, pp. 97-98). Un tel discours se contredit constamment lui-même, au moment même où il s'énonce. L'historicité de l'essence humaine (et son aliénation) est démentie par la considération sans erreur de l'« essence de l'homme », qui est la raison d'être de son historicité (une véritable contradiction dans les termes proche de la confusion mentale) et à laquelle on est sans cesse renvoyé comme à un étalon ultime. Le rapport de l'essence humaine à son aliénation, auquel les *Manuscrits* fournissaient un contenu concret, n'était, dans les textes de Marcuse de cette époque, qu'une solution philosophique, se voulant radicale, au « manque » d'Heidegger, cela grâce à une essence de l'homme bien saisissable, et cette « solution » trouvait naturellement sa place dans une revue social-démocrate.

Debord « reprend » en la décalant la problématique des *Manuscrits*, mais n'accepte pas, de par sa « reprise » simultanée d'Heidegger, cette séparation de l'essence et de l'existence : l'historicité de l'homme est tout entière dans sa temporalité comme *être-là* (que Debord ait lu ou non Heidegger, personnellement je n'en sais rien, mais, quand on est un intellectuel dans les années soixante, on n'échappe pas au *on* de « l'air du temps »). Cependant, par là, c'est de l'existence qu'il fait une essence. Il a résolu la difficulté en la portant à un niveau supérieur où la trace même d'une ontologie semble avoir disparu, mais où elle a en fait tout envahi. Nous avons vu que la définition de Marx de l'essence de l'homme (*Thèses sur Feuerbach*) résout la contradiction scolastique entre le *nominalisme* et le *réalisme*. Debord la porte quant à lui à un niveau supérieur, croyant la résoudre en empruntant (sciemment ou non) à Heidegger une partie de sa

problématique. Marx la résout en formulant l'essence de l'homme comme « l'ensemble des rapports sociaux ». Debord, qui la formalise dans « l'être est identique au temps », renvoie par la formalisation même, par la volonté d'abstraire une généralité rendant compte de la définition de Marx, à une position *réaliste*. De son côté, il est bon de rappeler que la formule de Marx n'est pas *nominaliste* de par son équivalence non tautologique entre le sujet et le prédicat.

L'ambition théorique de Debord est beaucoup plus vaste que celle de Marx dans les *Manuscrits*. Là où Marx « se contente » de dire « l'homme est un être naturel et humain », il doit donc devenir humain pour lui-même parce que rien de ce qui est dans l'histoire n'existe d'emblée conformément à ce qu'il est (note en passant : c'est dans cette dernière partie du raisonnement que réside l'idéologie et la philosophie, l'enfermement dans la téléologie et dans le devenir comme scission d'une unité déjà existante et pensée), Debord serre le raisonnement d'un cran. Ce n'est pas que devant devenir pour lui en tant qu'être naturel objectif, son objectivation doive nécessairement passer par le stade de l'étrangeté (puisque *devant devenir* il *ne peut être déjà lui-même* dans la manifestation de ses force essentielles) qui est le cœur de l'aliénation. Cette aliénation « marxienne » n'est elle-même qu'un moment d'une aliénation plus essentielle et passe à côté de celle-ci : le temps lui-même, le fait même qu'il faille *devenir*. « L'analyse de l'historialité du Dasein s'attache à montrer que cet étant n'est pas "temporel" parce qu'il se tient dans l'histoire, mais, inversement, qu'il n'existe et ne peut exister historialement que parce qu'il est, du fond de son être, temporel » disait Heidegger (*Etre et Temps*, p. 441). C'est dans ce « rajout » fondamental, dans ce « redoublement » de l'aliénation, que Debord « avoue » que la réponse qu'il a donnée à la question que lui pose son époque (la crise du programmatisme, ce que personne ne peut alors formuler ainsi) se situe encore dans une problématique programmatique. Il a résolu la question programmatique : le dépassement du spectacle est le résultat d'une contradiction interne posée dans les termes du spectacle lui-même et qui ne laisse rien subsister des pôles de la contradiction. Mais c'est le concept de spectacle lui-même qui relève alors d'une problématique programmatique. Si le dépassement de sa contradiction interne annihile ses termes, c'est que le spectacle lui-même a été produit comme moment d'une « aliénation nécessaire » et que son dépassement *libère celle-ci de ses formes sociales*: affirmation du vrai devenir de l'homme, sa liberté dans le temps. Ainsi, la réponse à la contradiction dans le spectacle n'est pas programmatique mais c'est la question formulée dans le concept de spectacle lui-même, *posé comme un moment de l'histoire de l'aliénation nécessaire*, qui l'est. Ce n'est pas dans les réponses mais dans la question qu'il y avait mystification.

Debord nous dit que l'homme sera toujours dans le temps et que c'est là la beauté et le risque du communisme, c'est vrai, mais aucune question du dépassement du mode de production capitaliste ne se pose dans ces termes. L'idéologie ne saisit les contradictions de ce mode de production que dans les termes qu'elle a elle-même produits. De la production de l'histoire consciente que l'on définit, comme contenu du communisme, à partir de ce qu'est le prolétariat dans sa contradiction avec le capital, l'idéologie en fait le dépassement de l'aliénation nécessaire et de celle-ci un moment de l'essence de l'homme. Le problème ne réside pas seulement en ce que les choses sont prises à l'envers, mais en ce que, dans cette prise à l'envers, l'idéologie construit toute une mécanique d'abstraction, de représentation, de tendance. Les contradictions entre des termes historiques réels deviennent un mouvement inhérent à la contradiction, mouvement qui lui serait propre en tant que contradiction (remarquons au passage que c'est cette utilisation de la contradiction, ou plutôt cettte position d'éléments contradictoires, que ne comprend pas Coletti dans *le Marxisme et Hegel*, Champ Libre, lorsqu'il rejette comme forcément idéaliste la notion de contradiction). L'idéologie donne *son* sens à tout ce dont elle parle, elle ne peut être remise à l'endroit. Ainsi, même lorsque Debord décrit de façon fulgurante le communisme, le procédé même de construction des contradictions, qui pose d'entrée de jeu le temps puis ses diverses formes, ne peut appréhender le temps que de façon abstraite, le temps n'est pas alors le champ de la réalisation humaine pratique, mais une intuition, une intimité psychologique, celle de la « durée », et le communisme la fédération de ces intimités. « La base naturelle du temps, la donnée sensible de l'écoulement du temps, devient humaine et sociale en existant pour l'homme. C'est l'état borné de la pratique humaine, le travail à différents stades, qui a jusqu'ici humanisé, et déshumanisé, le temps, comme temps cyclique et temps

séparé irréversible de la production économique. Le projet révolutionnaire d'une société sans classe, d'une vie historique généralisée, est le projet d'un dépérissement de la mesure sociale du temps, au profit d'un modèle ludique de temps irréversible des individus et des groupes, modèle dans lequel sont simultanément présents des temps indépendants fédérés. C'est le programme d'une réalisation totale, dans le milieu du temps, du communisme qui supprime "tout ce qui existe indépendamment des individus" » (thèse 163).

Pour Debord, l'essence humaine, au lieu d'être une donnée fixe (l'étalon de Marcuse) est donc un processus historique, compris comme autocréation de l'homme dans le temps dans lequel il s'approprie sa propre nature. Il n'en demeure pas moins que la formulation même, et la problématique de la *réalité occultée* dans laquelle elle se situe, fait de cette essence un universel sous lequel se rangent les individus. Malgré cela, même si on prenait au pied de la lettre la définition (c'est-à-dire en ne la considérant que dans son contenu et non plus ce contenu au travers de sa formulation comme une essence), on pourrait toujours se demander où est l'utilité de parler de nature humaine et de son appropriation. Il s'agit de toujours avoir à disposition *une référence face à l'inauthentique*: le fétichisme, la réification, le spectacle. L'essence humaine, comme « point de vue », est un élément indispensable dans une théorie qui ne parvient pas à dépasser le programmatisme, dans un système reposant sur l'opposition de la réalité et de l'apparence, parce que ce système est contraint de fonctionner sur le mode de la réalisation positive de quelque chose d'existant, et cela quelle que soit la définition de cette essence.

En donnant quitus à Debord de ne pas faire d'ontologie, Jappe (*op. cit.*, p. 55) passe complètement à côté de la problématique générale de *la Société du spectacle* qui ne peut se passer en définitive de l'opposition interne entre la « vraie vie » et le « spectacle ». Opposition qui après avoir été malmenée dans le texte (*cf.supra*) réapparaît avec la recréation d'une nature humaine servant de référent. C'est dans la critique d'un texte de Cardan que finalement la problématique générale est posée de la façon la plus crue. « Dans le numéro 40 de *Sob*, le questionnement de Cardan s'étend somptueusement à "la fabrication historique des besoins" dans la société capitaliste avancée. Cardan est un questionnant de taille ; il voit loin ; qu'on ne lui fasse pas le coup vulgaire des "vrais besoins" ; il cherche plus haut l'assurance de l'incertitude fondamentale des entreprises humaines. Il écrit : "Il est vain de présenter cette situation exclusivement comme une réponse de remplacement, comme l'offre de substituts à d'autres besoins, besoins "vrais", que la société présente laisse insatisfaits. Car, en admettant que de tels besoins existent et que l'on puisse les définir, il n'en devient que plus frappant qu'une telle réalité puisse être totalement recouverte par une "pseudo-réalité". Ainsi l'oppression même, et tous les mensonges précisément orientés, toute son organisation spectaculaire de la "pseudo-réalité", deviennent problématiques pour Cardan, sont absous, du moment que lui-même est passé totalement du côté de la pseudo-réalité de la critique". Au lieu d'essayer d'expliquer l'étonnante, la "frappante" fonction de l'apparence sociale dans le capitalisme moderne (clé de toute tentative révolutionnaire nouvelle), Cardan a la plate assurance positiviste du bourgeois de comédie, qui dit "ce serait tout de même fort", pour nier un problème qui heurte son gros *bon sens*. Non seulement le voilà aveugle, mais il nie qu'il y ait quelque chose à voir. Pourtant la pseudo-réalité montre elle-même ce qu'elle cache. Que tous les besoins que sollicite ou *pourrait* solliciter la production des marchandises soient *également* factices ou arbitraires, voilà ce que dément la contradiction éclatante de *la publicité*, dans le spectacle social, *qui parle de ce qu'elle ne vend pas*, et qui *ne vend pas ce dont elle parle*» (*IS*, no 10, p. 79). Ce qui est le plus important dans ce point de vue à partir de l'essence de l'homme ou des « vrais besoins », c'est que la vraie réalité n'est pas opposée comme un extérieur de la « pseudo-réalité ». La pseudo-réalité montre elle-même négativement ce qu'elle cache. Jusque dans ce comble de la pseudo-réalité que représente la publicité, apparaissent les désirs et les réalités « non factices » : la sécurité, l'aventure, le développement original de la personnalité, la communication, l'érotisme, etc. Immédiatement après, l'IS prend soin de rappeler qu'il n'existe pas de nature humaine essentiellement inaltérable, mais c'est pour dire, *comme* Marx, que « l'histoire entière n'est que la transformation progressive de la nature humaine ». Reprenant par là toute la problématique de l'essence de l'homme que nous venons de critiquer, elle doit affronter l'histoire comme réalisation et poser en elle la nécessité de l'aliénation. Que la vraie réalité devienne un moment même du spectacle qui, comme la publicité, parle de

ce qu'il ne vend pas, n'empêche que l'on n'est pas sorti de cette problématique, même si l'on a fait un énorme pas en avant.

Au dernier moment, la contradiction interne se révèle toujours être l'opposition de deux termes dont l'un doit être amené à subvertir l'autre. C'est ce que nous déclare en toutes lettres (« détournant » l'analyse de Marx de la révolte des tisserands silésiens dans *le Roi de Prusse et la réforme sociale*, 1844) la conclusion du texte sur les émeutes de Watts en 1965 « Le déclin et la chute de l'économie spectaculaire-marchande » : « Une révolte contre le spectacle se situe au niveau de la totalité, parce que – quand bien même elle ne se produirait que dans le seul district de Watts – elle est une protestation de l'homme contre la vie inhumaine ; parce qu'elle commence au niveau du *seul individu réel* et parce que la communauté, dont l'individu révolté est séparé, est la *vraie nature sociale* de l'homme, la nature humaine : le dépassement positif du spectacle » (*IS*, no 10, p. 11). C'est en allant au cœur de ce « détournement » de citation que l'on peut prendre la mesure du décalage apporté par Debord au point de vue de l'essence de l'homme, comme étalon de cette société et des luttes de classes. Dans son texte, Marx écrit : « ... parce que la collectivité dont il s'efforce de ne plus être isolé est la collectivité véritable des hommes, l'essence humaine. » Donc cette collectivité existe et Marx le précisait à la page précédente : « Cette collectivité *dont le sépare son propre travail* [souligné par nous], c'est la vie même, la vie physique et intellectuelle, l'activité humaine, la jouissance humaine, voilà la véritable collectivité des hommes. » Elle existe, mais aliénée, dans la séparation d'avec le travailleur et comme mouvement de cette séparation, en outre c'est le travail qui est l'activité d'aliénation, de séparation. Debord, quant à lui, nous propose une problématique de l'essence de l'homme qui ne peut plus se fonder sur le travail et par là qui se trouve dans une opposition extérieure au spectacle. Ce n'est plus le travailleur qui est séparé par son travail de la communauté etqui se révolte contre cette séparation, c'est la révolte qui définit la séparation d'avec la communauté et celle-ci en tant que telle est le « dépassement positif du spectacle ». Ce qu'avec le spectacle, et surtout avec la crise de la problématique programmatique, Debord ne peut plus tenir c'est l'aliénation comme la réalité historique de la communauté, c'est-à-dire tenir une contradiction interne et, dans cette contradiction, un élément positif. Positif, en ce qu'il peut mettre fin à la séparation existante parce que la séparation existante est le fait de sa propre activité aliénée, le travail. Donc, un élément qui se retrouve lui-même. Ce que pouvait philosophiquement dire Marx en 1844, Debord ne peut plus le dire en 1966, surtout à propos des émeutes de Watts. Il s'ensuit que la « vraie nature sociale de l'homme » n'est pas la réalité contradictoire du spectacle, mais une réalité sous-jacente au spectacle, réprimée par lui et n'apparaissant que dans la révolte de façon absolument positive, à tel point qu'elle estle « dépassement positif du spectacle ».

Le spectacle est cependant un stade de passage inévitable car société sans communauté, il est la condition pour que se constitue l'individu libre. L'isole-ment, l'abstraction, la séparation, sont un passage inévitable pour que se forme une communauté libre *d'individus*. Parler de stade ou de passage inévitables ne débouche pas nécessairement sur une téléologie, dans la mesure où le dépassement rendu possible par ce stade ne lui préexisterait pas, comme quand Marx, dans *Un chapitre inédit du Capital*, dit que le capital crée « les conditions matérielles de sa dissolution, supprimant du même coup sa justification[souligné dans le texte]historique, en tant que *forme nécessaire* du développement économique et de production de la richesse sociale » (*ibid.*, p. 264). Ce n'est pas le cas de Debord puisque le « dépassement positif du spectacle » *est déjà*, comme réprimé, sous le spectacle et qu'il est l'essence de l'homme, seul son monde lui est rendu étranger.

Avec le concept d'aliénation (on peut remplacer la conscience de soi par « l'individu objectif qui est nature » de Marx, cela ne change rien), le problème réel de la révolution communiste, de l'exploitation, de la scission de la société en classes, est transposé en problème philosophique : celui de l'identité du sujet et de l'objet dont l'histoire doit assurer le triomphe en dépit des apparences de la réalité qui ne peut plus être prise pour elle-même. Cette identité du sujet et de l'objet qui se contredit elle-même pour pouvoir enfin être, qui est l'essence interne et la fin de l'histoire, qui est la réalité de l'histoire présente, voilà le problème fondamental des situationnistes. Cette position du problème commande

évidemment ses solutions : si l'identité du sujet et de l'objet est la fin de l'histoire et son essence (consubstantialité de « l'essence humaine de la nature » et de « l'essence naturelle de l'homme », Marx, *cf. la Société du spectacle*, thèse 125), il suffit qu'elle se reconnaisse jusque dans ses apparences contraires, le spectacle. Toute la solution réside donc dans la toute-puissance critique de la conscience qui doit devenir pratique en dissipant les aberrations de l'histoire au nom de sa vérité ; tout est suspendu au fait que « les ouvriers deviennent dialecticiens », mais la théorie de l'aliénation ne peut rien nous dire sur ce devenir puisqu'il est toujours déjà advenu (cf.les paradoxes temporels de la science-fiction). Dénoncer l'aliénation dans l'histoire ne revient qu'à énoncer la propre raisonde l'histoire à l'œuvre dans l'aliénation elle-même, toute problématique de l'aliénation fonctionne de cette façon. Ainsi, le spectacle est bien l'identité du sujet et de l'objet en acte, l'incarnation présente de cette vérité. Il suffit de le convertir, au besoin pratiquement, à cette vérité. C'est pourquoi la pratique situationniste se réduit si souvent à la « critique », au « détournement » et au « scandale », il suffit de dévoiler le spectacle pour qu'il cède répètent Debord et Vaneigem. Tout tient donc à la théorie que la réalité est destinée à rejoindre. Voilà pour les solutions requises par la façon de considérer l'histoire comme aliénation.

Mais ce qui est infiniment plus éclairant sur cette problématique elle-même, c'est de découvrir, en la comparant aux problèmes réels posés par l'histoire aux situationnistes, que cette problématique, bien qu'elle réponde à des problèmes réels, ne correspond à aucun de ces problèmes réels. Rien ne se joue entre l'identité du sujet et de l'objet et l'aliénation, l'aliénation n'est pas une aliénation, c'est-à-dire la manifestation devenue étrangère à elle-même d'une vérité, pour la bonne raison qu'il n'y a pas de vérité et donc pas d'aliénation (le monde de l'aliénation, c'est la caverne de Platon), le capital n'est pas un avatar de l'être générique. Les objets sur lesquels la théorie situationniste en tant que théorie de l'aliénation se donne l'apparence de réfléchir à travers ses propres problèmes ne sont même pas représentés dans leur réalité « immédiate » : la définition du « vieux mouvement ouvrier », le passage du capital en subsomption réelle, la crise réelle de la révolution comme affirmation du prolétariat (et non de son idéologie), le fétichisme comme réalité de l'existence sociale des individus, l'exploitation, la définition de la contradiction entre le prolétariat et le capital dans les termes du mode de production capitaliste et non comme essence de l'homme ou « vécu », etc. Cette non-représentation culmine et est revendiquée comme telle, comme le nec plus ultra de la conscience, avec la théorie du spectacle. Qu'à ce moment-là, ces problèmes *ne pouvaient pas* être représentés dans leur réalité immédiate, ne nous empêche pas de dire qu'ils ne l'ont pas été et ne nous empêche pas de conclure à la nature idéologique de la théorie situationniste.

Quand on effectue cette comparaison de la problématique avec les problèmes réels auxquels elle répond, non seulement les solutions apportées par les situationnistes à leurs propres problèmes tombent (elles ne sont que la réflexion de ces problèmes sur eux-mêmes), mais la problématique elle-même tombe. Et ce qui apparaît alors, dans le cadre du capital, c'est l'« aliénation » comme déformation idéologique nécessaire dans toute son étendue : mystification des problèmes et des objets. Ce concept ne peut être sorti du *système* hégélien. On sait très bien que ce n'est pas la réponse qui fait l'idéologie, mais la question même qu'elle pose, « c'est dans la question elle-même, c'est-à-dire dans la façon de réfléchir un objet (et non dans cet objet lui-même) qu'il faut chercher la mystification idéologique (ou au contraire le rapport authentique à l'objet) » (Althusser, *Pour Marx*, Maspéro, p. 63). Ainsi la séparation entre d'une part le travailleur et d'autre part le produit de son travail et son activité elle-même pourra être conçue comme exploitation ou comme aliénation. Dans le premier cas, on a un rapport « authentique » à cet objet (la séparation), car on en fait un objet doué de sens (un objet construit, une « objectivité constituée ») *sans en faire lui-même le sens d'un autre objet*: on aura le capital, le travailleur salarié, l'achat-vente de la force de travail. L'objet est construit sans sortir de son immédiateté, même si le réel n'est pas l'empirique. Dans le second cas, on a un rapport idéologique à cet objet, car on en fait un objet doué de sens comme représentation d'un autre objet, la scission de l'essence humaine comme sujet et comme objet, elle-même rapportée à une réalité non divisée mais expliquant la division, on ne l'aborde pas dans son immédiateté, c'est le jeu de miroirs des idéologies.

Si l'on considère le « situationnisme » comme une idéologie (vingt-cinq ans après la dissolution de l'IS nous pouvons employer le terme de « situationnisme », c'est-à-dire considérer l'ensemble de la production théorique comme close), ce n'est pas tant les réponses et les thèmes situationnistes en eux-mêmes qui nous intéressent et sur lesquels doit porter la critique, bien que cela soit une étape absolument nécessaire, mais sur sa problématique comme système de questions. C'est sur les questions elles-mêmes que porte la critique. La problématique d'une idéologie est en elle-même une réponse non pas à ses propres questions internes mais aux problèmes que son époque a posés à cette idéologie. « C'est en comparant les problèmes posés par l'idéologue (sa problématique) aux problèmes réels posés par son temps à l'idéologue, qu'est possible une mise en évidence de l'élément proprement idéologique de l'idéologie, c'est-à-dire ce qui caractèrise l'idéologie comme telle, sa *déformation* même. Ce n'est donc pas l'intériorité de la problématique qui en constitue l'essence, mais son rapport aux problèmes réels : on ne peut donc mettre en évidence la problématique d'une idéologie sans la rapporter et la soumettre aux problèmes réels auxquels elle donne, par leur énonciation déformée, une fausse réponse » (Althusser, *op. cit.*, p. 64). Si l'on peut reprendre la méthode décrite par Althusser, il faut cependant considérer que « les problèmes réels » peuvent n'apparaître que *post festum* et que l'idéologie est elle-même, dans son temps, un élément actif de ces problèmes réels. Althusser a tendance à considérer la réalité comme une évidence des sens et passer sous silence que les problèmes réels peuvent se présenter eux-mêmes *réellement* sous une forme idéologique. C'est la réalité du fétichisme (le fétichisme propre du capital qui se différencie de celui de la marchandise) et la manipulation idéologique réelle de cette réalité du fétichisme qui échappent à Althusser (lorsque la Réserve fédérale des États-Unis adopte le quantitativisme monétaire, elle agit selon une idéologie et répond aux questions que cette idéologie lui pose, n'empêche que son action est un problème réel, fait partie du réel, elle le modifie et résout – en partie et selon les intérêts réels d'une fraction de la classe capitaliste – les problèmes réels de l'économie mondiale que la théorie « juste » avait pu déceler, et cela en atteignant les buts qu'elle s'était fixés dans le cadre de son idéologie). La méthode d'Althusser se limite donc à une méthode d'analyse intellectuelle qui n'est praticable que lorsque l'oiseau de Minerve prend son envol et c'est comme cela que nous l'utilisons et que nous l'avons plagiée dans un paragraphe précédent.

En tant que problématique idéologique, le « situationnisme » répond au problème réel de son époque : la décomposition du programmatisme et consubstantiellement l'achèvement de la constitution du capital en subsomption réelle. Personne ne pouvait à la fin des années soixante poser la question en ces termes. L'apparition du « problème réel » est une construction dans la lutte de classe qui épuise d'abord théoriquement et pratiquement sa vieille problématique face aux problèmes nouveaux que lui pose l'époque. Cela pour la bonne raison que le problème nouveau c'est son propre épuisement. Ce problème nouveau, l'IS l'a traité essentiellement au travers de deux concepts que nous avons critiqués : la vie quotidienne et le spectacle. Le recours à la « nature humaine » est alors l'aveu même dans l'idéologie situationniste de son caractère idéologique. C'est dans ce recours, nécessité par le blocage du « système des réponses », qu'apparaît le caractère proprement idéologique du « système des questions » (la problématique). D'une part, le situationnisme répond au problème réel de la décomposition du programmatisme ; d'autre part, il ne lui correspond pas, car il le traite de façon « inauthentique » comme représentation d'autre chose – l'essence de l'homme – et comme la réflexion de ses propres problèmes.

Lorsque j'analyse un problème politique (« noble » comme la démocratie et le citoyen, ou « trivial » comme la stratégie de Jospin pour de futures présidentielles), je fais référence à autre chose : des rapports de classes, des modalités de l'exploitation, la concurrence entre capitalistes (bref, à un autre ordre de choses). Mais ensuite, je résoudrai mon problème dans les termes et dans la réalité *politiques* (quitte dans un troisième temps – il y a toujours trois temps – à refuser les termes dans lesquels la politique se pense elle-même, non pour revenir à mon deuxième temps, mais pour la comprendre comme politique telle qu'elle ne peut qu'exister de par mon deuxième temps lui-même); ce que fait l'idéologie, c'est de rester à cet autre niveau et de considérer le problème qui se pose à elle comme un reflet, elle est « inauthentique ». Pour dire les choses plus directement, une fois qu'il a produit une « essence de l'homme », Debord n'est plus capable de nous parler du prolétariat dans les termes du mode de production

capitaliste. à ce moment-là, l'idéologie se dresse, elle veut répondre à une question mais ne lui correspond plus.

Nous retrouvons ici le point de départ de notre réflexion sur le fétichisme puis sur l'aliénation et enfin sur l'essence de l'homme dans *la Société du spectacle* : la présupposition d'un sujet qui dans son essence est irréductible à la réification (c'est la notion même de sujet qu'il faudrait se résoudre à soumettre à la question...). « Le sujet, même celui qui se présente ici et maintenant, doit être au moins partiellement porteur d'exigences et de désirs différents de ceux causés par la réification » (Jappe, *op. cit.*, p. 50). Ce que ne voit pas Jappe et que nous avons voulu montrer, c'est que ce sujet « sain » est construit à partir des nécessités mêmes de la théorie du spectacle et à *l'intérieur du spectacle* comme le « point de vue » de l'essence de l'homme. Nous avons voulu rattacher cette problématique et ses impasses à une époque, celle de la faillite du programmatisme, et comprendre son expression dans l'IS comme la tentative de produire son dépassement sans sortir en fait de cette problématique : le dépassement programmatique du programmatisme. Ce dépassement bute et s'arrête sur le dilemme de toute analyse qui prend comme point de départ le fétichisme de la marchandise et l'aliénation. Elle pose d'un côté un « sujet irréductible », mais de l'autre ne peut pas ne pas faire porter le doute sur ce sujet. Elle n'aboutit finalement qu'à ce qu'elle voulait dépasser : l'opposition simple d'éléments autonomes. Elle ne peut poser une totalité définissant ses éléments etla contradiction entre ces éléments comme leur activité propre. Partant du fétichisme (et plus précisément du fétichisme de la marchandise), cette théorie est incapable de distinguer à partir de ce fétichisme des positions différentes dans une contradiction, mais elle est contrainte de poser une situation identique entre les classes (*cf.* Lukàcs), dont la distinction ne vient pas de leur position structurelle dans la totalité, mais n'est qu'une différence d'intérêts.

Le dépassement réel du programmatisme ne sera possible que dans un cycle de luttes où le prolétariat, de par la structure et le contenu de sa contradiction historique avec le capital, se remet lui-même en cause dans cette contradiction, où c'est de sa situation de classe dans le mode de production capitaliste que résulte sa négation. C'est avec la lutte des chômeurs et précaires que ce qui pouvait être théoriquement approché est apparu, non pas réalisé ou effectué, mais prosaïquement comme le mouvement pratique de la lutte de classe. Nous ne pouvons que rejeter le *concept de spectacle* en tant que tel, mais en prenant garde de ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain. La révolution sera la suppression de tout ce qui existe en dehors des individus (y compris les classes), l'exploitation est devenue une contradiction sur l'ensemble de la reproduction du rapport entre les classes, c'est dans la totalité de ce qu'il est convenu d'appeler la société que se trouve représenté et matérialisé le rapport d'exploitation, non que l'exploitation soit partout, mais elle a construit le monde à son image, c'est-à-dire comme *monde*, ensemble toujours déjà *tout fait* et apparaissant comme somme d'objets et de situations dictant leur reproduction (cf.les forces sociales du travail que l'ouvrier trouve, quand il pénètre dans le procès de production, comme préexistantes dans l'agencement des machines et leur technologie). La prochaine révolution ne pourra s'attaquer au cœur du problème, l'exploitation, qu'à partir du moment où elle la comprendra et l'abolira comme *reproduction*; ce n'est qu'à partir de ce moment que la révolution transformera l'antagonisme sur le surtravail en contradiction constructive, positive, qu'elle dépassera l'ancien théâtre de la lutte dans laquelle elle puise sa force mais aussi s'enferme si elle y reste, pour être construction d'une autre vie.

En conclusion, la conception beaucoup plus complexe (cf.Vaneigem, Frey, Garnault) du spectacle que défend Debord dans *la Société du spectacle* aboutit, nous l'avons déjà dit, à une telle tension théorique à l'intérieur du programmatisme, qu'elle ne peut avoir pour conséquence que d'abandonner la théorie même du spectacle, afin de pouvoir encore concevoir le mode de production capitaliste comme lutte de classes, elle est une condamnation qui ne peut être exécutée de toute problématique de la démystification. Debord en arrive à ne concevoir la lutte de classes que de façon interne au spectacle et a de plus en plus de mal à définir et situer un point de vue et un « objet » extérieur au spectacle. à ce moment-là, soit on abandonne une conception du mode de production capitaliste comme contradiction entre des classes, soit on abandonne le concept de spectacle qui rigoureusement, en tant que tel, ne peut fournir, à partir de lui

et de façon interne à lui, une conception contradictoire de la société portant un dépassement révolutionnaire, ce qui serait, dans la définition du spectacle, une contradiction dans les termes.

C'est pour cela que c'est la position dualiste « simple » qui a été pour l'IS sa vulgate, la seule position qui pouvait justifier son existence, sa théorie et ses pratiques. Cette position « simple » (même si elle était amenée logiquement à se détruire elle-même) a permis à l'IS de considérer la révolution comme la rencontre de ce sujet « humain » et des conditions objectivement présentes dans le spectacle lui-même ; ce qui fut la raison d'être de l'IS comme organisation même. L'objectivisme de l'IS, c'est l'envers de sa théorie du sujet.

Section 3
Le spectacle et son abolition, une histoire objective des forces productives

Avec cette problématique du réel et de son occultation, l'IS ne peut se dégager du programmatisme et donc de l'objectivisme. Parce que l'IS n'a pas rompu avec la forme programmatique de la contradiction entre le prolétariat et le capital, elle ne peut considérer celle-ci que comme portée par le développement des forces productives et le prolétariat comme l'agent le mieux placé pour « profiter » de ce développement. L'originalité de l'IS est de considérer que le prolétariat est engagé avec la « classe du pouvoir » dans une course de vitesse pour l'utilisation de ces moyens matériels.

Dans cette perspective, l'IS fonde d'abord l'aliénation comme une nécessité déduite du rapport de l'homme à la nature (nous pouvons mesurer là la spécificité des thèses de *La Société Spectacle*, et en quoi elles sont une déstabilisation interne du situationnisme), rapport d'où découle une histoire des forces productives aboutissant au spectacle lorsque ce développement produit le capital et que celui-ci atteint un certain niveau d'accumulation, c'est de là que nous partirons. Ensuite, la révolution est posée comme le renversement objectiviste de cet objectivisme. Nous verrons alors que, comme à propos du « réel et de son occultation », c'est dans les positions « politiques immédiates » qui *semblent découler* des bases générales que l'on trouve, en fait, les vraies questions auxquelles répond une théorie.

Division 1 : L'objectivisme fondamental de l'IS – L'aliénation naturelle

« La socialisation des groupes humains primitifs démontre une volonté de lutter plus efficacement contre les forces mystérieuses et terrifiantes de la nature [...]. En se socialisant, la lutte contre la domination aveugle de la nature impose ses victoires dans la mesure où elle assimile peu à peu, mais sous une autre forme, l'aliénation primitive, l'aliénation naturelle. L'aliénation est devenue sociale dans le combat contre l'aliénation naturelle » (Vaneigem, *Banalités de base*, *IS*, no 7, p. 32). C'est une étrange chose que de ne pouvoir concevoir que l'homme ne fait devenir la nature pour lui que du point de vue de l'aliénation sociale dans laquelle se déroule ce procès, et de mettre dans le rapport des hommes à la nature ce qui n'est que le rapport des hommes entre eux dans leur rapport à la nature, qui, quant à elle, ne demande ni cet excès d'honneur ni cette indignité. En elle-même, la nature ne présente aucun obstacle à l'action humaine. Mais, on l'a vu, toute théorie de l'aliénation a besoin d'un sujet qui devient pour soi à partir de sa production dans quelque chose qu'il produit comme n'étant pas lui. L'*homme* d'un côté, la *nature* de l'autre, l'*histoire* de l'aliénation peut commencer. Mais contrairement à Bruno Astarian (*cf.supra*), Vaneigem n'est même pas capable de produire à partir de là la division d'une société en classes ou en castes, il passe la chose en fraude cachée sous la seule opposition qu'il est capable de « produire »,

celle entre clans. Ne pouvant produire cette division en classes, il nous la joue à l'influence : « Il faut le rappeler comme on redit l'ABC, jusqu'à présent le devenir historique n'a cessé de se définir et de nous définir en fonction du mouvement d'appropriation privative, de la prise en charge par une classe, un groupe, une caste ou un individu d'un pouvoir général de survie économico-sociale dont la forme reste complexe, de la propriété d'une terre, d'un territoire, d'une usine, de capitaux – à l'exercice "pur" du pouvoir sur les hommes (hiérarchie). Au-delà de la lutte contre les régimes qui placent leur paradis dans un welfare state cybernétique, apparaît la nécessité d'élargir le combat contre un état de choses fondamental et *initialement naturel* [souligné par nous], dans le mouvement duquel le capitalisme ne joue qu'un rôle épisodique » (*ibid.*, p. 33). Ce qu'il fallait démontrer. Tout ce que Vaneigem parvient à tirer de son aliénation naturelle, et encore de façon plus ou moins bricolée (amalgame des moyens matériels de production avec des rapports sociaux), ce sont des « clans » et une opposition entre eux (le scénario de la « guerre du feu »), sur quoi, par une extension non justifiée, il nous sort une définition générale de la propriété : « être propriétaire, c'est s'arroger un bien de la jouissance duquel on exclut les autres… » (*ibid.*). Par un tour de passe-passe, et en renvoyant professoralement ceux qui auraient l'audace de se poser des questions à l'étude de leur ABC, Vaneigem transpose son opposition (à peine produite) entre clans « propriétaires », en opposition entre propriétaires et « exclus de la propriété », qui s'y rattacheront de « façon mythique ». On ne peut définir, à la thèse 13, l'appropriation privative « comme l'appropriation des choses par l'appropriation des êtres » quand, à la thèse 4, la définition était inverse, on a beau être dialecticien, il y a là un problème. Tout cela n'est pas sérieux. Et encore, on laisse de côté la confusion constante dans ce texte entre l'analyse des rapports sociaux et la compréhension idéologique qu'ils produisent d'eux-mêmes (avant d'exclure les Anglais qui voulaient discuter avec le groupe américain de Moréa qui avait une « lecture mystique » de ce texte, l'IS aurait pu le relire). Mais finalement cela n'a pas d'importance, fondé ou non, le but de la manœuvre est de dire que le capitalisme est l'ultime stade de l'aliénation naturelle. Même si, comme Bruno Astarian, Vaneigem avait construit sérieusement sa démonstration, cela n'en resterait pas moins une ineptie, une ineptie sérieuse. Par conséquent, nous ne nous intéresserons pas ici à la question en elle-même de la « nature », largement abordée précédemment, mais au rôle et à l'utilité de ce thème dans la théorie situationniste.

Donc, « la lutte contre l'aliénation naturelle donne naissance à l'aliénation sociale » annonce, dans le numéro 8, le résumé des chapitres précédents. Le rôle de toute cette construction est de fonder l'abolition du travail. Le raisonnement est simple : parvenu au stade du spectacle, le capital, par l'accumulation des forces productives qu'il a réalisée, a surmonté l'« aliénation naturelle », lui a enlevé tout rôle de justification du travail. Tous les moyens sont là pour l'abolir, il faut s'en emparer contre l'utilisation qu'en fait le capital : autour des forces productives, une course de vitesse s'est engagée entre le spectacle et la révolution. à propos du lumpenprolétariat, Vaneigem écrit : « Cependant, la critique de la *société du travail* y est latente à un degré de radicalisme remarquable. Le mépris qu'on y professe pour les larbins et les patrons contient une critique valable du travail comme aliénation, critique qui n'a pas été prise en considération jusqu'à présent, parce que le lumpenprolétariat était le lieu des ambiguïtés, mais aussi *parce que la lutte contre l'aliénation naturelle, et la production du bien-être, apparaissent encore au XIXe et au début du XXe siècle comme des prétextes valables* [souligné par nous]» (*IS*, no 8, p. 41). L'abolition du travail a été fournie théoriquement par le développement des forces productives, de la même façon que celles-ci fournissent les moyens de toute expérience effectuée sur la vie quotidienne pour la construire. Malgré son allure hyper-subjectiviste, le texte de Vaneigem baigne en plein objectivisme, dans cette conception qui considère la lutte de classe comme dépendante de phénomènes économiques autonomes et ayant leur lois propres, la nécessité de surmonter une « aliénation naturelle » fonde (entre autres) une telle conception. Nous aborderons plus loin la critique de cette conception du développement des forces productives à propos des perspectives pratiques du dépassement du spectacle et du travail élaborées par l'IS, nous n'ajouterons ici que le renvoi que ce schéma effectue à la théorie du spectacle comme mystification ayant perdu toute justification objective.

C'est ce que de façon plus nette, plus tranchante, énoncent les *Notes éditoriales* de ce même numéro 8 : « L'appropriation de la nature par les hommes est précisément l'aventure dans laquelle nous

sommes embarqués. On ne peut la discuter ; mais on ne peut discuter que sur elle, à partir d'elle. Ce qui est en question toujours, au centre de la pensée et de l'action modernes, c'est *l'emploi possible du secteur dominé de la nature* [souligné par nous]» (*op. cit.*, p. 3).

Comme les *Banalités de base*, ces *Notes éditoriales* énoncent des bases de la théorie situationniste qui sont rarement relevées et articulées avec l'ensemble des positions de l'IS. Si l'on admet facilement l'accent que met l'IS sur l'importance de l'utilisation des moyens matériels et techniques pour la révolution et la communisation de la société (c'est-à-dire finalement sa suppression en tant que société), ce qu'il faut voir c'est que cette importance résulte de toute une construction théorique autour du développement des forces productives.

Le développement des forces productives est considéré comme une loi fondamentale de toutes les sociétés humaines historiques jusqu'à aujourd'hui, il fonde même la division de la société en classes en ce que cette division (sous la forme de l'« appropriation privative ») est le résultat de ce que l'humanité n'avait pas les moyens d'assurer la pleine satisfaction de tous les besoins humains. Historiquement, seul le capital se fixe ce but et ne vit qu'en révolutionnant en permanence les forces productives (la notion de satisfaction des besoins est extrêmement relative et délicate à manier). Ce type de théorie doit toujours être pris à partir de ses conclusions, c'est toujours là que réside le véritable point de départ de la démarche. La conclusion révolutionnaire est que le développement actuel des forces productives est en tant que tel le fondement de la possibilité de la révolution et même de sa nécessité. Le mouvement d'une telle théorie est en réalité inverse : c'est une telle vision de la révolution, ancrée dans une période particulière de la lutte de classes, qui produit dans l'histoire sa propre nécessité. La division de la société en classes résulterait du fait que leur suppression doit être historiquement produite dans un mouvement qui abolit sa propre nécessité tout au long de son cours. Puisque nous en sommes au point où la division de la société en classes peut être abolie, toute l'histoire passée n'aurait eu que cela comme but, la suppression des classes devient la raison même de leur origine. Toute cette problématique qui consiste à chercher une cause, une origine à la division de la société en classes procède de *la croyance que le communisme est l'état normal de l'humanité*. C'est réellement une téléologie.

Le développement des forces productives dans tous les modes de production, et principalement dans le seul, le capitalisme, qui le pose expressément comme son but, est impossible à appréhender d'un seul point de vue quantitatif. Non seulement le communisme n'est pas l'épanouissement des forces productives (ce que ne prétend pas l'IS), mais encore leur simple utilisation comme moyens matériels de la « construction de la vie » est très problématique. « La machine n'agit pas seulement comme un concurrent dont la force supérieure est toujours sur le point de rendre le salarié superflu. C'est comme puissance ennemie de l'ouvrier que le capital l'emploie, et il le proclame hautement. Elle devient l'arme de guerre la plus irrésistible pour réprimer les grèves, ces révoltes périodiques du travail contre l'autocratie du capital [...]. On pourrait écrire toute une histoire au sujet des inventions faites depuis 1830 pour défendre le capital contre les émeutes ouvrières » (Marx, *le Capital,* Éd. sociales, Livre I, t. 2, p. 117). Le développement technologique est un processus qualitatif par rapport aux classes à l'intérieur du procès de production.

« L'accroissement des moyens matériels », d'où résulte une domination croissante de la nature, n'est en soini un facteur de progrès, ni une assurance de la révolution. *Ce n'est pas le développement des forces productives qui rapproche le moment de la révolution, mais l'histoire de la contradiction qui produit ce mouvement*... C'est pour cela que le communisme prend la défense des Indiens colonisés, parce qu'il peut se reconnaître dans leur lutte contre le développement du capital en Inde. Toute cette mythologie des forces productives est un véritable fétichisme : la contradiction entre les classes prend la forme d'une accumulation de choses et c'est cette accumulation qui revient la déterminer. Ce qui n'est rien d'autre que le mouvement dans lequel l'autoprésupposition du capital s'impose aussi bien aux capitalistes qu'aux prolétaires est compris et pris en charge pratiquement comme celui de la révolution. « L'accumu-lation de la production et de capacités techniques toujours supérieures va encore plus vite que dans la prévision du

communisme du XIXe siècle. Mais nous sommes restés au stade de la préhistoire avec suréquipement » (*Notes éditoriales*, no 8).

Le postulat fondamental, que l'on rencontre également chez Marx, est celui d'une tendance inhérente au développement des forces productives, une sorte de fatalité présociale, d'ordre anthropologique. à partir de là, souvent poussée jusqu'au grotesque, se crée toute une histoire téléologique d'un processus tendant vers sa fin de par la fatalité même qui préside à son cours et qui a son origine dans une définition de la nature humaine. L'originalité de l'IS *et son intérêt* sont de rompre, quant à sa définition du communisme, avec la vision classique de cette problématique ; l'IS ne nous chante pas le refrain classique : après la révolution, le « communisme » ne développerait plus les forces productives mais les « épanouirait ». Comme on le verra plus loin, l'IS sort le communisme de la succession des modes de production. Cependant, par le faux réalisme et la fausse sagesse de la formule « Tous les problèmes ne seront pas réglés du jour au lendemain » (Debord et Canjuers, *Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire*), le communisme est *momentanément* réuni à tous les autres modes de production par le fil du développement des forces productives, même si l'IS ne fonde pas à partir de là une période de transition car sa compréhension du communisme abolit la possibilité de parler de rapports de *production* dans le communisme (*cf.infra*).

Finalement, dans ces *Notes éditoriales* du numéro 8, l'IS tente de réactualiser ce qu'elle appelle elle-même « le vieux schéma de la contradiction entre forces productives et rapports de production » (p. 7). Toutes les classes dominantes (à l'Est comme à l'Ouest) « chevauchent le même tigre : un monde en transformation rapide » (p. 5). Même si cette contradiction ne doit plus nous fournir automatiquement la révolution, il n'en reste pas moins que celle-ci trouve sa nécessité historique et puise les forces de sa réalisation pratique dans l'énorme écart (qui devient une contradiction) entre l'usage capitaliste « mesquin » de ces moyens matériels et « le grandiose développement possible qui s'appuierait sur la présente infrastructure économique » (*ibid.*) : la métaphore du tigre. En admettant la contradiction entre forces productives et rapports de production dans la façon dont la comprend l'IS (l'écart entre l'emploi mesquin et l'utilisation grandiose) ; cela laisse de côté :

a) l'aspect qualitatif des forces productives (*le Capital,* Livre I, t. 2, p. 117) ;

b) que les rapports de production sont eux-mêmes la contrainte à la croissance des forces productives.

Il en résulte que, en définitive, cette contradiction ne peut être que désobjectivée, elle se résout en une contradiction interne des rapports de production, contradiction dont le contenu, la forme et le déroulement sont l'exploitation (et de façon immédiate la lutte entre les classes qui n'est pas une conséquence de la fatalité objective de la contradiction).

La contradiction entre forces productives et rapports de production n'est que la forme sous laquelle apparaît la contradiction interne de la valorisation du capital (une contradiction en procès), celle-ci est donnée tant dans le développement des forces productives que dans les rapports de production. Les forces productives sont la forme matérielle des rapports de production, c'est comme travail social séparé du travail individuel qu'elles sont cette puissance contradictoire qui peut porter l'éclatement du mode de production capitaliste. Il ne s'agit pas, en ce qui concerne le développement des forces productives, d'un procès trans-historique, relevant d'une dynamique parcourant les modes de production qu'elles feraient l'un après l'autre disparaître, et relevant d'une définition de l'humanité de l'homme dans son rapport à la nature. Dans le texte « L'abeille et le communiste » (Collectif des prisonniers communistes des Brigades rouges, publié par la revue *Correspondances internationales* nos 1 et 2, 1983) est critiquée de façon radicale cette conception du développement des forces productives comme nécessité et « progrès » ahistorique : « Selon cette théorie les forces productives jouiraient d'un statut particulier de neutralité vis-à-vis des rapports sociaux. Celles-ci se développeraient de façon autonome, selon une loi pour ainsi dire "neutre" et leur mouvement développerait de façon causale les rapports de production. Est plus que transparente, ici,

la position gradualiste, évolutionniste et mécaniste du "passage au socialisme" selon le schéma : le mode de production capitaliste développe les forces productives ; à un certain niveau de leur production, les forces productives déterminent les nouveaux rapports de production. Ce qui revient à dire : développons les forces productives capitalistes et nous atteindrons le communisme. Il s'agit d'un schéma classique qui plonge ses racines dans la Seconde comme dans la Troisième Internationale et qui se base sur la fausse conviction que le développement des forces productives capitalistes est mesure du "progrès social". Mais dans le mode de production capitaliste "progrès technique" et "progrès social" ne sont pas du tout équivalents comme on voudrait le faire croire ; du moment que le dénommé "progrès technique" est simplement "progrès des techniques capitalistes", toute fétichisation de la technique est hors de propos ! Celui-ci se manifeste, en effet, comme augmentation de la productivité et de l'intensification du travail, du côté de la classe ouvrière, et comme accroissement du temps de surtravail (c'est-à-dire temps approprié gratuitement par le capitaliste) du côté du capital. Le progrès des techniques capitalistes de production n'a pas alors la même signification pour la classe ouvrière et pour ses exploiteurs, de même que les deux divergent sur la signification du progrès social. La classe ouvrière ne peut assumer le point de vue bourgeois qu'à condition de se nier en tant que négation vivante du capital et d'absolutiser sa fonction de force productive capitaliste » (*op. cit.*, pp. 31-32).

Dans les *Fondements de la critique de l'économie politique*, Marx, avec le concept de capital comme contradiction en procès, donne l'essentiel de la critique de la conception objectiviste de cette contradiction : « Le capital est une contradiction en procès, d'une part, il pousse à la réduction du temps de travail à un minimum, et, d'autre part, il pose le temps de travail comme la seule source et la seule mesure de la richesse. Il diminue donc le temps de travail sous sa forme nécessaire pour l'accroître sous sa forme de surtravail » (Anthropos, t. 2, p. 222). Ce que Jean Barrot, dans « Contribution à la critique de l'idéologie ultra-gauche » (*in Communisme et question russe*, La tête de feuilles, p. 165), commente de la façon suivante : « La fameuse contradiction forces productives - rapports de production ne peut être comprise que si l'on voit bien les oppositions suivantes et les liens étroits qui les unissent :

– contradiction entre le rôle du temps de travail moyen comme régulateur des forces productives "en voie de développement" et leur croissance qui tend à détruire la raison d'être de cette fonction ;

– contradiction entre la nécessité de développer au maximum le surtravail de l'ouvrier afin de produire le plus possible, et la croissance même du surtravail qui rend possible sa suppression.

Le rapport contradictoire rapports de production - forces productives ne peut être compris que comme un concept à construire, comme synthèse de plusieurs questions à différents niveaux (problème du crédit, de la rente, etc., cf.*le Capital,* livre III) : « La contradiction du temps de travail et la dynamique de cette contradiction sont l'une des manifestations de l'opposition entre la croissance des forces productives et les rapports sociaux dans la société capitaliste. » Il serait peut-être plus exact de dire que l'opposition de la croissance des forces productives et des rapports de production est une manifestation de la contradiction du temps de travail et de la dynamique de cette contradiction. En effet, la principale « force productive », c'est la classe ouvrière elle-même (cela quelles que soient les transformations du procès de production induites par le passage à la subsomption réelle du travail sous le capital : c'est toujours le travail vivant qui ramène à la vie le travail mort), elle n'est cette force productive que dans la mesure où précisément son activité est constamment nécessaire et toujours de trop, dans la mesure où son activité est en elle-même la « contradiction du temps de travail ». Quel est en définitive le contenu de cette fameuse contradiction entre les forces productives et les rapports de production ? La capacité pour le travail à valoriser le capital est la remise en cause de cette capacité que sa propre effectuation implique. C'est pour cela que lorsque Marx qualifie la classe ouvrière de principale force productive, il la qualifie en tant que *classe révolutionnaire*. La « principale force productive » ne fait « éclater » des rapports de production trop étroits qu'en s'abolissant elle-même.

Pour en revenir à l'IS, le capital en serait arrivé à freiner ce développement des forces productives pour se préserver lui-même (le développement « mesquin » serait l'« autorégulation de cette

production », *Notes éditoriales*), il cesserait donc par là même de se justifier lui-même. Mais le développement des forces productives ne constitue pas une justification historique du capital, ni son ralentissement une démonstration de son caractère réactionnaire. La « justification » ou signification historique du capital ne réside pas dans le développement des forces productives pris en lui-même, mais dans ce que ce développement suppose comme capacité de la part du capital à supprimer le temps de travail comme source et mesure de la richesse sociale. C'est-à-dire que la signification historique du capital réside dans la capacité de ce développement d'être pour le capital une réponse adéquate à la contradiction qui l'oppose au prolétariat. En cela, plus il réussit dans ce développement, plus il préserve l'« ordre capitaliste », plus il se justifie historiquement lui-même contre le communisme. Le développement des forces productives n'est pas un cours objectif que le capital encourage à une certaine période et freine à une autre, ce développement est toujours qualitativement défini, non seulement dans la forme même de ces forces productives, mais en lui-même comme suppression du travail. Le progrès de la productivité, le développement des forces productives, sont toujours « réactionnaires », « contre-révolutionnaires », il sont toujours la « justification du capitalisme ». Toujours « réactionnaires », et toujours la signification et la justification historique du capital, non pas par rapport à un cours général de l'histoire dans lequel il faudrait se justifier en développant les forces productives, mais par rapport au prolétariat, c'est-à-dire contre lui.

Contrairement à l'image « mythique » de l'IS, l'abolition du travail n'est pas, dans la théorie situationniste, produite de façon subjective. La subjectivité, les désirs, l'expérimentation de la construction d'une autre vie, ont une base bien objective : les moyens matériels comme enjeu entre le « mesquin » et le « grandiose ». En outre, le fait même de pouvoir en arriver au stade d'une lutte qui a un tel enjeu résulte de tout un processus objectif : la capacité de l'homme à s'arracher au règne de la nécessité. Tout ce processus objectif n'a de sens que si l'on suppose que c'est la nécessité qui fait la société de classes et l'abondance le communisme, c'est ce que nous disent Vaneigem dans les *Banalités de base* pour la nécessité et les classes, et les *Notes éditoriales* pour l'abondance et le communisme : « La possibilité, ouverte par la domination de la nature, de l'effacement du travail au profit d'un nouveau type d'activité libre » (*ibid.*, p. 4). Ce n'est pas la « nécessité » qui fait la société de classes, mais la société de classes qui fait la « nécessité », ce n'est pas la possibilité de l'abondance qui autorise le communisme, mais la production du communisme qui définit, non quantitativement mais socialement, l'abondance, en faisant de la production des rapports entre individus en tant qu'individus le moyen et la fin de toute activité ; en dépassant les catégories de l'avoir, le communisme donne un tout autre contenu à la richesse qui ne peut plus être mesurée. C'est la division de la société en classes qui crée la notion historique (et non pas naturelle) de nécessité ou de pénurie, par rapport à une époque historique particulière et non par rapport à des besoins humains indéfinissables en tant que tels (tout autant que l'est leur satisfaction). Avant le capital, ces sociétés de classes préservent leur reproduction par la con-somption ostentatoire de la richesse, son ensevelissement (au sens propre), ou en dépenses effarantes du temps de travail global de la société dans des entreprises pharaoniques. C'est dans des rapports de classes que le travail crée la misère, la pénurie et la nécessité pour lui-même, et la richesse face à lui. Ce ne sont pas la misère, la pénurie ou la nécessité qui préexistent et produisent les rapports de classes.

Si nous admettions, à la suite de Vaneigem, que la pénurie est à l'origine des sociétés de classes, ou, à la suite de Bruno Astarian, que c'est la nécessité de socialiser la nature par le travail humain au travers de la contrainte au surtravail (celui-ci, faisant de cette nature la propriété d'un autre homme face au travailleur, lui confère un statut social), nous en reviendrions toujours à poser le développement des forces productives comme une nécessité inhérente à la nature humaine, une tendance parcourant l'histoire. Mais alors, au-delà de la critique théorique que nous avons menée, il nous faudrait admettre une situation pour le moins paradoxale, pour ne pas dire impossible. Le comble de la nécessité serait la situation où le travail nécessaire au producteur et à sa famille, ou à n'importe quelle communauté de producteurs, absorberait tout son temps disponible, où ce producteur trouverait-il le moyen de travailler gratuitement pour autrui ? Sans un certain degré de productivité du travail, point de temps disponible, point de surtravail, point de capitalistes, mais aussi point d'esclavagistes, points de seigneurs féodaux. Pour voir apparaître

une société de classes, il faut donc déjà que la « pénurie » et la « nécessité » naturelle aient été surmontées, elles ne sont donc pas à l'« origine » de cette division (si l'on veut parler comme dans les mythes). Ce n'est qu'à partir du moment où le travail a acquis une « certaine » productivité que peut apparaître la société de classes, mais il ne s'agit pas d'une qualité occulte du travail qui le pousserait toujours à accroître sa productivité, une productivité innée. Cette capacité à s'élever au-dessus du travail nécessaire et donc à produire un surtravail, cette « certaine » productivité, n'est pas elle-même un critère quantitatif, une sorte de degré à atteindre sur une échelle de la productivité du travail, mais elle est déterminée par le caractère individuel et social du travail. La non-coïncidence de l'activité individuelle et de l'activité de la communauté n'a pas à être expliquée, sinon à considérer le communisme comme l'état normal de l'humanité, elle est la contrainte réelle, sociale, à la croissance de la productivité du travail. Cette capacité à s'élever au-dessus du travail nécessaire est donc déterminée par cette non-coïncidence, par le caractère individuel et social du travail, par la division sociale du travail qui en résulte, c'est-à-dire par la capacité d'une fraction de la société investie de la reproduction sociale du travail de la collectivité (appropriation des conditions naturelles générales, défense vis-à-vis d'autres communautés…) de produire les notions même de travail nécessaire et de surtravail et de les fixer quantitativement. « Le travail doit donc posséder un certain degré de productivité avant qu'il puisse être prolongé au-delà du temps nécessaire au producteur pour se procurer son entretien ; mais ce n'est jamais cette productivité, quel qu'en soit le degré, qui est la cause de la plus-value. Cette cause c'est toujours le surtravail, quel que soit le mode de l'arracher » (Marx, *le Capital,* Livre I, t. 2, p. 189). Il ne suffit pas de dire que la productivité du travail est la cause du surtravail, il ne s'agit pas d'une qualité occulte, inhérente, comme un germe existant dans le travail, pour que de celle-ci (la productivité) on passe à celui-là (le surtravail), encore faut-il que la division de la société soit déjà suffisamment avancée pour que le travail du producteur se scinde en travail nécessaire et surtravail : « … alors et seulement alors, se produisent les conditions où le surtravail de l'un peut devenir une source de vie pour l'autre, et cela n'a jamais lieu sans l'aide de la force qui soumet l'un à l'autre » (*ibid.*, p. 185). Il faut donc que déjà la division de la société soit avancée, que déjà le travail de chacun en tant qu'individuel et social soit scindé, qu'en tant que travail social il ait acquis une forme séparée du travailleur individuel, pour que ce procès devienne celui de la formation de classes antagonistes.

Cette séparation n'a pas d'origine, ni conceptuelle, ni historique (chronologique), *la recherche de l'origine consiste toujours à poser une réalité une, non encore déjà divisée*,c'est-à-dire à chercher non une compréhension de l'histoire, mais quelque chose d'avant l'histoire. Qu'on considère ce quelque chose comme une abstraction ou comme une réalité historique, il ne reste plus alors qu'à convertir chaque fait historique, chaque période dans la formule originelle choisie selon le principe suivant : « Monsieur Lange a, en effet, fait une découverte. Toute l'histoire doit être subordonnée à une seule grande loi de la nature. Cette loi de la nature, c'est la phrase (l'expression de Darwin ainsi employée devient une simple phrase) *struggle for life*, la lutte pour l'existence, et le contenu de cette phrase, c'est la loi malthusienne de la population ou *rather* (plutôt) de la surpopulation. Au lieu donc d'analyser le *struggle for life* tel qu'il se manifeste historiquement dans diverses formes sociales déterminées, il suffit de convertir chaque lutte concrète dans la phrase *struggle for life* et cette phrase elle-même dans la fantaisie malthusienne sur la population. Reconnaissons que c'est là une méthode très pénétrante… » (Marx, *Lettres à Kugelmann*, juin 1870, Anthropos, p. 147).

Si le communisme résout et dépasse cette division du travail comme activité individuelle et sociale, et si toute l'histoire passée comme histoire de la lutte de classes est l'histoire de cette division, ce n'est pas pour autant qu'elle devait aboutir à ce dépassement, ni que cette histoire se scinde à l'intérieur d'elle-même : en elle-même comme principe ou abstraction (la socialisation de la nature ou le développement des forces productives), et en elle-même comme histoire concrète. Cette division n'est pas la raison d'être de sa propre histoire, ce qui signifie qu'elle ne porte pas son dépassement en elle-même comme une qualité cachée qu'elle déploierait comme histoire jusqu'au communisme. Au développement historique on confère alors quelque chose de mystérieux en essayant paradoxalement de l'expliquer, d'en rendre compte, par le déploiement d'une qualité « cachée », d'une potentialité originelle. Ce n'est pas la nature du travail ou une contrainte au développement des forces productives qui produisent la division de la société, mais

c'est *la division de la société que nous avons d'entrée de jeu et de laquelle nous partons*. Donnée sous sa forme la plus générale, cette division n'est elle-même qu'une de ces généralités, dont Marx nous dit, dans l'*Introduction de 1857*, qu'elles ne servent qu'à éviter la répétition ; ce n'est que le travail de conceptualisation qui dépasse ces généralités, par l'appropriation de l'ensemble de leurs déterminations, qui produit les concepts comme concret pensé, c'est-à-dire comme les formes historiques déterminées de cette division.

C'est finalement Vaneigem qui exprime de la façon la plus nette, la plus crue, cette vision de la perspective révolutionnaire s'en remettant au développement des forces productives, et ce dans les termes les plus classiques de la contradiction entre force productives et rapports de production, en plaçant la « mission historique du prolétariat » dans le cours d'une histoire nécessaire (dialectique) de l'humanité. « Vraiment le prolétariat porte le projet de plénitude humaine, de vie totale. Ce projet l'aristocratie avait réussi seulement à le mener jusqu'à son échec le plus riche. Reconnaissons néanmoins qu'un tel avenir devient accessible au prolétariat par la présence historique de la bourgeoisie et par son entremise. N'est-ce pas grâce au progrès technique et aux forces productives développées par le capitalisme que le prolétariat se dispose à réaliser, dans le projet scientifiquement élaboré d'une société nouvelle, les rêveries égalitaires, les utopies de toute-puissance, la volonté de vivre sans temps mort ? Tout confirme aujourd'hui la mission ou mieux la chance historique du prolétariat : il lui appartient de détruire la féodalité en la dépassant. Et il le fera en foulant aux pieds la bourgeoisie vouée à ne représenter, dans le développement de l'homme, qu'une étape transitoire, mais une étape transitoire sans laquelle aucun dépassement du projet féodal ne se pourrait concevoir, une étape essentielle donc, qui créa l'indispensable levier sans lequel le pouvoir unitaire n'eût jamais été jeté à bas ; et surtout n'eût jamais été renversé et corrigé dans le sens de l'homme total. Le pouvoir unitaire était déjà, comme l'invention de Dieu l'atteste, un monde pour l'homme total, pour un homme total marchant sur la tête. Il n'y manquait que le renversement » (Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, pp. 75-76). Rarement l'idéologie du développement des forces productives n'aura donné lieu à un tel usage téléologique de la dialectique. Qui veut faire l'ange de la subjectivité radicale n'est que la bête de l'objectivité.

La contradiction entre forces productives et rapports de production n'est qu'une détermination théorique de la conception et de la pratique de la lutte de classe dans le cadre historique du programmatisme : contradictions économiques d'un côté, lutte de classes de l'autre. Cette vision du développement du capital dépend de ce qui fut pour la lutte de classe dans le cadre historique du programmatisme, dans le cadre théorique de l'objectivisme en général (et que l'on retrouve poussé au ridicule dans la « théorie de la décadence »), un problème réel (à la fois son sujet de prédilection et son « trou noir ») : relier ces contradictions économiques avec la lutte de classes et la capacité du prolétariat à produire le communisme. L'IS *modifie la donne*.Il n'y a plus de contradictions économiques servant de soubassement à la lutte de classes, l'économie est à abolir, parce que ce qui en constituait la substance même, la croissance matérielle des forces productives (leur accumulation), est devenu l'*enjeu* de la lutte de classes. La lutte de classes devient l'opposition de deux projets qui s'affrontent sur l'utilisation des forces productives. Encore une fois, l'IS a tiré les conséquences de la crise du programmatisme ; dans ce cas, il s'agit de l'effondrement pratique de toutes les liaisons introduites entre ces trois termes : « situation économique », contradiction entre le prolétariat et le capital, pratique du prolétariat. L'IS ne pose pas la pratique du prolétariat comme une conséquence de la situation économique et des contradictions objectives, elle possède d'entrée un contenu essentiel de la pratique du prolétariat grâce à la théorie du spectacle et à l'essence de l'homme qui représente l'arrière-plan de cette pratique ; c'est sur cette base que le prolétariat peutlivrer la « bataille des moyens matériels » et abolir le travail. Quant à la nécessité de cette croissance des forces productives, elle est laissée dans un registre méta-théorique ou plutôt préthéorique (anthropologique, cf.Vaneigem).

Division 2 : La bataille des moyens matériels

L'Internationale situationniste s'est imposée « dans un moment de l'histoire universelle » comme la pensée de l'effondrement d'un monde structuré sur la rivalité programmatique entre le prolétariat et le capital, dans chaque aire nationale et comme scission mondiale du capital (« pays de l'Est »). Et seulement comme cette pensée. Dans la théorie de l'IS, la base de cette rivalité ce sont les conditions objectives du communisme parvenues à maturité. Le sujet préexistant d'un côté (l'irréductible nature humaine), les conditions objectives de l'autre, tel est le cœur de toute la « politique » de l'IS, qui tout au long de son existence s'est définie comme « une rencontre (qui est aussi passion et dénonciation) *équipée matériellement*»(*IS*, no 5, p. 24).

La base générale de cette « politique » ou « stratégie » est explicitée de la façon suivante : « Une nouvelle force humaine, que le cadre existant ne pourra pas dompter, s'accroît de jour en jour avec l'irrésistible développement technique, et l'insatisfaction de ses emplois possibles dans notre vie sociale privée de sens. [...] L'automation de la production et la socialisation des biens vitaux réduiront de plus en plus le travail comme nécessité extérieure, et donneront enfin la liberté complète à l'individu » (IS, no 4, p. 36, le texte d'où est extraite cette citation est intitulé *Manifeste*). Cette base générale est donc constituée d'un ensemble de conditions objectives. Le problème de l'objectivisme ne réside pas dans les faits qu'il relève (développement technique, moyens matériels, pollution...), mais en ce qu'il ne les comprend pas comme contradiction entre des classes, ces faits constituent pour lui seulement la base ou un des termes de la contradiction. Ces conditions, base de la lutte des classes, sont alors regroupées sous le vocable général d'économie qui devient le « nom de la bête » face au sujet révolutionnaire (nous avons déjà développé cela à propos de la critique de l'« économie »). Onze ans après ce *Manifeste*, restant sur la même problématique, Debord et Sanguinetti écrivent : « ... les prémices du dépassement de l'économie ne sont pas seulement mûres : elles ont commencé à pourrir » (*la Véritable Scission dans l'Internationale*..., Champ Libre, p. 17). Plus loin, les deux auteurs reprennent sans critique la compréhension par excellence de la contradiction entre le prolétariat et le capital telle qu'elle est développée dans l'objectivisme : la contradiction entre forces productives et rapports de production. Contradiction poussantle prolétariat à agir : « Les rapports de production et les forces productives ont enfin atteint un point d'incompatibilité radicale, car le système social existant a lié son sort à la poursuite d'une détérioration littéralement insupportable de toutes les conditions de la vie. [...] Le fait fondamental n'est plus tant que *tous les moyens matériels existent pour la construction de la vie libre d'une société sans classes* [souligné par nous] ; c'est bien plutôt que le sous-emploi aveugle de ces moyens par la société de classes ne peut ni s'interrompre ni aller plus loin. Jamais une telle conjonction n'a existé dans l'histoire du monde » (*ibid.*, p. 32). Actuellement, ces forces productives réclament pour leur plus grand développement l'usage que peut en faire la « classe de la conscience ». C'est ce que nous avons appelé le renversement objectiviste de l'objectivisme, *c'est-à-dire une théorie qui considère la révolution comme appropriation des conditions objectives (matérielles, techniques) existantes, appropriation rendue possible par leur développement en tant que telles*. Les auteurs semblent alors rejoindre toutes les idéologies du communisme comme libération des forces productives ayant atteint le stade nécessaire au dépassement de la « pénurie » ou à la construction de la « vie libre », et qui ne conçoivent pas que ce qui compte dans ce développement ce n'est pas qu'il soit la base ou un terme d'une contradiction, mais qu'il n'existe lui-même qualitativement que comme contradiction et qu'en cela il ne définit jamais un stade de développement objectif préalable à atteindre, mais la forme et le contenu de la lutte de classes qui est en tant que telle le seul préalable à son dépassement.

Mais comme nous l'avons constamment souligné au cours de cette critique, l'IS amène *toujours* la problématique programmatique à son point de rupture, sans *jamais* la dépasser. Ici, ce point extrême est atteint quand il est dit que « la pollution et le prolétariat sont aujourd'hui les deux côtés concrets de la critique de l'économie politique » (*la Véritable Scission*..., p. 31). La pollution serait la preuve de l'impossibilité qualitative du capital à développer les forces productives. Mais cette impossibilité

qualitative ne se détermine pas comme devrait se déterminer une impossibilité qualitative, c'est-à-dire par rapport à elle-même dans ce qui la fait être (une impossibilité quantitative se manifeste par rapport à une existence particulière). La cause de la « pollution », c'est l'exploitation nécessairement toujours accrue et la recherche du profit maximal, pour être la preuve d'une impossibilité qualitative, il faudrait la montrer comme entrant en contradiction avec sa raison d'être. Pour Debord et Sanguinetti, cette impossibilité « qualitative », en tant que pollution, se détermine extérieurement à elle par rapport aux possibilités mêmes de la « continuation de la vie de l'espèce ». Cela n'ayant jamais été son souci, cela n'est pas une impossibilité qualitative. Dans une telle « impossibilité qualitative », le prolétariat n'est pas intégré comme terme de la contradiction, face à la pollution il oppose l'« exigence vitale des exploités ». Cette opposition s'effectue en tant que « vie de l'espèce » et non en tant qu'exploités. La séparation entre ce qui constitue la contradiction (le développement des forces productives comme pollution) et la réaction à la contradiction (l'action du prolétariat) est inévitable quand tout le développement objectif a été rassemblé sous la dénomination non critiquée d'« économie » et que, sous l'intention louable de critiquer et d'abolir ce développement objectif qui se soumet la « vie », on a en réalité entériné l'objectivité comme objectivité ; c'est-à-dire que l'on a accepté comme vrai le discours qu'elle tient sur elle-même. Les auteurs sentent bien qu'il y a là un problème en ce qu'il semblerait que l'abolition du capital soit le fait de l'espèce et non d'une classe (il y a ici un air de famille avec les thèses qu'au début des années soixante-dix Jacques Camatte – *Invariance*– commence à développer), ils réalisent alors un subtil tour de passe-passe théorique : pas de problème, puisque le « prolétariat est la classe qui réalise la dissolution de toutes les classes », d'où l'« espèce ». Là où ça coince, c'est que le prolétariat réalise la dissolution de toutes les classes *dans la révolution* et l'abolition du capital, cela à partir de sa *situation spécifique* de prolétariat et non parce qu'il fait la révolution au nom de l'espèce, parce qu'il serait déjà l'espèce. Il ne suffit pas, comme nous le disent Debord et Sanguinetti, que les ouvriers s'unissent pour que l'État commence à disparaître (p. 33), sous peine de voir se répéter la « mésaventure » de Bakounine à Lyon durant la Commune ou, en ce qui concerne les paysans, celle survenue aux communautés d'Aragon. Leur « union » n'existe pas en elle-même à partir d'un principe qui leur serait intérieur, elle n'existe qu'en contradiction (et par cette contradiction) avec le capital et l'État. Le prolétariat n'est pas *en soi* l'espèce, c'est en agissant en tant que classe, donc dans une contradiction avec le capital et à un certain stade du développement de celle-ci, qu'il trouve dans sa situation de classe la capacité à « unifier l'humanité » en abolisssant les classes, l'État, l'échange, la propriété, la division du travail, ce qui est la productiondu communisme, la *communisation* de la société.

Après avoir posé, comme base générale de la « bataille des moyens matériels », le caractère désormais plus que mûr des conditions, les protagonistes de cette bataille se précisent avec l'entrée en scène de l'essence de l'homme sur le théâtre de l'objectivisme. La conclusion de la brochure *De la misère en milieu étudiant* nous présente la bataille à venir : « L'accumulation de plus en plus grandiose des moyens matériels et techniques n'a d'égale que l'insatisfaction de plus en plus profonde de tous. La bourgeoisie et son héritière à l'Est, la bureaucratie, ne peuvent avoir le mode d'emploi de ce surdéveloppement qui sera la base de la poésie["La communication comme réussite d'un langage en situation", *IS*, no 9, p. 24, *nda*] de l'avenir, justement parce qu'elles travaillent, toutes les deux, au *maintien d'un ordre ancien*. [...] La chance historique du nouveau prolétariat est d'être le seul héritier conséquent de la richesse sans valeur du monde bourgeois à transformer et à dépasser, dans le sens de l'homme total, l'appropriation totale de la nature et de sa propre nature. Cette réalisation de la *nature* de l'homme ne peut avoir de sens que par la satisfaction sans bornes et la multiplication infinie des *désirs réels* que le *spectacle* refoule dans les zones lointaines de l'inconscient révolutionnaire, et qu'il n'est capable de réaliser que fantastiquement dans le délire onirique de sa publicité. [...] L'histoire moderne ne peut être libérée, et ses acquisitions innombrables librement utilisées que par les forces qu'elle refoule : les travailleurs sans pouvoir sur les conditions, le sens et le produit de leurs activités. » Le rôle révolutionnaire du prolétariat trouve son origine dans le fait qu'il est la force refoulée dans ce gigantesque développement des moyens matériels, la contradiction révolutionnaire est bâtie dans les termes et au niveau de la « nature humaine », ce n'est qu'ensuite que les travailleurs sont désignés comme les *supports adéquats* de cette

contradiction (c'est toujours la vieille méthode spéculative qui définit la contradiction avant ses termes eux-mêmes et à laquelle Marx avait sacrifié dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* avec la formule : « Il nous faut trouver une classe, etc. »).

La rencontre entre le communisme, rendu nécessaire par les moyens de sa réalisation qui sont matériellement là sous la forme des moyens techniques développés, et l'essence humaine résulte d'une double nécessité théorique. D'une part, à ces moyens matériels objectifs, il faut un sujet pour les mettre en œuvre (en face de toute objectivité il faut un sujet), or, dans son essence, ce sujet ne peut être strictement du même monde que ces moyens, sinon il ne pourrait les mettre en œuvre au-delà du monde dans lequel ils ont jusqu'à maintenant fonctionné. D'autre part, pour pouvoir fonctionner dans un monde supérieur, en tant que mis en œuvre par ce sujet qui excède le monde dans lequel ils ont été créés, il faut que ces moyens eux-mêmes dans leur existence dans l'ancien monde soient déjà le mouvement de ce sujet à un stade inférieur de son « histoire », sinon il ne pourrait les reconnaître comme siens et s'y « *retrouver*», comme le dit Debord (*op. cit.*, thèse 25). Ce sujet sera donc la « nature humaine » qui, comme on l'a souvent vu, à l'étrange pouvoir *d'être* et de *devenir*, d'être parce qu'elle devient et de devenir parce qu'elle est, selon les besoins de la démonstration (inutile de rappeler que nous n'avons aucune intention, pour définir la « nature humaine », d'opposer l'être au devenir et de choisir l'un ou l'autre, mais de seulement aller visiter celle-ci au musée des antiquités théoriques au côté de la dictature du prolétariat).

Tel est le cadre théorique général de la « politique » de l'IS, c'est-à-dire de la compréhension de sa propre activité et du contenu de l'activité révolutionnaire dansla société capitaliste. En « descendant » à un niveau plus immédiat, nous trouvons le concept de « vie quotidienne » comme le lieu de la rencontre entre l'essence humaine et les moyens matériels, c'est l'arène où se déroulera le combat pour l'utilisation de ces moyens. La « vie quotidienne » renvoie au rapport de l'individu et du « monde » (concept idéologique en lui-même) comme extériorité et manipulation. En cela, ce rapport relève d'une problématique programmatique et confirme cette problématique dans l'opposition entre la vie quotidienne telle qu'elle existe et telle que les moyens matériels actuels de la passionner permettraient qu'elle soit :

– « Le terrible contraste entre des constructions possibles de la vie et sa misère présente » (IS, no 6, p. 3).

– « La disparition de toutes les anciennes valeurs, de toutes les références de la communication ancienne, dans le capitalisme développé ; et l'impossibilité de les remplacer par d'autres, quelles qu'elles soient, avant d'avoir dominé rationnellement, dans la vie quotidiene et partout ailleurs, les forces industrielles nouvelles qui nous échappent de plus en plus ; ces faits produisent non seulement l'insatisfaction quasi officielle de notre époque, insatisfaction particulièrement aiguë dans la jeunesse, mais encore le mouvement d'autonégation de l'art [mouvement qui, nous le verrons, est le contenu de l'autonégation du prolétariat et de l'abolition du travail, *nda*] » (IS, no 6, p. 25).

– « La prochaine montée du mouvement révolutionnaire, radicalisé par les enseignements des précédentes défaites, et dont le programme revendicatif devra s'enrichir à la mesure des pouvoirs pratiques de la société moderne, pouvoirs qui constituent virtuellement dès à présent la base matérielle qui manquait aux courants dits utopiques du socialisme ; cette prochaine tentative de contestation totale du capitalisme saura inventer et proposer un autre emploi dela vie quotidienne » (IS, no 6, p. 26).

– « Il n'y a plus d'"utopie" possible, parce que toutes les conditions de sa réalisation existent déjà » (IS, no 7, p. 18).

– « Mais nous voulons arracher aux institutions qui travaillent à la réduction des hommes les instruments de conditionnement dont elles disposent. En effet, il n'existe pas d'autre possibilité, pour la libération de nos rêves emprisonnés, que l'appropriation, par nous-mêmes, des facteurs de notre conditionnement » (IS, no 8, p. 57).

L'analyse critique de la vie quotidienne repose, comme le souligne Marelli dans *l'Amère Victoire du situationnisme* (Sulliver), sur une sorte de théorie du « développement inégal » entre le quotidien et les possibilités offertes par la technique. Ainsi, la consommation peut être théorisée comme *aliénation* dans la mesure où le développement technique, compris comme le procès d'humanisation de la nature et de l'homme lui-même, n'existe et n'est vécu que comme passivité, comme abondance d'objets qui ne sont que l'abondance de la dépossession pour les travailleurs de leur temps et de leur activité, qui ne leur apparaissent que sous forme d'accumulation de marchandises. Bien que Marelli ne remette pas cette problématique de l'IS dans la perspective du programmatisme et de sa crise (dans son chapitre de conclusion, il utilise timidement le terme de « programmisme », traduction de « *programmismo*» repris de la revue italienne *Maelstrom*, terme qui, dans *Maelstrom*, est lui-même la traduction de « programmatisme » utilisé dans la revue française *Théorie communiste*) et ne passe pas, pour cela, par le concept d'objectivisme, il en fournit une critique pertinente, même s'il ne *justifie* pas sa critique. Pour lui, Debord, mais c'est en fait la démarche politique de toute l'IS en tant qu'organisation et la justification de son existence d'organisation (c'est ce que Marelli, se contentant d'une critique interne, ne peut pas voir, cela demeure, chez lui, une « erreur intellectuelle »), a voulu « justifier son analyse et son projet, basés sur la possibilité de transformer radicalement le vécu quotidien, par la conviction que le progrès de la société est irrépressible et que son issue peut, et doit, être différente de celle qu'annonce le système dominant – qui se dit seul en mesure de connaître les infinies possibilités de la croissance sociale » (*op. cit.*, p. 235). Tout cela est très juste et échappe à la quasi-totalité des lecteurs de l'*IS* qui n'y voient que le triomphe du sujet contre toute objectivité, sans comprendre que dans l'IS ce triomphe a avant tout des bases *très objectives*. Cependant, cet objectivisme n'est pas compris comme l'autre face de la théorie de l'« essence humaine » qui est le vrai contenu de ce que Marelli ne voit que comme une reprise de l'idéologie du progrès.

Comprendre cela, Marelli ne peut pas le faire dans la mesure où ce qu'il reproche à Debord, c'est d'être trop resté dans le cadre du capital pour définir le prolétariat comme « sujet révolutionnaire ». Pour Marelli, le prolétariat ne peut devenir ce « sujet révolutionnaire » qu'en développant et transformant sa conscience comme « conscience au-delà de la classe, c'est-à-dire sans être défini en tant que classe de la conscience par les conditions économico-sociales qu'impose le système de production capitaliste. En effet, c'est seulement lorsqu'il aura su se concevoir en tant que sujet révolutionnaire possédant un projet et un devenir qui ne soient conditionnés ni par le progrès capitaliste, ni par les limites de ce progrès, que le prolétariat sera autre chose que ce qu'il est : une classe du capital. Se concevoir en tant que sujet révolutionnaire cela signifie, nous semble-t-il, que l'on ne se reconnaît aucune mission historique qui serait une étape dans le progrès social, que l'on se place en dehors du progrès historique de l'actuelle société, pour affirmer la possibilité d'une communauté humaine qui ne soit plus basée sur la valeur cardinale du progrès, tel qu'il est interprété dans la société bourgeoise » (*op. cit.*, p. 234). Ce qui manque à Marelli, c'est tout simplement de comprendre le capital comme contradiction et de concevoir que c'est en étant ce qu'il est que le prolétariat peut s'abolir et produire cette « communauté humaine ». Comme toute l'idéologie révolutionnaire actuelle, Marelli ne conçoit une contradiction que comme la rencontre d'éléments étrangers entre eux, l'un devant être dépassé parce que l'autre est déjà en lui-même, positivement, le contenu du dépassement. Marelli parvient à critiquer le programmatisme de l'IS à partir de l'inscription effectuée par elle de la révolution dans une ligne historico-déterministe du progrès, mais il ne parvient pas à le dépasser. Au prolétariat porteur du progrès et défini en tant que tel dans le système de production capitaliste, il substitue un prolétariat « classe de la conscience » non défini comme tel par les conditions de ce système, sans nous dire d'où il tire alors cette autodéfinition.

Marelli ne parvient pas à comprendre que le programmatisme ne réside pas dans le fait, en soi, que le prolétariat agisse en tant que classe du capital, mais dans la forme historique et le contenu de sa contradiction avec le capital qui à un moment donné confère à cette action en tant que classe un contenu programmatique (communauté ouvrière, affirmation de la classe, période de transition, objectivisme, libération des forces productives etc.). Face à la crise du programmatisme et à ses impasses théoriques, qu'il a bien perçues dans l'IS, il ne lui reste plus, à lui aussi, qu'à ressortir la « communauté humaine » dont le

prolétariat porte l'affirmation, ce qui est exact, et la porte en dehors de sa définition dans les conditions du système de production capitaliste, ce qui est faux. Marelli ne s'aventure pas à nous dire d'où viendrait alors cette possibilité (mais tout le monde a compris que notre vieil ami, l'homme, saura surgir au bon moment), la simple expresion « communauté humaine » devient la formule magique qui doit dissuader toute critique qui ne voudrait pas se faire renvoyer au « vieux mouvement ouvrier ». Alors que l'IS s'efforçait de parler de « négation du prolétariat » et de « communauté humaine » à partir du prolétariat dans le mode de production capitaliste, tout en faisant de ce dernier un ensemble de conditions, Marelli finalement ne conçoit pas autrement le capital, mais a compris qu'il y a là un problème. Il en conclut qu'il faut parler de « négation du prolétariat » et de « communauté humaine » sans les fonder dans la situation de classe du prolétariat dans le capital. Il y a une chose que ne peuvent jamais concevoir ceux qui considèrent l'impasse théorique du programmatisme comme l'impasse *absolue* du communisme, comme produit strict d'une action de classe (cf.Anselm Jappe, *op. cit.*, qui lui aussi reproche à Debord d'être resté prisonnier d'une théorie des classes), c'est qu'à partir des classes puisse être produit le dépassement des classes. Il leur faut des éléments étrangers, bien définis positivement en eux-mêmes : les classes, le capital d'un côté ; quelque chose qui n'est pas tout à fait, ou plus du tout, une classe de l'autre. En un mot, ce qui leur échappe, c'est la dialectique. Il n'y a pas d'ailleurs, ni d'au-delà, et c'est pour s'en être tenu là, *même dans sa définition de l'essence humaine*, que l'IS ne pouvant produire la négation des classes à partir du rapport du prolétariat au capital a cherché à promouvoir dans l'affirmation du prolétariat, dans les « Conseils *ouvriers* », la réalisation de la « *communauté humaine* ».

Section 4
La « négation du prolétariat » et son contenu

Division 1: Les Conseils ouvriers

L'impossible synthèse des définitions du prolétariat

La forme sociale enfin trouvée de ce « renversement objectiviste de l'objectivisme », de cette appropriation consciente des moyens matériels de construction de la vie, ce sont les « Conseil ouvriers » et leur activité: « l'autogestion généralisée ». La critique de *Socialisme ou barbarie* éclaire la problématique dans laquelle l'IS situe les Conseils ouvriers. « La dissolution du groupe "ultra-gauchiste" *Socialisme ou barbarie* en deux fractions "modernistes cardanistes" et "vieux marxistes" de *Pouvoir Ouvrier*, prouve, s'il en était besoin, qu'il ne peut y avoir de révolution hors du moderne, ni de pensée moderne hors de la critique révolutionnaire à réinventer. Elle est significative en ce sens que toute séparation entre ces deux aspects retombe inévitablement soit dans le musée de la préhistoire révolutionnaire achevée, soit dans la modernité du pouvoir, c'est-à-dire dans la contre-révolution dominante: *Voix Ouvrière* ou *Arguments*» (*De la misère en milieu étudiant*, p. 23). La volonté de fonder la révolution dans le « moderne », c'est la volonté de la fonder sur l'ensemble de la reproduction du capital, sur la dépossession totale de l'ouvrier dans tous les aspects de sa vie. Le travail ne fait pas qu'éloigner de l'ouvrier tous ses produits, mais simultanément pose la totalité du monde dans lequel il vit comme lui étant étrangère; on ne peut plus se contenter de critiquer le capital au seul niveau du procès de production et de l'exploitation comprise à ce seul niveau. Cependant, *Sob* a abandonné la « critique révolutionnaire », c'est-à-dire le rôle spécifique du prolétariat ici implicitement défini, par le balancement entre cardanistes et « Pouvoir Ouvrier », comme la classe ouvrière au sens traditionnel. La critique de *Sob* éclaire *a contrario* le projet de l'IS: avoir la « pensée moderne » etla « critique révolutionnaire », en faire la synthèse. Cette synthèse, l'IS la voit déjà, dans son époque, dans la rencontre entre la révolte de la

jeunesse et « le prolétariat moteur de la société capitaliste et donc son danger mortel » (*ibid.*). Tout le début de la brochure *De la misère*... nous présente une situation où la révolte de la jeunesse apparaît comme apportant le contenu moderne de la révolution, et la classe ouvrière la capacité à le réaliser. Mais ce n'est pas encore satisfaisant: « Il faut que la révolte des jeunes Anglais rejoigne celle de la très combative classe ouvrière anglaise... » (*ibid.*, p. 18). Cette synthèse, c'est ce fragile « état de grâce » de l'IS dont nous parlions au tout début de ce chapitre, c'est en même temps son « trou noir » où, faute de saisir les transformations à l'œuvre dans le rapport entre le prolétariat et le capital (la crise d'une première phase de la subsomption réelle et l'achèvement du programmatisme), s'engloutissent tous les problèmes qu'elle entrevoit et qu'elle ne parvient pas à poser strictement en termes de classes. Il s'agit de combler la solution de continuité entre la classe des travailleurs, « moteur et danger mortel du capital », et les nouvelles formes de révolte. C'est dans les Conseils ouvriers que l'IS parviendra très momentanément à stabiliser cette synthèse.

Il nous faut tout d'abord éliminer une critique souvent faite au « conseillisme » de l'IS: n'être qu'un formalisme de la révolution, ne voir dans celle-ci qu'une affaire de gestion et non de contenu (*la Banquise*, *Aufheben*). « Il ne suffit pas d'être pour le pouvoir abstrait des Conseils ouvriers, mais il faut en montrer la signification concrète: suppression de la production marchande et donc du prolétariat; la logique de la marchandise est la rationalité première et ultime des sociétés actuelles. [...] La tâche des Conseils Ouvriers ne sera donc pas l'autogestion du monde existant, mais sa transformation qualitative ininterrompue: le dépassement concret de la marchandise. [...] Ce dépassement implique la suppresion du travail et son remplacement par un nouveau type d'activité. [...] C'est seulement au-delà de cette opposition ["temps libre" et "temps de travail", *nda*]que les hommes pourront faire de leur activité vitale un objet de leur volonté et de leur conscience. [...] La domination consciente de l'histoire par les hommes qui la font, voilà tout le projet révolutionnaire » (*De la misère en milieu étudiant*, pp. 26-27). On pourrait critiquer l'importance accordée à la marchandise au détriment du capital, mais là également les critiques font souvent fausse route. L'IS n'en reste pas à la marchandise, *elle y revient* comme à la « forme cellulaire » de la société après être passée par le capital; elle y revient même sous une forme enrichie par son passage par le capital, *mais sous la forme du spectacle*, c'est là la critique à faire. Pour en revenir aux Conseils ouvriers, ils sont bien pour l'IS la forme que prend ce contenu de la révolution et du communisme (*Transformer la production et les rapports de production*, *IS*, no 10, p. 30) et non pas ce contenu réduit à une forme. Le problème réside bien plutôt dans la question pourquoi alors cette forme?: *l'IS doit faire entrer le contenu de la révolution qui sourd de la crise du programmatisme dans une problématique programmatique*. Dans les Conseils, l'IS exprime sa nature même: porter le programmatisme à son point de tension extrême. C'est le « Conseil ouvrier », comme forme de ce contenu, qui loin d'être pour l'IS *la* forme, se substituant au contenu, représente une entrave pour ce contenu du communisme qu'elle expose, bien qu'elle ne puisse concevoir ce contenu que dans cette forme. Ce qui amènera l'IS jusqu'à dire que les Conseils sont présents, même quand manifestement le nouveau contenu de la révolution qu'elle expose elle-même ne peut que les dépasser, la référence aux Conseils agit, dans le système global de l'IS, comme une sorte de garde-fou face à une négation du travail et du prolétariat qui pourrait n'être qu'un abandon du prolétariat comme classe révolutionnaire. Paradoxalement, l'attention prêtée à la « forme » dans l'analyse situationniste des Conseils ouvriers a pour raison d'être de veiller à ce que cette forme ne dénature pas le contenu. Il y a bien une inquiétude formaliste dans le texte le plus abouti de l'IS sur les Conseils (René Riesel, *Préliminaires sur les conseils et l'organisation conseilliste*, *IS*, no 12, p. 64), mais celle-ci procède du souci du contenu.

Reprenant la formule de Marx à propos de la Commune, Riesel définit les conseils comme « la forme politique enfin découverte sous laquelle l'émancipation économique du travail pouvait être réalisée ». On pourrait considérer que tout est dit dans cette formule. Les Conseils ne peuvent être que la forme (politique ou économique ou plus radicalement la dissolution de cette séparation) de *l'émancipation du travail* et par là même, parce que celle-ci est impossible, la forme sous laquelle cette émancipation se fige en tant qu'émancipation impossible. Par nature affirmation de la classe, les Conseils n'ont jamais pu, et ne peuvent pas, aller plus loin qu'eux-mêmes comme simple forme. Leur retournement social-démocrate en

Allemagne, leur conquête par les bolcheviks en Russie, les font disparaître en tant que conseils. Cette disparition ne peut pas être comprise comme un développement interne, ce n'est pas le résultat d'une dynamique inhérente aux conseils, mais celui d'une lutte de classes. Cependant, dans cette lutte, bolcheviks ou sociaux-démocrates s'imposent contre les Conseils sur la base de leur limite: la libération du travail. Cette dernière ne peut que transcroître en gestion du capital et se renverser en contre-révolution contre l'affirmation autonome de la classe qui était pourtant sa base et sa raison d'être. La libération du travail est, même sous sa forme la plus radicale, les Conseils, intrinsèquement liée à ce qui est simultanément sa propre possibilité et son rapport nécessaire aux forces de sacontre-révolution: les formes politiques et syndicales de la montée en puissance de la classe dans le mode de production capitaliste, montée en puissance que, sous la forme des Conseils, l'affirmation de la classe pousse à son maximum et *révèle*.

De la mise en place de la subsomption réelle (1914-1917) à la restructuration actuelle, en confirmant à l'intérieur de son autoprésupposition une identité ouvrière, le capital fait du développement « sur la base du travail » un mode rival de son propre développement. Il fait du travail son propre rival à l'intérieur de lui-même. Il fonde le prolétariat à disputer au capital la gestion du mode de production.C'est le passage en subsomption réelle qui fonde l'explosion historique de l'affirmation du prolétariat: s'emparer de la société dont il est devenu l'âme. La reproduction du prolétariat et de sa contradiction avec le capital sont intégrées dans la reproduction propre du capital. Il faudra vingt ans pour que soit éliminée *l'affirmation autonome* de la classe telle qu'elle se développa au début de la subsomption réelle, c'est-à-dire en contradiction avec toutes les formes sociales immédiates de la montée en puissance de la classe, ce qui n'était rien d'autre que ce qui la rendait possible et lui conférait paradoxalement toute sa vigueur. C'est l'histoire de l'entre-deux-guerres.

La révolution, dans le cycle de luttes ouvert en 1917 (ou en 1905), est toujours affirmation de la classe, le prolétariat cherche à libérer contre le capital sa puissance sociale existante dans le capital. Ce qui lui confère sa capacité à promouvoir cette large affirmation devient sa limite. Cette affirmation se retourne contre elle-même et se constitue en tant que reproduction du capital, qu'elle implique ou qu'elle prend en charge (Russie) en contre-révolution. La spécificité de cette période par rapport au programmatisme classique de la social-démocratie sous toutes ses formes réside dans le fait que l'affirmation autonome de la classe contre le capital entre en contradiction avec sa montée en puissance à l'intérieur du capital, en ce que cette montée en puissance est totalement intégrée dans la reproduction du capital (partis, syndicats, démocratie...). En même temps, cette affirmation trouve sa raison d'être, son fondement, dans cette intégration. Ce qu'est la classe dans le mode de production capitaliste est la négation de son autonomie tout en étant la raison d'être et la force de cette même volonté d'affirmation autonome. La révolution comme affirmation de la classe se trouve prise dans cette contradiction qu'elle ne peut dépasser; *c'est dans ce qui constitue la révolution elle-même que la contre-révolution trouve sa force, et la capacité de l'abattre*. L'affirmation de la classe se heurte, dans cette phase de la subsomption réelle, à sa limite intrinsèque: la montée en puissance de la classe, que l'affirmation implique et qui l'autorise elle-même. Cette dernière se confond alors avec le développement du capital, elle devient gestion possible, revendiquée, de celui-ci. Cette implication, conflictuellement ou par concessions, l'affirmation ouvrière est contrainte de la reconnaître, en ce que c'est sa propre possibilité d'existence qu'elle trouve dans la contre-révolution dressée contre elle. L'impossibilité de l'affirmation du travail, si elle tient au concept même du travail productif, n'est pas une impossibilité abstraite, c'est une impossibilité bien concrète qui n'existe que parce qu'elle implique nécessairement de trouver dans toutes les formes du mouvement ouvrier qui n'expriment que la montée en puissance de la classe comme classe de ce mode de production exclusivement, les formes mêmes de la contre-révoution qui l'abat. L'idéologie conseilliste de l'ultra-gauche tentera de rompre le fil entre les deux, mais jamais *les Conseils réellement existants* ne le purent. Quand Riesel nous fait dans son texte l'historique des Conseils, de la Commune de Paris à Budapest en passant par l'Allemagne, Saint-Pétersbourg et Turin, il tombe en plein dans cette idéologie conseilliste qui voit toujours comme une erreur à corriger ou une faiblesse à effacer ce qui est une liaison *essentielle*. « On peut admettre que les assemblées de base [constituant le Soviet de Saint-Pétersbourg, *nda*] étaient

fidèlement représentées par leurs délégués révocables, mais ceux-ci avaient évidemment abdiqué une grande part de leur pouvoir, d'une manière toute parlementaire, aux mains d'un Comité Exécutif où les "techniciens" des partis politiques avaient une immense influence » (Riesel, *op. cit.*).

Quand Riesel dit que le manifeste lancé par les conseillistes de Turin, le27 mars 1920, formule quelques points essentiels du programme des Conseils, il pourrait dire qu'il en formule simultanément toute la limite: « Une organisation nouvelle doit se développer comme antagoniste direct des organes de gouvernement des patrons; elle doit pour cela surgir spontanément sur le lieu de travail, et réunir tous les travailleurs, du fait que tous, comme producteurs, sont assujettis à une autorité qui leur est étrangère et doivent s'en libérer. » Ce que Riesel ne voit pas dans le mouvement des Conseils, c'est que si la révolution, c'est-à-dire le renversement du pouvoir existant et la désagrégation de l'ancien état de choses, est un acte effectué par la classe des producteurs, elle a besoin de cette action et se définit par elle parce qu'elle a besoin de destruction et de désagrégation. Mais dès que commence son activité organisatrice, et que se manifeste, en même temps que son but propre, son âme personnelle, le communisme apparaît dans l'action de la classe qui, contre le capital, s'abolit en tant que classe en produisant sa définition comme classe comme quelque chose de *contingent*. Le prolétariat se dépasse et s'abolit comme action des producteurs, et cela dans la révolution elle-même. Inversement, de façon pratique, dans les Conseils, la classe ouvrière fait de ce qu'elle est dans le mode de production capitaliste le contenu du communisme. Il « suffit » de libérer cet être de la domination étrangère du capital. En elle-même, la forme Conseil fige la révolution comme affirmation du travail et réorganisation communiste des rapports entre les individus sur cette base et avec ce contenu. La plupart des critiques du conseillisme sont demeurées des critiques formelles. Elles se contentaient de dire: « La forme Conseil n'est pas "bonne en soi" mais n'est que la forme d'organisation d'une lutte, c'est le contenu de celle-ci qui compte. » Cette critique ne posait pas la question elle-même de la forme, ne pensait pas cette forme comme forme d'un contenu, et comme étant en *elle-même* significative.

L'analyse des Conseils avancée par la revue *Hic salta* est l'une des rares réflexions cherchant à rendre compte de la forme par rapport à son contenu, à concevoir cette forme comme forme d'un contenu. « Dans les crises de la période de la subordination réelle, et le plus nettement dans celle du premier cycle long, le prolétariat s'affirme sur la base de la citoyenneté acquise dans les premier et troisième moments de la subordination – quitte à la critiquer dans sa forme bourgeoise –, et cherche à s'opposer à la pression capitaliste – dans le deuxième moment – visant à tayloriser-fordiser le procès de travail [dans la problématique d'*Hic salta* : le premier moment de la subordination est le marché du travail avec la négociation de la valeur de la force de travail; le deuxième, c'est le procès de travail où a lieu l'exploitation proprement dite; le troisième moment est celui de la reproduction du prolétariat comme force de travail à renvoyer sur le marché du travail, moment où la valeur de la force de travail est confrontée aux prix des subsistances, *nda*]. Certes, l'activité de crise [pour *Hic salta* : activité du prolétariat dans le blocage de l'échange salarial qui entraîne son soulèvement, *nda*] n'est pas une défense et illustration de la participation prolétarienne à la vie démocratique. Au contraire, celle-ci subit, dans le développement des *Conseils ouvriers*, une critique radicale. Mais c'est au niveau de la production immédiate (deuxième moment) que cette forme trouve sa vitalité. La forme Conseil est alors la forme qui permet de contester, au niveau de l'exploitation immédiate, la deuxième dépossession que le capital a commencé à mettre en place depuis le début de la période de la subordination réelle – et que les syndicats et partis acceptent à présent de cogérer. En s'efforçant de prendre le contrôle des usines, le prolétariat essaie de reconquérir, en termes de gestion, ce que le travail vivant a perdu, dans l'accumulation du capital fixe, en termes de qualification et d'autonomie [c'est la deuxième dépossession, la première étant simplement la vente de la force de travail, *nda*]. C'est au nom de cette perte, et pour l'approfondir (deuxième dépossession) que le capital cherche à renforcer la subordination du travail dans l'exploitation immédiate. Et c'est au nom de son droit, acquis par la démocratie, à dire son mot dans la gestion de la société que le prolétariat s'oppose à cette offensive capitaliste et cherche à imposer son contrôle sur la production. Ce faisant, il ne peut bien sûr que remettre en cause simultanément les formes de la démocratie bourgeoise, et ce d'autant plus qu'elles sont elles-mêmes inachevées dans les zones de faiblesse capitaliste où éclatent les crises (Allemagne,

Italie, Espagne) » (*Hic salta*, pp. 96-97). Dans cette perspective, les Conseils ouvriers sont réellement compris dans leur forme par rapport à leur contenu: la gestion est une réponse prolétarienne à la dépossession de la qualification dans le procès de travail. Le problème, c'est que tout n'est vu que d'un seul point de vue: celui du développement de l'accumulation capitaliste face à laquelle l'activité du prolétariat n'est toujours qu'une *réponse dictée*. Le prolétariat n'est ici qu'une page blanche où s'écrit à l'envers le développement du capital. L'activité du prolétariat n'est pas saisie à partir de ce qu'il est dans sa contradiction avec le capital. C'est le problème *général d'Hic salta*, son angle mort: pourquoi cette opposition entre le prolétariat et le capital produit-elle un dépassement, et pourquoi ce dépassement a-t-il le contenu *proclamé* du communisme ? Cette vision d'« un seul point de vue » élimine en fait la question, elle est déjà résolue. Les conseils, réponse prolétarienne à la « deuxième dépossession », se fondant sur l'acquis de la démocratie, sont une volonté d'imposition de cette démocratie dans la production elle-même. La forme a été si bien « expliquée » qu'elle n'est plus un contenu. Elle n'est plus qu'une réponse et n'est pas comprise comme la libération du producteur, l'affirmation du travail. à ce moment-là, le problème de l'impossibilité de cette libération posée dans ses propres termes comme gestion est évacué. En fait, c'est alors la compréhension des Conseils comme forme de la révolution dans ce moment historique particulier qui est laissée de côté. On peut critiquer les Conseils comme gestion, les fonder par rapport à l'accumulation du capital, mais on ne les a réellement critiqués comme forme et contenu de la révolution que quand on les a posés comme tels, c'est-à-dire quand on produit cette gestion comme l'impossibilité même de la révolution par rapport à ses propres caractéristiques historiques, quand on produit la libération du travail comme gestion, donc comme son impossibilité, et non quand on pose d'entrée la gestion comme une réponse dictée par le capital; dans ce cas, on a perdu l'activité spécifique du prolétariat dans sa contradiction avec le capital.

La forme Conseil est en tant que telle l'affirmation de la classe des travailleurs productifs, et, en tant que telle, cette classe ne peut abolir le capital tant qu'elle considère que sa propre existence libre est immédiatement et en tant que telle le contenu du communisme; elle ne peut alors que se figer dans sa forme: les Conseils. Elle ne peut que, à partir d'elle-même, impliquer les formes sociales existantes de la représentation du prolétariat dans le mode de production capitaliste comme sa contre-révolution, parce qu'en elle-même, ayant fait du travail productif son alpha et son omega, elle n'a tragiquement, dans sa volonté de rompre son isolement d'avec les moyens de production, pas d'autre programme que la valeur. Son point de vue est toujours celui des moyens de production, un point de vue qui soumet la reproduction de l'ensemble de la société à une sphère particulière et qui ne peut exister que dans la mesure où cette sphère est séparée des autres activités humaines. Une révolution des producteurs qui, de par son contenu, se fige dans sa forme, en tant que telle ne peut avoir comme but limité qu'une réorganisation de la production qui soit la domination sociale de sa propre nature de producteurs: la société comme le vaste métabolisme du travail productif, *c'est-à-dire de la valeur* qui ne devrait pas se développer en capital. L'affirmation du travail ne peut concevoir la séparation du travail et du capital que comme une question de propriété et non l'éloignement du produit du travail comme inhérent à la nature même du travail en ce qu'il est ce travail productif de valeur qui est l'essence même de l'affirmation des producteurs. La fin de l'isolement, posée en termes de direction ou de propriété du travail par rapport aux moyens de production, n'efface en rien leur caractère de capital, cela tant que le travail s'affirme dans ce qui est sa nature même dans le mode de production capitaliste, c'est-à-dire comme travail productif, et ce n'est qu'ainsi qu'il peut *s'affirmer*. On peut toujours dire que les Conseils peuvent mettre en œuvre une autre logique sociale, c'est-à-dire une autre comptabilité. Mais, soit on retrouve la valeur sous une forme déguisée (les bons de travail, etc.) ; soit, comme Vaneigem, on proclame: « Il faut traiter en bureaucrate, donc sur-le-champ en ennemi, quiconque parle des Conseils en termes d'organismes économiques ou sociaux, quiconque ne les place pas au centre de la révolution de la vie quotidienne » (*IS*, no 12, p. 75), mais alors, comme Vaneigem ou Riesel, on a beaucoup de mal à continuer à appeler Conseils ouvriers cette *organisation* de la révolution. On peut également soutenir que les Conseils sont une forme dynamique, mais la « dynamique » ne fait pas des miracles, si elle peut transformer des dinosaures en oiseaux, c'est parce qu'ils avaient déjà un bréchet, or les Conseils n'avaient pas de bréchet.

Le prolétariat ne peut se libérer sans s'abolir, or les Conseils ne peuvent être que la tentative d'érection de ce qu'il est dans la société capitaliste (classe du travail productif) en pôle absolu de la société. En cherchant à libérer sa puissance sociale existante dans le capital, cette affirmation du prolétariat se retourne contre elle-même et ne peut que se constituer en tant que reproduction du capital en contre-révolution, avec laquelle elle ne se confond pas, mais qu'elle implique comme sa défaite programmée. Si l'on s'affirme en tant que classe du travail productif, on affirme en même temps, même en voulant les reprendre en soi, la valeur et le capital. C'est là, pour les Conseils, leur base, leur existence et leur nature; leur demander d'être l'abolition du prolétariat, c'est leur demander d'être autre chose que ce qu'ils sont, et ils ne sont que les producteurs se reconnaissant et s'affirmant comme tels. La plus belle fille du monde ne peut donner que ce qu'elle a.

La prochaine révolution aura à abattre le conseillisme du démocratisme radical et des syndicats, non parce qu'il sera un « faux conseillisme », mais parce qu'il sera le vrai et le seul conseillisme de cette période. Cette révolution se trouvera non pas à devoir achever tout ce qui avait été commencé dans les révolutions précédentes, mais se trouvera face justement à ce que tous les partis et les syndicats du mouvement ouvrier avaient combattu et qu'ils prendront alors en charge. Elle n'aura pas face à elle des formes politiques de la contre-révolution mais des formes sociales. Les Conseils *ouvriers*, là où le développement actuel du capital aura laissé la possibilités d'en former, seront la justification de la contre-révolution. La classe révolutionnaire est bien le prolétariat et même au sens strict en tant que classe des travailleurs productifs de plus-value, mais la révolution ne partira plus jamais des usines et y restera encore moins. Cette révolution est celle de l'époque où la contradiction entre les classes se situe au niveau de leur implication réciproque et de leur reproduction et le « maillon le plus faible » de cette contradiction, l'exploitation qui relie les classes entre elles, se situe dans les moments de la reproduction sociale de la force de travail, là où justement, loin de s'affirmer, la définition du prolétariat comme classe du travail productif apparaît toujours (et de plus en plus dans les formes actuelles de la reproduction) comme contingente et aléatoire, non seulement pour chaque prolétaire en particulier, mais structurellement pour l'ensemble de la classe. Ce n'est qu'à partir de là que la révolution pourra investir la production pour l'abolir en tant que moment particulier des rapports entre les hommes et abolir par là même le travail dans l'abolition du travail salarié. C'est dans ce procès de la révolution que la propre définition du prolétariat comme classe des travailleurs productifs apparaîtra réllement, en actes, comme limitée. La définition du prolétariat n'est plus une catégorie socio-économique, tout comme celle de la classe capitaliste, mais la polarisation comme activités des termes de la contradiction qu'est l'exploitation, ce qui est déjà pour chaque lutte le critère permettant de juger de son approfondissement et de la mise à jour de ses propres causes.

Riesel ne mène pas une critique historique des Conseils, il passe en revue l'histoire des Conseils et ne relève que des limites à dépasser sans jamais s'apercevoir que ces limites des Conseils sont inhérentes à leur nature et, qu'en tant que tels, ils ne peuvent aller plus loin. Cette conception qui partait d'une critique de la forme Conseil, nécessitée par le nouveau contenu que l'IS voulait y mettre, la synthèse de ce que serait devenu le prolétariat du « XIXe siècle » *dans* le « capitalisme moderne », aboutit tout de même à une conception formaliste des Conseils quand certains textes, comme ceux sur l'Algérie (IS, no 10) ou la Tchécoslovaquie (IS, no 12), voient dans toute assemblée ouvrière la révolution en marche, quels que soient le contenu et l'activité de cette assemblée (le texte sur la Tchécoslovaquie allant même jusqu'à la confusion entre la revendication de la démocratie « occidentale » et une tendance conseilliste du mouvement). Quand l'IS est « accro » aux Conseils, c'est la limite d'une époque qui se manifeste, époque où face à une remise en cause de tout le programmatisme, l'IS est encore contrainte de formuler cette remise en cause dans les termes du programmatisme. C'est pour cela que, dans l'analyse des Conseils, la question fondamentale de leur liaison à une époque maintenant révolue de la lutte de classes n'est pas soulevée et que l'IS peut simultanément être contrainte de critiquer la forme Conseil et verser dans un formalisme. L'analyse historique de Riesel ne s'effectue pas dans une problématique d'évolution et de ruptures entre des modes d'accumulation, dans une problématique de *cycle de luttes*, mais dans une problématique historique linéaire de purification, de radicalisation, dans l'optique de l'évolution d'un principe fondamental dépassant des limites contingentes. Mais, même dans cette perspective, comme dans

le texte de Vaneigem dans le même numéro de l'IS, Riesel ne persiste à parler de Conseils qu'en éliminant tout ce qui fait le conseillisme: « *Finalement un pur conseillisme serait lui-même forcément ennemi de la réalité des Conseils*» (Riesel, *ibid.*).

Mais alors, il apparaît, au terme de cette présentation de la conception situationniste des Conseils, que ce que nous disions au début est en fait loin d'être une évidence pour l'IS. Malgré parfois un certain formalisme, les Conseils ne constituent pas en eux-mêmes, pour l'IS, une garantie de ce renversement de l'objectivisme, de cette appropriation par le sujet des moyens matériels de sa liberté dont nous parlions. L'IS rencontre sur sa « route conseilliste » le contenu même qu'elle met, elle, dans les Conseils: l'abolition du travail conçue comme dépassement de l'art. Ce sont les Conseils eux-mêmes qui sont alors appréhendés comme une limite par rapport à ce contenu; quel que soit le sujet, c'est toujours cette tension extrême du programmatisme que formalise, pour son époque historique, l'IS. Avant d'en venir à ce contenu, il nous faut examiner le moyen que l'IS met en œuvre pour surmonter l'obstacle que représentent les Conseils eux-mêmes. Ce moyen, c'est *l'organisation conseilliste* dont la nécessité, pour que les Conseils parviennent à leur réalité, est l'aveu même d'une théorie qui ne peut plus se reconnaître dans le conseillisme.

Une tentative de solution: la conscience

a) la théorie comme organisation

Ce scepticisme vis-à-vis des Conseils perce de façon évidente dans la thèse en apparence la plus « conseilliste » de *la Société du spectacle*: « La forme politique enfin découverte sous laquelle l'émancipation économique du travail pouvait être réalisée a pris dans ce siècle une nette figure dans les Conseils ouvriers révolutionnaires, concentrant en eux toutes les fonctions de décision et d'exécution, et se fédérant par le moyen de délégués responsables devant la base et révocables à tout instant. Leur existence effective n'a encore été qu'une brève ébauche, aussitôt combattue et vaincue par différentes forces de défense de la société de classes, parmi lesquelles il faut souvent compter leur propre fausse conscience. Pannekoek insistait justement sur le fait que le choix d'un pouvoir des Conseils ouvriers "propose des problèmes" plutôt qu'il n'apporte une solution. Mais ce pouvoir est précisément le lieu où les problèmes de la révolution du prolétariat peuvent trouver leur vraie solution. C'est le lieu où les conditions objectives de la conscience historique sont réunies; la réalisation de la communication directe *active*, où finissent la spécialisation, la hiérarchie et la séparation, où les conditions existantes ont été transformées "en conditions d'unité". Ici le sujet prolétarien peut émerger de sa lutte contre la contemplation: sa conscience est égale à l'organisation pratique qu'elle s'est donnée, car cette conscience même est inséparable de l'intervention cohérente dans l'histoire » (Debord, *op. cit.*, thèse 116). Si les Conseils sont le lieu où sont réunies les conditions *objectives* de la conscience historique, il faut se demander alors quelles sont les conditions *subjectives* de cette conscience historique, dont on sait qu'elle est la définition même des Conseils en tant que devenir pour soi de l'identité entre le sujet et l'objet (*cf. supra*). Parmi les conditions subjectives, la principale, celle en laquelle se résument toutes les autres, c'est naturellement l'« organisation conseilliste » elle-même. Sa présence et son action sont nécessitées par le hiatus que Debord introduit dans sa thèse entre, d'une part, la « forme de l'émancipation économique du travail », le caractère formel de l'organisation des Conseils, qui ne peut que calquer par son formalisme la division du travail dans le mode de production capitaliste, et considérer l'usine comme une forme naturelle, et, d'autre part, le contenu et le but fixés à cette forme en tant que « communication active », formation de la communauté humaine dans son unité.

Dans l'ensemble de la problématique de l*a Société du spectacle*, Debord résout ce hiatus par la distinction entre le prolétariat comme sujet et le prolétariat comme représentation. En tant que classe du

mode de production capitaliste, définie dans son implication réciproque avec le capital, le prolétariat n'est que sa propre représentation, ce qui permet de conserver par devers soi la « vraie » affirmation de la classe qui se dégage conflictuellement de sa représentation et qui est la vraie source de l'existence et de l'action du prolétariat dans les Conseils. Debord ne passe pas au niveau de la compréhension de l'implication réciproque entre le prolétariat et le capital définissant simultanément, dans l'exploitation, le prolétariat comme classe du capital *et* comme classe en contradiction avec le capital, contradiction portant son dépassement révolutionnaire. Dans le « spectacle », l'opposition de la représentation et de la réalité ne parvient, quand il s'agit de traiter de l'activité révolutionnaire du prolétariat, qu'à figer sous la forme des Conseils l'affirmation de la vraie nature révolutionnaire du prolétariat. Mais tout ce procès conflictuel manque encore ici de pragmatisme, de déterminations concrètes, le texte de Riesel introduit de la tactique (le terme n'est ici aucunement péjoratif) dans ce schéma.

« Le dépassement de la forme primitive des Conseils [et toujours cette majuscule, *nda*]ne pourra venir que des luttes devenant plus conscientes, et des luttes pour *plus de conscience*. L'image mécaniste d'ICO sur la parfaite réponse automatique du comité de grève aux "nécessités", qui fait voir que le Conseil viendra très bien tout seul à son heure, à condition surtout qu'on n'en parle pas, méprise complètement l'expérience des révolutions de notre siècle, qui montre que la "situation elle-même" est aussi prompte à faire disparaître les Conseils, ou à les faire capter et récupérer, qu'à les faire surgir » (Riesel, *op. cit.*). La question n'est pas de savoir si le dépassement du contenu immédiat des Conseils sera spontanément le fait de la « situation » ou d'une action pour plus de conscience (en ce qui concerne le rôle de la conscience dans la théorie situationniste, *cf. supra* quant à son aspect philosophique et *infra* quant à son aspect pratique); c'est la forme Conseil, en tant qu'elle est comme forme même un contenu, qui doit être dépassée. Le contenu de la révolution communiste, que l'IS s'obstinait à vouloir faire entrer dans les Conseils, ne pourra en aucun cas revêtir cette forme qui dorénavant est abandonnée à la contre-révolution. Jamais plus le prolétariat ne pourra donner à son activité révolutionnaire la forme et le contenu de son existence dans le mode de production capitaliste, comme existence à libérer. Bien malin ou bien fou qui se hasarderait à vouloir prédire les formes organisationnelles non pas du communisme (qui n'est pas une question d'organisation) mais de la révolution qui, elle, rencontre encore cette question. En demeurant dans cette perspective conseilliste, Riesel doit y faire entrer ce qui n'y entre absolument pas naturellement: le contenu de la révolution comme négation du prolétariat que l'IS avait cerné dans la crise du programmatisme, même sous des formes encore mystifiées. Cela, faire devenir les Conseils ce que, *pour l'IS*, ils sont en réalité, c'est le travail de la conscience. Non seulement parce que la conscience est un « moyen » mais aussi parce qu'elle est la substance même de l'activité révolutionnaire. « Les conseillistes parleront en tant que tels à l'intérieur du Conseil, et ne devront pas affirmer une dissolution exemplaire de leurs organisations pour se réunir à côté, et jouer au groupe de pression sur l'assemblée générale » (*ibid.*). Ce « moyen », l'organisation conseilliste, que l'IS met en œuvre pour surmonter l'obstacle que représentent les Conseils eux-mêmes, découle de toute la conception qu'elle avait de son propre rôle: une maïeutique.

« Nous avons dit les idées qui étaient forcément déjà dans ces têtes prolétariennes, et en les disant nous avons contribué à rendre actives de telles idées, ainsi qu'à rendre la critique en actes plus théoricienne, et décidée à faire du temps son temps » (Debord et Sanguinetti, *op. cit.*, p. 14). Quand l'IS développe une conception de la pratique de la théorie comme critique d'une attitude contemplative qui voudrait observer à peu près comme une éruption solaire l'apparition d'une révolution prolétarienne, elle est au cœur même de la nature théorique de la lutte de classe du prolétariat. La lutte de classe est nécessairement consciente et conquête-production de sa conscience; la production théorique y est nécessairement embarquée et en est un élément réel, tout autant que la « situation » dont elle fait partie. Dans cette conception, il ne s'agit plus de mesurer la production théorique à l'aune de son influence: « L'autonomie prolétarienne ne peut être influencée que par son temps, sa propre théorie, et son action propre » (*ibid.*, p. 100) ; en une formule, c'est toute l'idéologie de l'« influence » qui est mise par terre. Toute cette conception situationniste de la théorie est pour nous un acquis. Cependant, l'IS demeure, encore une fois, enfermée dans une problématique *programmatique et cela doublement*.

D'une part, dans sa façon de concevoir cette immersion de la théorie comme une maïeutique: la théorie *existe* et la lutte de classe vient à sa rencontre, tout comme Socrate va faire accoucher son interlocuteur d'une vérité qui lui préexiste. La lutte de classe n'est pas elle-même conçue comme *productrice*, la théorie existe déjà. « Contrairement aux vieux micro-partis qui ne cessent d'aller chercher les ouvriers, dans le but heureusement devenu illusoire d'en disposer, nous attendrons que les ouvriers soient amenés par leur propre lutte réelle à venir jusqu'à nous; et alors nous nous placerons à leur disposition » (*IS*, no 11, p. 64). Toute cette conception de la théorie, comme corps constitué et préexistant, est à l'œuvre chaque fois que l'IS envisage sa production théorique comme le fait de rendre conscientes les tendances inconscientes des luttes: le « mouvement des occupations » (*IS*, no 12, p. 19), l'émeute de Watts. « C'est le rôle d'une publication révolutionnaire, non seulement de donner raison aux insurgés de Los Angeles, mais de contribuer à *leur donner leurs raisons*, d'expliquer théoriquement la *vérité* [souligné par nous] dont l'action *pratique* (*ibid.*) exprime ici la *recherche* (*ibid.*) » (*IS*, no 10, p. 3). La pratique rechercherait une vérité que la théorie détiendrait et c'est pour cela que cette pratique viendra à sa rencontre. à l'inverse, c'est la théorie situationniste qui est elle-même le produit des conflits de ce monde, dont l'émeute de Watts; ces conflits ne recherchent pas leur vérité, ils en sont le vrai mouvement théorique producteur. La pratique ne recherche pas sa vérité dans une théorie préexistante ou même se faisant à partir d'elle. La pratique du prolétariat est toujours une pratique consciente, mais pratique consciente d'une classe qui n'est jamais confirmée dans la reproduction d'ensemble de la société; cette pratique consciente n'acquiert jamais la caractéristique d'un destin, elle n'est telle qu'en se rapportant à elle-même par la médiation du capital, elle ne se prend jamais elle-même comme objet dans une identité du Moi = Moi, ce retour médié sur soi, c'est ce que trivialement on appelle la production théorique.

Il est dans la nature du programmatisme de concevoir la conscience et la théorie comme un absolu automatisme, comme allant toujours de soi, comme toujours adéquates à la situation, ce qui en fait revient à les nier; ou alors, à l'inverse, comme devant être apportées à la classe de l'extérieur. Pour le programmatisme, la révolution et le communisme sont contenus de façon positive dans l'être même du prolétariat dans son rapport au développement objectif du capitalisme (ramené ici au développement des forces productives). à partir de là, soit on estime que ce contenu peut se révéler de lui-même, que la conscience naît spontanément dans le prolétariat, mais cette conscience n'est que les retrouvailles avec un discours déjà connu et dont finalement le prolétariat peut très bien se passer. Soit on considère que celui-ci ne peut dépasser de lui-même sa relation avec le capital (« le prolétariat ne peut, de lui-même, accéder qu'à une conscience trade-unioniste » comme le soutient Lénine dans Q*ue faire*), il faut donc alors apporter la conscience. Pour un léniniste, il faut introduire la conscience pour que la lutte mette en cause les bases mêmes du système et que le prolétariat prenne conscience de ce qu'il est; pour un « spontanéiste », tout cela se passera instinctivement, sans en avoir la conscience, puisque l'activité est réaction: une action spontanée est une action totalement déterminée. Le problème, c'est que c'est de la même conscience dont il s'agit, indispensable et venant de l'extérieur pour l'un, inutile et même dangereuse pour l'autre. Dans les deux cas, ce qui est appelé « conscience », c'est un discours fini, élaboré en dehors de la pratique et toujours posé préalablement à elle comme un devoir-être. La pratique ou l'activité de la classe n'ayant jamais plus que la fonction d'exemple ou de réalisation, c'est cette conscience qui octroie aux acteurs la compréhension de leur action. Fonctionnant sur la même vision de la lutte de classe comme suite d'événements ou comme une situation, manifestant des lois objectives, posées extérieurement à elle, léninistes et spontanéistes ont la même conception de la conscience comme révélation de ce qui dépasse l'activité, de sa face cachée.

Ce que ni le léninisme ni le spontanéisme ne parviennent à concevoir, faute d'une compréhension des « lois » de l'accumulation capitaliste comme contradictions entre des classes (ce qui n'est pas une question de « point de vue » comme l'ont soutenu les opéraistes, mais de transformation de l'objet), c'est la conscience comme l'autocompréhension de ce que l'on fait et de ce que l'on est, non comme immédiateté mais comme production dans la contradiction avec le capital. En ce que le capital se pose toujours comme la médiation de cette compréhension, la conscience n'est pas un instinct, elle est médiée, elle est une réflexion, qui se produit de façon conflictuelle contre le capital, extériorité, et comme conflit à

l'intérieur de l'activité de la classe, intégration dans la classe de cette extériorité du rapport à soi. La conscience résulte de la contradiction entre le cours de l'autoprésupposition du capital comme destin, et comme crise de cette autoprésupposition, contradiction qui se noue à l'intérieur même de la classe en lutte. C'est pourquoi les luttes sont si bavardes, et passent tant de temps à s'expliquer elles-mêmes, à se définir, à parler, à pondre des textes, des tracts... Elles sont le mouvement réel de la production théorique.

L'IS, quant à elle, tente une curieuse synthèse du léninisme et du spontanéisme; au léninisme elle prend la nécessité de la théorie comme un ensemble de vérités constitué, pas forcément en dehors de la lutte de classe mais lui préexistant; au spontanéisme, elle prend l'idée que les luttes se dirigent d'elles-mêmes, nécessairement vers leur théorie, c'est-à-dire la théorie déjà constituée qu'elles « recherchent ». Dans la synthèse situationniste, on a simultanément l'automaticité de la pratique et de la conscience, mais automaticité en ce qu'elles se dirigent vers une théorie constituée préalablement et extérieurement. C'est l'instinct du chien le menant sur la truffe, mais... ce n'est *jamais le chien qui la mange*.

D'*autre part*, l'IS demeure également prisonnière du programmatisme, dans sa conception de la conscience et de la théorie, en concevant la production théorique comme *organisation*. L'organisation conseilliste est le porteur volontaire, actif, de ce travail maïeutique de la théorie, consistant à amener les Conseils à leur « vraie réalité »: « ne pas être l'autogestion du monde existant, mais sa transformation ininterrompue » (IS, no 11, p. 54). Cette organisation, telle que Riesel nous la décrit, doit être le levier pratique défendant les Conseils contre les bureaucrates, mais aussi contre leurs propres dérives (c'est-à-dire, nous le savons, leur propre nature) et permettant leur accession à la négation du prolétariat et du travail. De par sa volonté de « coincer » sa conception du communisme dans l'idéologie des Conseils, l'IS est contrainte de « coincer » la production théorique dans une organisation. Mais concevoir la théorie comme organisation ne tient pas seulement à son idéologie des Conseils. Concevoir la production théorique, que par ailleurs elle définit comme le négatif à l'œuvre dans le mouvement même du monde dans son effondrement, comme organisation, c'est concevoir dans ce monde une base positive à son dépassement. Bien sûr, la lutte de classe est le procès de production de ce dépassement, mais celui-ci n'est pas une transcroissance à partir des luttes de classes, mais une rupture, un dépassement produit (voir plus loin). à partir du moment où l'on a conçu le communisme, au-delà du programmatisme, comme négation de toutes les classes dans la révolution elle-même, c'est-à-dire comme la production par le prolétariat de sa propre appartenance de classe comme une contrainte extérieure, on ne peut plus reconnaître de fondement, de base sociale à aucune organisation révolutionnaire: le parti de l'humanité n'existe pas. Si la révolution est un produit de ce cycle de luttes, c'est bien parce qu'elles produisent une rupture et un dépassement par rapport à leur « cours quotidien », mais, comme nous l'avons vu, les caractéristiques de ce cycle de luttes font que rien dans celui-ci ne peut être engrangé, ne peut être le contenu sur lequel on puisse fonder une organisation trouvant sa raison d'être et sa confirmation dans des caractéristiques, des éléments à formaliser, des individus à regrouper; même si cela n'exclut pas, dans le cadre d'une lutte, des regroupements sur des objectifs particuliers, sur des positions communes, regroupements qui ne peuvent être qu'éphémères et non être une organisation. Rien dans cette société n'est en soi révolutionnaire pour la même raison qu'elle est grosse d'une révolution : il n'y a plus d'identité ouvrière confirmée dans la reproduction du capital, le prolétariat est dans une situation révolutionnaire parce qu'il produit tout ce qu'il est dans le capital, parce que toute son existence comme classe se résume à son implication contradictoire avec lui. Affrontant le capital, il se remet alors lui-même en cause, nous n'avons plus rien à organiser, et c'est tant mieux. La production théorique, ce retour sur soi des luttes de classes, est un moment nécessaire de celles-ci, mais elle ne peut trouver en elles le contenu d'une organisation, elle n'est qu'elle-même se faisant, elle n'est que la liaison entre la situation actuelle et la révolution en ce que cette liaison ne peut être actuellement qu'une *abstraction* théorique.

Cette base, l'IS a cru la trouver dans le « nouveau prolétariat »:« Nous estimons que le rôle des théoriciens, rôle indispensable mais non dominant, est d'apporter les éléments de connaissance et les instruments conceptuels qui traduisent en clair – ou en plus clair et cohérent – la crise, et les désirs latents, tels qu'ils sont vécus par les gens: disons le nouveau prolétariat de cette "nouvelle pauvreté" qu'il faut

nommer et décrire » (*IS*, no 8, p. 13). Cette nouvelle pauvreté, c'est la pauvreté dans l'abondance, l'« abondance de la dépossession », c'est-à-dire l'absence de choix et de décision sur l'espace et le temps qui nous sont alloués, c'est la pauvreté qualitative face au développement des moyens matériels de construction de sa vie. Cette consommation, par définition passive, de l'espace-temps englobe la production où prend racine l'« aliénation de la consommation ». Le « nouveau prolétariat »est composé quant à lui par une partie de l'*intelligentsia* qui élabore la nouvelle contestation et la critique réelle de notre époque et « ébauche des actes en conséquence » en sabotant le spectacle. Elle rejoint le *nouveau lumpen* (du capitalisme de la consommation) qui exprime avant tout le refus des biens que le travail présent peut acquérir. Avec les émeute de Watts, ce nouveau lumpen apparaît clairement et massivement dans l'histoire de l'époque, et dans la théorie situationniste, et acquiert ses lettres de noblesse. Dans les émeutes de Watts, ce qui est apparu c'est que: « Pour la première fois, ce n'est pas la misère, c'est au contraire l'abondance matérielle qu'il s'agit de dominer selon de nouvelles lois. Dominer l'abondance n'est donc pas seulement en modifier la distribution, c'est en *redéfinir toutes les orientations* superficielles et profondes. C'est le premier pas d'une lutte immense, d'une portée infinie. [...] Dans la société de l'abondance s'exprime le dégoût de cette abondance *et de son prix*» (*IS*, no 10, p. 7). Le « nouveau lumpen » qui constitue la fraction la plus extrême de ce « nouveau prolétariat » exprime dans sa lutte la nécessité de dominer l'abondance matérielle. La critique de la marchandise devient la critique de n'être en rien le maître de sa vie, elle est une critique de la séparation et de la passivité et pas seulement, et pas essentiellement, une critique de l'*exclusion* de cette abondance.

Cette analyse des émeutes des « ghettos » peut être élargie à tous les pillages qui ont suivi là-bas et ailleurs. N'y voir qu'une révolte de « sous-consommateurs », c'est passer à côté du fait que le « sous-consommateur » dans sa révolte critique *le consommateur*. La hiérarchie dans la consommation est inhérente à la consommation. Dans la révolte contre la « sous-consommation », c'est non seulement la hiérarchie dans la consommation qui est critiquée, mais la consommation elle-même comme *dépossession* et pas seulement sa médiocrité relative pour les pilleurs. Avec la même lucidité que les ouvriers silésiens qui ne se sont pas attaqués seulement au patron industriel, l'ennemi visible, mais également au banquier, l'ennemi caché (cf.Marx, *le Roi de Prusse et la réforme sociale*), les émeutiers de Toulouse ou de Bristol ne s'attaquèrent pas seulement aux supermarchés, mais à tout ce qui représentait leur statut de « sous-consommateurs ». Il ne s'agissait pas seulement de transformer celui-ci en statut de « consommateurs », mais de s'attaquer à ce qui fait de la sous-consommation un statut *dans* la consommation. Un émeutier de Toulouse dira en 1998: « On ne vole pas une voiture pour la revendre, mais pour la brûler après s'être amusé avec les flics » (ce qui n'empêche pas que les pillages puissent alimenter toutes sortes de marchés, *nobody is perfect*...).

L'IS nous autorisant et même nous enjoignant de lire les anciens numéros à partir des suivants, nous dirons que l'analyse des émeutes de Watts (*IS*, no 10) nous permet de comprendre cette « alliance » dans le « nouveau prolétariat » entre l'« intelligentsia radicale » et le « nouveau lumpen » (*IS*, no 8). Le fond de la révolution, pour l'IS, est fourni par l'immense accumulation des moyens matériels et l'insignifiance, la misère de leur utilisation comme contrôle et asservisement de la vie quotidienne, ce que nous avons appelé le renversement objectiviste de l'objectivisme ou la course au contrôle des moyens matériels de construction ou d'asservissement du vécu. La tâche de l'« intelligentsia révolutionnaire » est de saboter le spectacle, sabotage qu'elle a la possibilité de réaliser grâce à sa place et son rôle dans celui-ci, elle est également de définir l'emploi de ces « pouvoirs matériels qui se multiplient », elle « ébauche des actes en conséquence », elle a une capacité d'expérimentation de nouvelles constructions du vécu, elle a enfin la faculté de produire la théorie de cette contradiction. En résumé, sa tâche à accomplir, l'intelligentsia la tient de sa place « dans la production même de la culture » (*IS*, no 8, p. 9), la culture étant la définition par une société de l'utilisation de ses moyens. L'intelligentsia est à même de réaliser la « culture » en « la dépassant en tant que sphère séparée [...] comme domaine d'une production spécialisée qui n'affecte pas directement la construction de la vie... » (*ibid.*, p. 21).

Mais tout ce qu'elle peut faire n'est rien et n'acquiert de signification et de réalité qu'avec « les

actes spontanés de la contestation vécue par les gens sans perspective » (*ibid.* p9), dont les émeutes de Watts peuvent fournir le modèle. Les deux se rejoignant sur la base de ce qui est pour l'IS la contradiction révolutionnaire même de notre société: cette abondance matérielle qu'il s'agit de maîtriser. Grâce à cette conception du renversement de l'objectivisme, l'IS peut alors se trouver, en tant qu'*organisation* de théoriciens, une véritable base organisationnelle. « La tâche que va accomplir maintenant l'intelligentsia révolutionnaire est immense. [...] Le nouveau monde qu'il faut comprendre est à la fois celui des pouvoirs matériels qui se multiplient sans emploi, et celui des actes spontanés de la contestation vécue par les gens sans perspective. Au contraire de l'ancien utopisme, où des théories entachées d'arbitraire avançaient au-delà de toute pratique possible (non sans fruit cependant), il y a maintenant dans l'ensemble de la problématique de la modernité une foule de pratiques nouvelles qui cherchent leur théorie » (*ibid.* p9).

Mais il n'est pas suffisant de se définir une base d'organisation dans le négatif à l'œuvre dans cette société, encore faut-il « positiver ce négatif », ici, toujours dans les mêmes *Notes éditoriales* du numéro 8, c'est la dialectique du maître et de l'esclave qui est une nouvelle fois appelée à la rescousse avec une coloration nietzschéenne. Les maîtres: « Ils sont seulement consommateurs de pouvoir, mais du pouvoir même de l'organisation débile de la survie. [...] Le possesseur de la nature, le dirigeant, est dissous dans la mesquinerie de l'usage de son pouvoir. [...] Où sont alors les maîtres? à l'autre bout de ce système absurde. Au pôle du refus. Les maîtres viennent du négatif, ils sont porteurs du principe antihiérarchique » (*ibid.*,p. 13). En théorie, le recours à la dialectique du maître et de l'esclave est toujours une référence programmatique en ce qu'elle transforme le pôle négatif de la contradiction en pôle positif dans cette contradiction pour produire son dépassement. Cette transformation préalable est ce qui fait qu'il y a dépassement, ce n'est pas le dépassement de la contradiction qui crée un nouveau positif, mais le négatif devenant positif à l'intérieur de l'ancienne contradiction qui produit son dépassement. Dans le célèbre passage des *Fondements de la critique de l'économie politique* sur le capital comme « contradiction en procès » (Anthropos, t. 2, p. 222, *cf. supra*), Marx ajoute un étage, une inversion supplémentaire à cette dialectique, c'est là que se situe toute la force de son raisonnement, qui jusque-là reprend manifestement la démarche de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Le capital (le maître), par le développement du capital fixe en machinerie automatique, nie la « positivité » de l'esclave découlant de son rapport de « formation » avec la matière (l'objectivité) et lui-même, c'est la contre-attaque du maître. Le dépassement pourra alors être le vrai dépassement de la contradiction et de ses termes et non la réalisation de l'un d'entre eux.

Cependant, si la théorie situationniste est en phase avec son époque, ce n'est pas de la manière dont l'IS se l'imagine, comme en témoigne la conception de sa propre théorie, comme corps constitué préexistant, que la pratique recherche, et comme organisation manifestant positivement la relation entre la situation actuelle et la révolution. Cette inadéquation entre une théorie qui est celle de la caducité du programmatisme et son « accrochage » à la lutte de classe qui demeure dans une conception programmatique de la théorie (corpus constitué, organisation, intervention) culmine bien sûr, comme on l'a vu, avec la contradiction interne de l'idéologie situationniste des Conseils, idéologie qui disparaît des derniers écrits de Debord ou devient chez Vaneigem un vulgaire démocratisme autogestionnaire mâtiné de vitalisme. Elle apparaît également, premièrement dans la façon dont l'IS se leurre elle-même sur les luttes de son époque, voulant y voir l'amorce d'une transcroissance vers ce qu'elle conçoit comme devant être la révolution; deuxièmement, dans son échec à accomplir le programme que lui fixe Debord dans son texte *la Question de l'organisation pour l'IS* (avril 1968); troisièmement, dans le « phénomène pro-situ ».

L'IS a, d'une part, une conception de la révolution comme négation du prolétariat, ce qui exclut, comme nous le verrons plus loin, toute relation entre le cours actuel de la lutte de classe et la révolution comme pouvant être une transcroissance mais, d'autre part, elle a investi les Conseils ouvriers de la tâche d'accomplir cette négation. C'est, on l'a vu, une contradiction dans les termes. Ayant investi ce qui ne peut être, en soi, qu'une forme d'affirmation du prolétariat de la tâche de le nier, l'IS peut ensuite trouver dans le cours quotidien de la lutte de classe les formes préparatoires de cette négation en tant que formes préparatoires des Conseils. L'IS est alors amenée non seulement à surestimer certaines des luttes qu'elle étudie comme les grèves en Espagne dans le numéro 10, la « lutte pour l'autogestion » en Algérie (*ibid.*)

ou la participation ouvrière au printemps de Prague, où l'intervention soviétique aurait eu pour but de combattre la menace d'une révolution prolétarienne (IS, no 12, p. 91), mais surtout à confondre les cycles de luttes. L'IS « accroche » sa théorie, qui est en phase avec l'époque de la caducité du programmatisme, à des luttes qui ne se comprennent que dans le cadre général d'un cycle encore programmatique, en outre l'IS n'articule pas son analyse au niveau des limites de ces luttes (ce qui serait adéquat à sa théorie), mais au niveau de leurs caractéristiques les plus immédiates. Comprenant la révolution comme transcroissance à partir des luttes immédiates, c'est son propre rôle, malgré le contenu de sa théorie, qu'elle peut concevoir selon le modèle « classique » de l'organisation: prise dans son époque, l'IS en arrive à concevoir la négation du prolétariat comme la radicalisation de luttes se posant encore essentiellement dans le cadre de son affirmation. Sur une telle base, elle a sa partition à jouer et c'est ce que Debord lui enjoint de faire.

Voyant « les nouvelles tendances révolutionnaires paraître dans la rue », et les comprenant sur le modèle des anciennes, Debord fixe pour tâche à l'IS d'unifier et de radicaliser les luttes éparses: « C'est la tâche de l'IS en tant qu'organisation » (Debord, « La question de l'organisation pour l'IS », *IS*, no 12, p. 112). On connaît l'échec de ce projet dont la raison ne réside ni dans la fatuité et l'attitude contemplative attribuées à certains situationnistes, ni dans le phénomène pro-situ. Cet échec réside dans la confusion que l'IS entretenait, dans sa propre compréhension de la réalité, entre la montée en puissance de la classe, mouvement même de la révolution comme affirmation de celle-ci, mouvement qui est « capitalisable », formalisable face au capital, organisable en un mot, et ces « nouvelles tendances » qui, ne pouvant que porter la négation du prolétariat, ne peuvent jamais acquérir une forme stable, qui, pour être le contenu d'une organisation, doivent nécessairement, d'une façon ou d'une autre, se voir confirmer à l'intérieur de la reproduction du mode de production capitaliste. On peut regrouper, unifier, radicaliser des travailleurs révolutionnaires quand c'est immédiatement le fait d'être un travailleur productif, c'est-à-dire sa propre existence dans le mode de production capitaliste, qui est immédiatement posé comme nature révolutionnaire; en revanche, on ne peut pas regrouper après l'émeute une organisation d'émeutiers, ni des grévistes sauvages refusant le travail en tant que « grévistes sauvages refusant le travail ». Il ne peut exister d'*Organisation des saboteurs de Lordstown*. Quand les pilleurs des ghettos américains forment des organisations, c'est pour faire de la *politique* ou organiser un « welfare » de base; quand les saboteurs de Lordstown s'organisent en dehors de leur pratique même, c'est pour faire du *syndicalisme*.

Enfin, le « phénomène pro-situ » n'est que sa propre réalité et celle de ses impasses renvoyées à l'IS, sous une forme grotesque: « Le pro-situ, qui s'en tient à la répétition de quelques généralités, en calculant que ses erreurs y seront moins précises et ses autocritiques immédiates plus aisées, traite avec prédilection du problème de l'organisation, parce qu'il cherche la pierre philosophale qui pourrait opérer la transmutation de sa solitude méritée en "organisation révolutionnaire" utilisable pour lui » (Debord et Sanguinetti, *op. cit.*, p. 45). Quand le « pro-situ » cherche dans l'organisation la pierre philosophale de la révolution, il ne fait qu'achever les contradictions de l'IS. Quant à Debord et Sanguinetti, pour eux, il s'agit par une activité critico-pratique précise de casser l'IS (*ibid.*, p. 76), au moment où « les situationnistes sont partout et que leur tâche est partout ». « Casser l'IS », ce n'est pas à ce moment-là provoquer une nouvelle rupture, c'est annoncer la dissolution de l'IS. En abandonnant le terrain de l'organisation, au moment où elle devient la tarte à la crème de tous les « pro-situs », ils laissent ces derniers répéter et achever, « sous forme de farce », le « situationnisme ». Le thème de l'organisation et l'IS elle-même comme organisation avaient fini par concentrer les impasses du « situationnisme ».

Holl, Frey et Garnault, dans leur brochure (*l'Unique et sa Propriété*, publié à Strasbourg) rédigée après leur exclusion de l'IS (janvier 1967), avaient bien vu le caractère central de la question de l'organisation dans la théorie situationniste. Ils pointent assez lucidement toutes les limites de la théorie situationniste *en tant qu'organisation* mais non parce qu'elle *doit être organisation*. Cherchant les raisons de ces limites dans la forme et le fonctionnement de cette organisation, les véritables raisons tenant au fait même qu'il y ait organisation ne peuvent que leur échapper. « Confrontée avec la notion d'avant-garde, et sans même la critiquer, l'IS l'a adoptée par la *force des choses*, avec une joyeuse naïveté. [...] Depuis l'échec du premier assaut lancé contre le vieux monde par l'ancien mouvement ouvrier, la praxis révolutionnaire a

déserté le monde. L'Internationale situationniste a prétendu faire front à cette situation, mais elle lui a finalement tourné le dos en se définissant comme un groupe de théoriciens s'attachant à l'élaboration d'une nouvelle théorie révolutionnaire et aux problèmes que pose sa communication dans le monde. Cette attitude relève d'une conception mécanique de la théorie qui s'élaborerait dans un "petit groupe expérimental quasi alchimique, où s'amorce la réalisation de l'homme total" (*IS*, no 8, p. 47), pour être ensuite *distribuée* à ces bons sauvages que sont pour l'IS les différents éléments de contestation et de critiques épars dans le monde. Lorsque l'IS prétend discuter au niveau théorique avec diverses organisations révolutionaires (Zengakuren, AccionCommunista) et leur consent son appui critique, c'est pour sombrer dans la farce bureaucratique et pour juger ces mouvements et leur programme du point de vue supérieur et abstrait d'un radicalisme désincarné. Cette pespective est à la fois sous-léniniste et sous-hégélienne; sous-léniniste par sa conception éducative du dialogue, sous-hégélienne par son abstraction, son hypostase et sa superfétation du rôle de la théorie. [...] Dans ses tentatives pour échapper à la séparation abstraite entre une théorie pure qui découvre les vérités et une pratique pure qui les applique, l'IS a résolu illusoirement cette opposition dans la pratique du groupe d'avant-garde » (Edith et Théo Frey, Garnault, Holl, *op. cit.*).

Après avoir lucidement posé la question de l'organisation situationniste (nous laissons de côté les attaques personnelles contre Debord sur le fonctionnement interne de l'IS: « fausses » elles n'altèrent pas la critique générale, « vraies » elles n'en sont qu'une manifestation annexe sans intérêt), les auteurs de ce texte veulent résoudre les contradictions dans laquelle la théorie de l'IS comme organisation s'est enfermée, non pas en voyant dans l'organisation le symptôme des impasses théoriques de l'IS, mais en voulant promouvoir une organisation qui soit en elle-même la synthèse de la théorie et de toute l'activité « contestataire » de son époque. Le fait qu'il ne puisse plus y avoir d'organisation révolutionnaire de par le contenu même de la révolution, qu'une organisation ne puisse plus être la formalisation de la « montée en puissance » du prolétariat comme classe révolutionnaire, *parce que cette « montée en puissance » est la négation de sa propre situation dans le mode de production capitaliste*, ce fait-là les auteurs cherchent à le résoudre en appelant « organisation » l'ensemble de cette contestation. Non seulement les « Strasbourgeois » ne sont pas sortis de la problématique qu'ils avaient commencé à critiquer, mais encore ils lui donnent une solution proprement et doublement mystique: l'organisation est la synthèse de la théorie et de la pratique; elle est identique au prolétariat en lutte. « La synthèse finale du sujet et de l'objet, le dépassement de la scission entre la théorie et la pratique, résultant de la division du travail et donc des exigences de la marchandise et de l'économie, n'ont assurément pas la moindre chance d'obtenir un quelconque semblant de réalisation dans le cadre d'un groupe restreint, même et surtout si celui-ci prétend être la préfiguration de l'ordre à venir. [...] S'il est vrai qu'une époque historique ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre, la reprise plus ou moins visible dans le monde du mouvement révolutionnaire présente de nouvelles tâches que l'IS s'est avérée incapable d'assumer; essentiellement la constitution d'une organisation révolutionnaire capable d'agir dans le monde sur une vaste échelle. Ce problème pratique est le problème central de l'époque: comment vont se fédérer les divers porteurs de la contestation dans le monde, comment vont-ils établir entre eux un réseau de communication qui échappe aux exigences de la marchandise pour finalement détruire le monde marchand et dépasser enfin l'économie politique » (*ibid.*). On sent bien, à la nature même de la critique effectuée par les exclus, que la question de l'organisation est devenue dans l'IS la question centrale, non pas par formalisme ou bureaucratisme, mais parce qu'en elle se joue la nature même de l'IS: d'une part, la mise en évidence dans les luttes de la fin des années soixante de la crise du programmatisme et de l'émergence d'éléments encore isolés appelés à constituer un nouveau cycle de luttes, et, d'autre part, la compréhension de ce processus dans les termes de l'ancien cycle et du programmatisme en général. L'organisation est non seulement en elle-même une détermination de la lutte de classe programmatique (la formalisation de la montée en puissance de la classe), mais encore, dans le cas de l'IS, elle est spécifiquement le « lieu » où est tentée la résolution de la contradiction, d'abord en tant que médiation entre cette nouvelle théorie et les luttes encore en elles-mêmes programmatiques, ensuite parce qu'en tant que telle elle est une façon programmatique de comprendre et d'aborder ce qui émerge.

Il est remarquable que la réponse à la brochure des « Strasbourgeois » publiée dans le numéro 11 de *l'IS* ne fasse qu'effleurer ce qui était pourtant l'essentiel du sujet. Cette réponse se cantonne au côté formel de l'exclusion et à la répétition de ses raisons personnelles, le contenu théorique de *l'Unique et sa Propriété* n'est abordé que dans un seul paragraphe et encore très rapidement pour en revenir immédiatement aux questions de « calomnies », etc. Décalant complétement la question soulevée dans cette brochure, volontairement ou non, l'IS écrit: « Ils reprochent à l'IS de n'être que cela ["un groupe international de théoriciens", *nda*]; de ne pas *se déclarer* comme eux "organisation révolutionnaire capable d'agir dans le monde sur une vaste échelle" » (IS, no 11, p. 69). L'IS, en plaçant au présent ce qui était énoncé comme une perspective, refuse de voir le problème soulevé, elle accepte même *explicitement* la perspective des « Garnaultins » en la situant au terme d'« un processus pratique qui créera ce genre d'organisation des travailleurs dans la société moderne » (*ibid.*). N'ayant rien critiqué dans cette perspective, la réponse de l'IS se contente de faire semblant d'avoir lu que Frey, Garnault et Holl se déclaraient à l'instant « organisation révolutionnaire sur une vaste échelle ». Symptomatiquement, la collection des douze numéros de l'ISs'achève avec les deux courts textes de Debord sur *la Question de l'organisation* (avril 1968 et août 1969).

Toute cette problématique de la théorie et de l'organisation se noue totalement, comme on l'a vu avec l'idéologie conseilliste de l'IS, dans la relation entre les Conseils et l'organisation conseilliste et s'achève avec les « pro-situs ». Il s'agissait de concevoir une négativité comme un mouvement positif à l'œuvre et de résoudre cette contradiction par l'existence d'une organisation révolutionnaire, donc de concevoir cette négativité comme *organisable de façon continue dans le cadre de cette société*. Quand l'IS pose le communisme comme négation du prolétariat, elle reconnaît par là même que l'on ne peut trouver dans cette société de base confirmant et stabilisant une organisation révolutionnaire: le négatif n'est pas un mode de vie, ni une situation sociale. Mais l'IS a positivé ce négatif par la reprise de la dialectique hégelienne, et également, comme nous le verrons, en lui donnant comme contenu le dépassement de l'art; elle peut alors se concevoir elle-même comme organisation, et c'est *elle-même* qu'elle définit positivement comme le négatif à l'œuvre: une contradiction dans les termes dont la seule façon de « sortir » est de se concevoir soi-même comme une *alternative révolutionaire expérimentale* à l'ancien monde.

b) une organisation de l'alternativisme expérimental

Dans l'IS, la conception et la pratique alternativistes, telles que nous les avons définies pour l'époque actuelle, ne sont pas une « dérive » ou une tentation constante à laquelle elle résisterait plus ou moins bien, mais quelque chose de *consubstantiel* à sa théorie et à sa pratique. Toute la différence réside dans les trente ans qui séparent l'IS de notre époque: ce qui était le point extrême, où théoriquement le programmatisme pouvait parvenir comme théorie révolutionnaire, est devenu, lorsque sa crise est consommée et réellement dépassée dans les nouvelles formes du rapport d'exploitation, une simple articulation et la dynamique possible de la contre-révolution. Pour l'IS, cette problématique alternativiste est tout d'abord, comme nous venons de le voir la « solution » (nous mettons des guillemets parce que l'IS a le don de saboter continuellement les solutions de ses problèmes) des impasses théoriques se formalisant dans la question et l'existence de l'organisation situationniste elle-même. Mais c'est *toute* la théorie de l'IS qui la justifie.

« S'emparer de tous les moyens techniques susceptibles d'assurer la domination des possibles » (IS, no 7, p. 27). Tout d'abord, il n'y a d'alternative possible que parce que tous les moyens sont là (de la même façon que l'alternative actuelle considère la caducité du capital ou l'« inessentialisation du travail » comme des faits acquis), c'est de leur emploi que dépend la révolution; celle-ci, nous l'avons vu, est alors une course de vitesse engagée avec le pouvoir. L'alternative pourra donc être *expérimentale*,

l'expérimentation ne dépend à son tour que d'un autre thème fondateur de l'IS: la conscience. Ensuite, l'alternative expérimentale découle, comme pratique, de la définition même de la société capitaliste comme « société spectaculaire ». Le spectacle, tel que le définissent Frey, Garnault ou Vaneigem, est ce voile, cette mystification du vécu qui *a contrario* définit ce dernier comme l'« authentique toujours là », base et contenu d'une alternative expérimentale. Dans *la Société du spectacle*, où la définition de celui-ci est beaucoup plus complexe, le thème de l'alternative expérimentale est absent. Enfin, la définition du « nouveau prolétariat » nous fournit l'acteur de cette expérimentation : l'« intelligentsia radicale ».

Le principe qui sous-tend l'alternative expérimentale est donc celui que nous avons trouvé à la base de la « politique » de l'IS: « C'est l'ensemble de la société présente qui ne peut éviter le problème de la récupération de ses infinies capacités aliénées, incontrôlées » (*IS*, no 5, p. 7). L'IS définit les formes pratiques de cette expérimentation, d'une part à un niveau personnel, d'autre part au niveau d'une action collective. Au niveau personnel, dans la théorie des « moments », comme le moment de l'amour: le maximum du moment construit est la *série de situations* rattachée à un même thème, cet amour de telle personne (*IS*, no 4). Au niveau d'une action collective, c'est l'« urbanisme unitaire » qui longtemps demeure dans l'IS le modèle de l'activité alternative expérimentale. « Les bases aménagées pour une vie expérimentale dont parle le programme d'urbanisme unitaire de l'IS, ce sont en même temps les locaux, les permanences de l'organisation révolutionnaire d'un type nouveau que nous croyons inscrite à l'ordre du jour de la période historique dans laquelle nous entrons. Ces bases quand elles existeront, ne peuvent être rien de moins subversif. Et l'organisation révolutionnaire future ne pourra s'appuyer sur des instruments moins complets » (*IS*, no 6, p. 11). Il s'agira, comme il est dit plus loin dans le même numéro, de la « réunion de créateurs de leur propre vie sur des terrains équipés à leur fins ». Nous laisserons de côté l'expérience des appartements à cloisons modulables et avec choix de l'ameublement qu'Uwe Lausen, en avant-garde scandinave des publicitaires d'Ikea, nous présente de façon grandiloquente: « Ceux qui font des expériences dans la vie quotidienne constituent aussi l'avant-garde révolutionnaire (nous sommes cette avant-garde) » (IS, no 8, p. 57). Lausen nous donne alors l'exemple d'un ami à lui qui met à la disposition de ses hôtes l'appartement en question.

Nous ne reprendrons pas ici la critique générale de l'alternativisme déjà effectuée; ce qu'il importe de montrer ici, c'est que celui-ci s'inscrit dans la théorie situationniste de façon absolument naturelle, et qu'il en est un des fondements essentiels. Vaneigem parvient dans les *Banalités de base* à une formulation synthétique de l'alternativisme dans le cadre de la théorie situationniste: l'organisation devient l'alternative expérimentale en elle-même, et non plus seulement dans son activité. « Nous allons en effet constituer un petit groupe expérimental, quasi alchimique, où s'amorce la réalisation de l'homme total. » Le texte d'Alexander Trocchi (*Technique du coup du monde*), qui suit dans le numéro 8 les *Banalités de base*, est annoncé par Vaneigem comme une sorte de développement pratique du sien. Quand on lit ici ou là que l'IS a sorti la théorie de la révolution de la spécificité économique et politique pour la situer au niveau de la totalité, et nous l'avons écrit nous-mêmes précédemment, il faut prendre garde à situer cette totalité. C'est la totalité des rapports sociaux de la société capitaliste *comprise comme vie quotidienne*. La révolution devient alors un phénomène culturel, une question d'utilisation des moyens de par la définition même de son objet: la vie quotidienne. Si Trocchi le dit explicitement dans son texte et en tire des conclusions pratiques immédiates, toute la théorie de l'IS nous le dit continuellement sous diverses formes.

« Nous les gens créatifs dans tous les domaines, devons nous défaire de cette attitude paralysante, et prendre le contrôle de l'évolution humaine en assumant le contrôle de nous-mêmes. [...] Cette prise de contrôle du possible présent par une avant-garde n'est évidemment qu'un combat préalable à un développement plus universel... » (Trocchi, IS, no 8, p. 48). Par où commencer: « à un moment choisi, dans une maison de campagne vide (un moulin, une abbaye, une église, un château) pas trop loin de la ville de Londres, nous fomenterons une sorte de jam session culturelle: à partir de là se développera le prototype de notre université spontanée » (*ibid.*), qui se propose de reprendre le flambeau d'Eton gagnée par l'inertie! L'idée s'autorise d'un grand exemple: « Les colonies juives en Israël changèrent un désert en

jardin, à l'étonnement général du monde [entre autre des bédouins qui habitaient ce "désert", *nda*]. Dans un jardin déjà florissant, entièrement soutenu par l'automation, quels résultats ne pourrait apporter une fraction d'une semblable détermination appliquée à la culture des hommes » (*ibid.*). N'ayant pas l'Agence juive derrière lui, Trocchi a même prévu le financement de sa base de rayonnement culturel: « L'art, les produits de tous les moyens d'expression de la société, leurs applications dans la production industrielle et le commerce, tout cela est fantastiquement rentable. Mais, comme dans le monde de la science, ce ne sont pas les créateurs eux-mêmes qui retirent la plus grande partie du bénéfice. Une agence fondée par les créateurs eux-mêmes, et où travailleraient des professionnels hautement salariés, serait une position inexpugnable. » Cet entrepreneur créatif va même jusqu'à empiéter sur le domaine de ses petits copains commerciaux et financiers en nous donnant les statuts de la « compagnie à responsabilité limitée » (sic) qu'il s'agit de fonder. L'avenir assuré, « chaque campus de l'université spontanée sera le noyau d'une ville expérimentale... ». Enfin l'envolée finale: « Le monde est terriblement proche du bord de l'abîme, et les savants, les artistes, les hommes créateurs, les professeurs de bonne volonté sont partout dans l'incertitude [nous leur conseillons de faire un pas en avant, *nda*]. Ils attendent [dommage ! *nda*]. En nous rappelant que c'est cette couche de la société qui produit, quoiqu'elle ne les contrôle pas, les réseaux de l'expression, nous n'aurons aucune difficulté à reconnaître l'université spontanée comme un détonateur possible de l'insurrection invisible » (*ibid.*).

Loin d'être exclu, dès les premières pages du numéro suivant, dans l'éditorial, Trocchi reçoit expressément quitus (un peu embarrassé cependant) pour son texte, et l'IS s'empresse de fournir les bases théoriques générales de sa lecture: « L'IS s'est nettement placée dans une alternative à la culture dominante et particulièrement à ses formes dites d'avant-garde. [...] La route du contrôle policier parfait de toutes les activités humaines est une: c'est la même route des découvertes modernes. Nous sommes forcément sur la même route que nos ennemis – le plus souvent, les précédant – mais nous devons y être en ennemis. Le meilleur gagnera » (IS, no 9, p. 4). L'IS s'est donc pensée et voulue, jusqu'à la caricature de la chose, en tant qu'organisation, comme l'alternative expérimentale au « vieux monde », parce que finalement elle ne concevait son renversement que comme la meilleure utilisation possible de ce qui existe. Mais aussi parce qu'à partir de sa problématique générale, l'organisation devait être, en elle-même, la synthèse de la révolution comme négation du prolétariat et de toutes les conditions existantes, *et* de ce mouvement comme une positivité à l'œuvre dans cette société et sur sa base matérielle.

Tout au long de cette analyse et de cette critique de l'IS, nous l'avons considérée, dans son contenu, comme étant la problématique pratique et théorique du programmatisme poussée jusqu'à son point de rupture. La théorie de l'alternative expérimentale est un point extrême de cette dynamique pour laquelle la dissolution des conditions existantes apparaît comme un développement positif à l'intérieur de l'ancienne société, théorie qui reprend, de façon spécifique, celle de la montée en puissance de la classe comme procès de la révolution en contredisant même la différence que Debord établit dans *la Société du spectacle* entre la révolution bourgeoise et la révolution prolétarienne.

Si nous nous sommes attachés à montrer comment dans la théorie situationniste la théorie était définie comme organisation et finalement l'organisation comme alternative expérimentale, c'était dans le but de montrer que l'IS ne pouvait tout simplement pas passer directement des formes classiques de l'affirmation du prolétariat (les Conseils) au contenu qui était pour elle celui du communisme : l'abolition du travail et des classes. Nous avons, avec, d'une part, l'organisation et sa base, le nouveau prolétariat, et, d'autre part, avec l'expérimentation, les « moyens » (des guillemets à « moyens », parce que ces « moyens » sont en fait le *contenu* lui-même du communisme, en mouvement dans la société capitaliste – spectaculaire –) mis en œuvre par l'IS pour surmonter l'obstacle que constituent les Conseils eux-mêmes à sa théorie du communisme. Cependant, nous devons éviter ici une grave erreur de méthode: concevoir la théorie situationniste comme exprimant un contenu non programmatique dans une forme qui le serait encore.

Dans la négation du prolétariat et la production du communisme comme dépassement de l'art et

négation du travail, apparaît que l'on a affaire à une vraie problématique totale et non à un contenu « mal exprimé » dans une forme ancienne (de la même façon que Marx dans les *Manuscrits* n'écrit pas *le Capital* dans un langage hégélien ou feuerbachien comme voudraient nous le faire croire Landsuth et Mayer et beaucoup d'autres à leur suite). Il ne fait aucun doute que l'IS réponde aux problèmes de son époque qui sont ceux de la crise théorique et pratique du programmatisme, mais elle ne parvient pas à les formuler sous leur forme adéquate et leur correspondant. Ce changement de cycle de luttes dans lequel elle s'inscrit et qui la travaille, elle le formule *en totalité* dans les termes de l'ancien, cela jusqu'à amener à la rupture la problématique du programmatisme et la sienne propre par la même occasion. S'il n'y a pas un contenu faisant éclater une forme qui ne lui serait pas adéquate, en quoi peut-on dire que l'IS amène la problématique programmatique à la rupture? Nous l'avons vu tout au long de ces pages, c'est la révolution conçue comme affirmation du prolétariat qui, dans le « situationnisme », se contredit, dans ses propres termes, à l'intérieur d'elle-même. L'IS est la théorie de la crise du programmatisme, de l'« effondrement d'un monde », et non celle de son dépassement. *L'IS est une négation des conditions existantes dans l'affirmation du prolétariat, et une négation du prolétariat dans le mouvement d'affirmation de la potentialité communiste de cette société*. L'IS ne produit la négation du prolétariat que comme affirmation du mouvement communiste, et le mouvement communiste, négation des conditions existantes, que comme affirmation du prolétariat (par exemple: les Conseils ouvriers comme négation du travail et du prolétariat). Chacun des temes est simultanément nécessaire à l'autre et en est la négation. L'IS ne parvient pas au niveau de la contradiction, se contentant de deux oppositions qu'elle croise. Elle ne parvient pas à résoudre la contradiction entre l'abolition du travail et les Conseils ouvriers: les Conseils « sauvent » l'abolition du travail du danger de ne plus être l'action d'une classe, et l'abolition du travail « sauve » les Conseils ouvriers de n'être que l'affirmation de cette classe. La théorie situationniste ne parvient à produire une négation que si celle-ci est affirmation d'autre chose. Elle ne sort pas de ce cercle, elle n'a supprimé toute médiation entre l'être du prolétariat et le communisme que pour produire un immédiatisme du communisme à partir *positivement* de la situation présente (le renversement objectiviste de l'objectivisme). Cet immédiatisme, c'est l'abolition du travail ayant pour contenu le dépassement-réalisation de l'art.

Division 2: L'abolition du travail et ses conditions objectives– le dépassement-réalisation de l'art

Dépassement de l'art et abolition du tavail sont intriqués dans l'utilisation des moyens existants comme construction libre de la vie quotidienne. L'IS ne pourra jamais cesser, sans se perdre elle-même, d'être un mouvement artistique, en même temps qu'elle ne peut, sans le même risque, cesser de combattre en elle sa nature de mouvement artistique. Elle a substantiellement lié son projet révolutionnaire « politique » à la réalisation de l'art, qui non seulement lui donne son contenu, mais encore lui confère une forme de *prise en charge et de réalisation d'une tendance à l'œuvre dans l'ancienne société*. Par la réalisation de l'art, l'IS peut conférer à l'abolition du travail une formalisation programmatique. L'abolition du travail ne devient élaboration d'une nouvelle société qu'en ayant pour contenu d'être la réalisation de l'art, inversement cette réalisation n'est possible que par l'abolition du travail.

« Le prolétariat révolutionnaire, se manifestant comme tel, ne saurait se constituer en public nouveau, mais deviendrait en tout point agissant. Il n'y a pas de problème révolutionnaire des loisirs – du vide à combler – mais un problème du temps libre, de la liberté à plein temps [ce qui signifie l'abolition du travail, *nda*]. Nous avons déjà dit: "Il n'y a pas de liberté dans l'emploi du temps sans la possession des instruments modernes de construction de la vie quotidienne. L'usage de tels instruments marquera le saut d'un art révolutionnaire utopique à un art révolutionnaire expérimental" (*IS*, no 1). Le dépassement des loisirs vers une activité de libre création-consommation ne peut se comprendre que dans sa relation avec la

dissolution des arts anciens; avec leur mutation en modes d'actions supérieurs qui ne refusent pas, n'abolissent pas l'art, mais le réalisent. L'art sera ainsi dépassé, conservé et surmonté, dans une activité plus complexe. Ses éléments anciens pourront s'y retrouver partiellement mais transformés, intégrés et modifiés par la totalité » (*IS*, no 4, p. 4). Le dépassement-réalisation de l'art suit absolument la même route que l'abolition du travail, route qui est celle de la perspective révolutionnaire de l'IS. Le capitalisme est incapable de dominer et d'employer pleinement ses forces productives, incapable d'abolir la réalité fondamentale de l'exploitation, donc de laisser la place pacifiquement aux formes supérieures de vie appelées par son propre développement matériel. Quand l'IS fonde la possibilité de l'abolition du travail, elle le fait strictement dans les mêmes termes que lorsqu'elle fonde le dépassement de l'art. Les conditions de l'une et de l'autre sont identiques: les moyens matériels sont là. à propos de Socialisme ou barbarie, on peut lire dans les *Notes éditoriales* du numéro 8: « Ces conceptions abandonnent le centre du projet révolutionnaire qui n'est rien de moins que la suppression du travail au sens courant (de même que la suppression du prolétariat) et de toutes les justifications du travail ancien. On ne peut comprendre la phrase du *Manifeste communiste* qui dit que "la bourgeoisie a joué un rôle éminemment révolutionnaire", si l'on néglige la possibilité ouverte par la domination de la nature, de l'effacement du travail au profit d'un *nouveau type d'activité libre*...» à partir de cette possibilité commune, fournie par le capitalisme, de l'abolition du travail et du dépassement-réalisation de l'art, la jonction entre les deux peut alors s'effectuer, elle s'impose même. Parce que la présente infrastructure économique est la condamnation du travail et la base d'un grandiose développement possible de toutes les activités dans lesquelles chaque individu construit sa vie, l'abolition du travail, en tant que construction d'une vie nouvelle, se confond avec cette praxis que, « dans leur part révolutionaire, la pensée et l'art modernes ont revendiquée, plus ou moins précisément » comme le « champ minimum de leur déploiement » (*ibid.*).

Nous avons vu que dépassement-réalisation de l'art et abolition du travail étaient un seul et même mouvement de par leur base commune et leur jonction nécessaire dans l'abolition de cette société. Nous allons maintenant d'abord voir comment est produite l'abolition du travail et la conception du communisme, nous verrons ensuite comment le contenu de cette abolition est le dépassement et la réalisation de l'art à partir de l'art lui-même et de sa critique et enfin qu'il en résulte que son dépassement-réalisation est le contenu nécessaire de l'abolition du travail.

Pour produire l'abolition du travail et lui donner son contenu positif de réalisation de l'art, l'IS, comme elle le dit elle-même, dans les mêmes *Notes éditoriales*, reprend « le vieux schéma de la contradiction entre forces productives et rapports de production ». Celui-ci « ne doit plus se comprendre comme une condamnation automatique à court terme de la production capitaliste qui stagnerait et deviendrait incapable de continuer son développement. Mais cette contradiction doit se lire comme la condamnation (dont il reste à tenter l'exécution avec les armes qu'il faudra) du développement à la fois mesquin et dangereux que se ménage l'autorégulation de cette production, en regard du grandiose développement possible qui s'appuierait sur la présente infrastructure économique ». Non seulement ce « vieux schéma » doit se lire comme la condamnation du développement mesquin du capital et comme la nécessité d'exécuter cette condamnation qui ne s'exécutera pas d'elle-même, mais surtout la condamnation doit être « écrite », c'est-à-dire construite, comme la pratique produisant cette exécution. Avec l'IS, le problème réside dans le fait que le développement des conditions matérielles du communisme est conçu dans les caractéristiques objectives et quantitatives des forces productives accumulées par le capital (la révolution leur donne leur contenu qualitatif). Nous avons déjà vu que ce qui fait de ce développement une possibilité du communisme, ce n'est pas l'accumulation des moyens matériels en tant que tels, mais que cette accumulation est le développement de l'exploitation. La contradiction entre forces productives et rapports de production n'est que la forme sous laquelle apparaît la contradiction interne de la valorisation du capital (une contradiction en procès), celle-ci est donnée tant dans le développement des forces productives que dans les rapports de production, ce développement n'est possibilité du communisme que par la contradiction entre le prolétariat et le capital qui le nourrit. Ce n'est pas le développement des forces productives qui nourrit la contradiction entre les classes mais l'inverse. *Les forces productives sont la forme matérielle des rapports de production, c'est comme travail social séparé du*

travail individuel qu'elles sont cette puissance contradictoire qui peut porter l'éclatement du mode de production capitaliste.Tel développement « objectif » des forces productives, c'est consubstantiellement telle contradiction entre le prolétariat et le capital qui apparaît conformément aux caractéristiques du mode de production capitaliste, comme développement objectif (sans guillemets).

Malgré les réserves faites par l'IS, cette conservation du développement des forces productives comme « infrastructure de la lutte de classes » a des conséquences dans l'élaboration positive du dépassement de la société capitaliste comme abolition du travail, telle qu'elle est énoncée. Pour réaliser son « programme » d'abolition du travail, le communisme est toujours dépendant du développement des forces productives, d'où deux limites de la conception du communisme dans la théorie situationniste. D'abord le retour récurrent du thème de la nécessité de l'automation comme condition de l'activité libre, ensuite l'abolition progressive du travail. Le rapport social à la nature qu'est le travail est donc considéré comme un rapport naturel, c'est cohérent avec la possibilité de la révolution et de son abolition fournie par l'accumulation présente des moyens matériels.

Le travail dans la théorie situationniste est encore considéré comme une activité naturelle *devenue* sociale (même si les deux temps ne sont que des moments logiques; *cf. Banalités de base*). C'est ce point de vue-là qu'il faut critiquer. L'activité de l'homme comme être objectif n'est travail que dans la mesure où l'activité sociale et l'activité individuelle ne coïncident pas dans les rapports que les individus définissent entre eux. La non-coïncidence ne provient ni du travail ni de l'objectivité, elle n'a pas d'origine: les hommes étaient des *Homo erectus* et non des *Homo communistus* (même potentiellement). Cette activité devient la médiation les reliant et définissant, à travers les conditions de son effectuation, l'activité individuelle comme activité sociale. Que l'activité en tant qu'activité individuelle puisse plus ou moins facilement, dans les formes antérieures à la production capitaliste, être dégagée pour elle-même, ne signifie pas que les individus aient été à un moment quelconque de l'histoire des accidents de la communauté. Tel individu, telle communauté, gardons-nous de juger l'individu d'une époque comme étant celui de l'époque postérieure, nous savons que c'est toujours ainsi qu'enfle cette baudruche qu'est l'Homme: la poupée gonflable sur laquelle peuvent se masturber les idéologues. Dans le communisme, l'immédiateté sociale de l'individu est l'abolition du travail, parce qu'elle est l'abolition des classes produite par l'activité du prolétariat dans sa contradiction avec le capital à un niveau de développement particulier de son histoire (qui est si on veut aussicelle du développement des forces productives). L'abolition du travail est l'abolition d'un rapport social; dire que les hommes dans une « société » communiste continuent à entretenir des échanges organiques avec la nature et donc continuer à dire qu'il y a travail, c'est faire du concept de travail quelque chose d'aussi vrai qu'inutile: que les hommes continuent à respirer ne nous dit rien ni sur le communisme, ni sur le capitalisme (sur cette question, *cf. supra: Pour en finir avec la critique du travail*).

à cause de sa propre compréhension de la possibilité de l'abolition du travail, l'IS est donc contrainte, pour envisager sa réalisation, de miser sur un développement complet de l'automation, ce qui signifie que l'on comprend toute production matérielle comme en soi aliénation, ou d'envisager un secteur du travail allant en se rétrécissant à côté de l'« activité libre »: « L'automatisation de la production et la socialisation des biens vitaux réduiront de plus en plus le travail comme nécessité extérieure, et donneront enfin la liberté complète à l'individu » (*Manifeste*, *IS*, no 4, p. 36). Debord, sentant bien la difficulté, avait fourni, dans le texte écrit avec Canjuers, *Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire* (1960), une « solution » au problème: « Ceci [l'apparition d'une activité productive de type nouveau, c'est-à-dire la domination effective, et la transformation délibérée de tous les aspects de la vie sociale, *nda*] ne signifie pas que, du jour au lendemain, toutes les activités productives deviendront en elles-mêmes passionnantes. Mais travailler à les rendre passionnantes par une reconversion générale et permanente des buts aussi bien que des moyens du travail industriel sera en tout cas la passion minimum d'une société libre » (*in* Mirella Bandini, *l'Esthétique, le politique: de Cobra à l'Internationale situationniste*, Sulliver – Via Valeriano, p. 311). Ceci sent un petit peu la pirouette théorique. Peut-être que ce n'est pas « du jour au lendemain » que l'activité productive en tant que

totalité (toute activité sera productive) sera passionnante, mais ce qui est sûr c'est que le communisme ne peut être la coexistence de deux sphères différentes. Il ne peut y avoir certaines d'entre ces activités demeurées non passionnantes, tandis que d'autres le seraient devenues. Debord et Canjuers donnent au paragraphe suivant une « vision » du communisme qui contredit leur « timidité » précédente, sans pour autant sombrer dans la parousie. « Toutes les activités tendront à fondre en un cours unique, mais infiniment diversifié, l'existence jusqu'alors séparée entre les loisirs et le travail, la production et la consommation s'annuleront dans l'usage créatif des biens de la société. Un tel programme ne propose aux hommes aucune autre raison de vivre que la construction par eux-mêmes de leur propre vie » (*ibid.*). C'est dans ce rapport entre la tension à la fusion et la diversité que le communisme existe et se projette comme histoire. Le communisme est la communauté humaine en construction permanente et en tension permanente entre l'universalité et la diversité parce qu'elle ne possède pas d'étalon abstrait entre les activités diverses (en cela également, le communisme n'est pas une énième version de la « société transparente »).

Dire qu'il y a des problèmes qui ne se résoudront pas « du jour au lendemain » c'est vrai, ils sont bien réels et ne se résoudront pas d'un coup de baguette magique. Que le communisme ait à résoudre dans un premier temps des problèmes que lui lègue le capitalisme (inégalités de développement, transformation qualitative des instruments de production, élimination d'installations dangereuses, déconcentration de la population, suppression dans ses formes matérielles – inscrites dans l'espace – de l'opposition entre villes et campagnes, « réhabilitation » d'anciens espaces agricoles ou « naturels ») ne crée pas pour autant une période ou des activités où il ne « fonctionnerait » pas selon ce qu'il est, d'après sa nature propre, et cela jusqu'à ce que soit atteint un certain niveau de développement qui est en définitive absolument infixable. Le communisme n'est pas la fin de l'histoire, il a des problèmes à résoudre hérités du mode de production capitaliste et peut-être même, en cette occasion de rupture avec toute l'histoire antérieure de l'aliénation, des problèmes hérités de modes de production antérieurs (la question mériterait d'être soulevée). Il posera lui-même ses propres problèmes, générera des antagonismes et des dynamiques, ces problèmes et cette dynamique relevant de la tension à l'autonomisation de la communauté dans la mesure où l'immédiateté sociale de l'individu est un ensemble de rapports et non une essence inhérente à chaque individu. Mais quels que soient ces problèmes, ceux dont il hérite ou les siens propres, il fonctionnera d'emblée sur ses propres bases, sinon il ne sera pas. Avec la révolution, c'est toute détermination sociale préalable comme contrainte à reproduire (l'appartenance de classe), c'est toute présupposition antérieure à reproduire, antérieure aux rapports que les individus, en tant qu'individus, définissent entre eux en même temps qu'ils définissent leurs besoins, la satisfaction de ceux-ci et les modalités de cette satisfaction, qui sont abolies. Dans le capital, la société, comme principal résultat de la production, est subsumée sous le pôle capital qui, comme rapport social, est nécessairement objet. Dans le mode de production capitaliste, l'objectivité est la forme à reproduire du rapport social fondamental qu'est le capital, face à la subjectivité de l'activité qui lui est soumise et qui en tant que telle est l'autre terme du mode de production ou du procès de production. L'abolition des classes signifie tout autant l'abolition de l'activité comme subjectivité que de son produit comme objectivité face à elle. L'abondance que crée la révolution communiste n'est pas de l'ordre de l'avoir mais de l'être ensemble, de la communauté. Ce qui se produit dans le mouvement même de la révolution, c'est la désobjectivation du monde.

Quand on a des problèmes avec les premiers temps du communisme et que l'on commence à faire le « réaliste timoré » avec des expressions du genre « ce n'est pas du jour au lendemain »; c'est que l'on a des problèmes dans la conception de la révolution, qui demeure conçue sur la base fournie par un développement objectif des forces productives et de leur libération de la mesquinerie capitaliste. Il faudrait, une fois la révolution posée ainsi, résoudre les problèmes que le capitalisme avait laissés en suspens, car on a posé comme fondement que la révolution était libération de quelque chose bridé dans le capitalisme. Une fois débridé, ce quelque chose (travail, forces productives) doit donc, « dans un premier temps », accomplir ce qui lui était interdit. On ne peut alors qu'avoir, « dans un premier temps » (mais on ne voit pas comment on passera au « deuxième temps »), à résoudre les problèmes laissés en suspens

par le capitalisme. En fait, ce que l'on considère la plupart du temps comme des questions à résoudre *dans les premiers temps du communisme* ne sont le plus souvent que des « mesures communistes » que les prolétaires révolutionnaires devront prendre *dans le cours de la révolution*, en ce que cette dernière n'est pas le communisme contre le capital, mais *la production du communisme médiée par son opposition réelle au capital*, empirique, et même, dans la révolution, tactique.

En ayant posé, de façon centrale la production du communisme comme abolition du travail, malgré les limites inhérentes à la façon même dont elle produit alors cette abolition (forces productives), la conception situationniste du communisme est d'une nouveauté radicale. *L'IS sort le communisme de la succession des modes de production*. Elle en fait une rupture avec *toute* l'histoire passée. Là également, c'est le programmatisme qui est encore une fois mené jusqu'à son point de rupture, mais toujours, comme on l'a vu, de façon interne. Abolition du travail, construction libre de la vie, le communisme n'est pas la prise du pouvoir politique, la gestion des usines, le changement du régime de la propriété, ou la planification de la production. Comme le disait Marx dans l'*Idéologie allemande*, toutes les appropriations révolutionnaires antérieures étaient limitées, elles étaient le fait d'individus dont « la manifestation de soi était bornée par un instrument de production limité et des échanges limités, s'appropriant cet instrument de production limité, ils ne parvenaient qu'à une nouvelle limitation. Eux-mêmes restaient subordonnés à cet instrument de production et à la division du travail ». On pourrait dire la même chose des révolutions politiques cherchant à abolir la séparation d'avec l'État (*cf. le Roi de Prusse et la réforme sociale*). Or, pour les prolétaires, le seul lien qui les unit aux forces productives et à leur propre existence est le travail qui a perdu, chez eux, toute apparence de manifestation de soi. Parce qu'ils sont totalement exclus de toute manifestation de soi, les prolétaires ne peuvent s'approprier un instrument de production limité ou abolir une séparation particulière. Cette appropriation universelle est déterminée par l'objet à s'approprier (les forces productives développées jusqu'au stade de la totalité ne pouvant exister que dans le cadre d'échanges universels) et par le sujet qui s'approprie: les prolétaires exclus par leur propre lien aux forces productives, le travail, de toute manifestation de soi. Mais elle est également déterminée par la façon dont doit se dérouler cette appropriation: une union universelle du prolétariat découlant de sa situation et qui constituera l'énergie même de la révolution dans laquelle il se dépouille de tout ce qui lui reste de sa position sociale antérieure, dans laquelle il s'abolit en abolissant toutes les conditions sociales antérieures. Le communisme ne se détermine donc pas comme une nouvelle forme de propriété ou de gestion, une nouvelle forme politique, une nouvelle forme de la division du travail, une nouvelle forme du rapport du travail à ses conditions. On connaît la critique du « communisme grossier » dans les *Manuscrits*... qui n'abolit la propriété privée que dans la « propriété privée généralisée », parce qu'il ne saisit pas (dit dans le vocabulaire de 1844) l'« essence humaine de la propriété ». C'est-à-dire parce qu'il ne saisit pas l'objet de la propriété comme activité humaine. En résumé, le communisme n'est pas un mode de production parce qu'il ne connaît pas de *rapports de production*,c'est-à-dire de rapports que les hommes définissent entre eux ausi bien comme manifestation et reproduction d'une *situation déterminée par rapport à la production*, elle-même décomposée en instruments et activités et par là en instruments *chacun* limité et en activités *particulières*, que par rapport à l'échange découlant de leur situation dans les rapports de production.

Dans la mesure où, comme manifestation de soi, l'activité est libre parce qu'elle porte en elle sa propre fin, la production est production de soi par chaque individu dans la communauté ; est-ce à dire qu'il n'y a plus de production au sens jusqu'ici courant du terme? Bien évidemment non. En outre, il ne faut pas se leurrer sur le mode de production capitaliste: le résultat principal de celui-ci n'est ni le produit, ni même dans celui-ci la partie représentant le surtravail, c'est la reproduction des rapports sociaux, des rapports entre prolétaires et capitalistes. C'est-à-dire que le résultat essentiel et le but de cette production sont bien les rapports que les hommes définissent entre eux. Où est alors la différence? Que cette production doive obligatoirement passer par une production matérielle nous ramènerait à une conception bien triviale du capital. Dans le capital, ce n'est pas la « chose » en tant que « chose » qui prédétermine la reproduction des rapports sociaux, et donc les définit comme non libres, mais le fait que cette « chose » est un rapport social, comme capital fixe ou comme capital circulant. Si le capital est nécessairement

objectivité, c'est à partir de sa nature de rapport social et non l'inverse. Ce rapport social qu'est le capital a pour principal résultat sa reproduction comme tel, c'est-à-dire la reproduction des individus dans leurs rapports sociaux. C'est un mode de production non parce qu'il doit passer par la production matérielle en tant que telle, mais parce que ces rapports sociaux ne peuvent se reproduire qu'en passant par une norme, un principe, qui ne peut exister qu'*objectivement*: la valeur. On peut, par goût du paradoxe, dire que le capital n'a d'autre but que la reproduction des individus dans leur rapports en tant qu'individus sociaux, mais cela n'est ainsi que si toutes les activités de ces individus sont ramenées à une norme commune extérieure à chacune d'entre elles, et, en tant que telle, cette norme ne peut exister qu'en s'objectivant, que comme production. En cela le capital est un mode de production, en cela le communisme n'en n'est pas un.

Dans le communisme, tous les rapports sont des rapports entre individus dont les *singularités* constituent la réalité de leurs relations. Partir de la production en tant que telle n'aboutit à rien. Il est tout aussi absurde de concevoir le communisme comme une organisation de la production, qui immanquablement ne peut que nous ramener à une égalisation comptable forcément abstraite des activités, que de le concevoir comme un pur rapport intersubjectif dans lequel les hommes produiraient mais presque en se cachant, honteusement, et surtout *sans le faire exprès*. Dans un cas comme dans l'autre, en voulant parler du communisme, c'est du capital que l'on parle, parce qu'on ne l'a pas compris. Dans le premier cas, on ne l'a compris que comme un rapport social et non comme un rapport social nécessairement objectivé, si bien que l'on ne fait que changer les « formes » en conservant la nécessaire objectivation des rapports sociaux; dans le second cas, on ne l'a pas compris comme rapport social ayant la reproduction sociale des individus comme résultat, on n'a vu cela que comme un effet de sa nécessaire objectivation productive, si bien que l'on veut aboutir à ce que l'activité humaine soit sa propre fin en supprimant l'objectivation. Est-ce que les bleuets des champs réclament leur nourriture au Père, dit le « subjectiviste » ?

Dès que l'on commence à parler de *l'activité* humaine, c'est toute la question *des activités* dans le communisme qui devient insoluble. Chaque activité est sa propre fin parce qu'il n'y a pas de norme, il n'y a aucun principe d'égalisation ou de situation à reproduire. Le problème n'est plus alors de savoir si on passera ou non par une activité productive « matérielle », pour dire si cette activité peut être en elle-même sa propre fin. Elle n'acquiert pas cette caractéristique parce qu'elle prend l'autre homme et soi-même directement comme fin ou objet et parce qu'elle peut donc se passer de médiation productive matérielle, le problème n'est pas là. Il n'est pas plus pour le communisme dans l'activité, qu'il n'était pour le capitalisme dans le travail. Le problème et sa solution se trouvent, encore une fois, dans les relations que les individus définissent entre eux (*cf. Thèses sur Feuerbach*), dans ce que sont donc ces individus, soit comme individus singuliers et par là immédiatement sociaux, ayant aboli tout ce qui existe en dehors d'eux, soit comme individus moyens appartenant à une classe. Ensuite, qu'ils agissent !

L'IS sort le communisme de la succession des modes de production, comme cela est clairement affirmé dans la citation suivante, mais en conservant, comme justification de cette « sortie », d'une part, le développement des forces productives, les prenant de façon non critique comme elles se donnent, et, d'autre part, le concept de travail comme activité naturelle *devenue* sociale. Cette « sortie » pousse le programmatisme à la contradiction mais ne le dépasse pas. « En ce moment le "fougeyrollassisme" [Fougeyrollas, sociologue et philosophe lié à la revue *Arguments*, *nda*] qui est, comme on le sait, la dernière doctrine qui a supplanté le marxisme en l'englobant, s'inquiète de ce que les grandes étapes du développement historique avaient été marquées par un changement du mode de production, alors que la société communiste annoncée par Marx semblerait bien ne devoir être, si elle existait, qu'une suite de la société de la production industrielle. Fougeyrollas doit retourner à l'école. La prochaine forme de la société ne sera pas fondée sur la production industrielle. Elle sera une société de l'art réalisé. Ce "type de production absolument nouveau qui serait en gestation dans notre société" c'est la construction des situations, la construction libre des événements de la vie » (*IS*, no 7, p. 17). Il y a là toute l'ambiguïté de l'IS : à la fois la définition de la période à venir n'est plus celle d'un mode de production, mais l'IS se

contente de justifier cela en disant qu'il ne s'agira plus d'une « forme de société » fondée sur la « production industrielle », reconnaissant par là même celle-ci comme étant la substance du rapport social du capital. Ce qui radicalement place l'IS en rupture du programmatisme, c'est qu'elle n'accepte plus de poser la révolution dans les termes de la modification du travail ou de son appropriation des conditions de production.

L'IS critique explicitement l'idée marxiste d'extension du temps de loisir, et met en garde contre ceux (*Sob*, à l'époque) qui mettent tout l'accent sur la nécessité de changer le travail, de le rationaliser, d'y intéresser les gens, ceux-ci prennent le risque, en négligeant l'idée du contenu libre de la vie (un pouvoir créatif équipé matériellement) de couvrir en fait une harmonisation de la production actuelle, un plus grand rendement. Cependant, là aussi, dans le même temps où l'IS ne conçoit plus l'originalité même du communisme dans une modification du travail, elle conserve celui-ci. Le « pouvoir créatif équipé matériellement », qui est le principe de cette « société » communiste, se dévelope au-delà du temps de travail classique, et ce « pouvoir créatif » lui-même dépend de la « transformation du travail et l'appropriation de ce travail dans des buts et des conditions en tout différents du travail forcé existant jusqu'ici » (*IS*, no 6, p. 4).

L'« origine » de cette ambiguïté dans la définition du communisme réside dans la conception même de l'abolition du travail. Cette dernière est avant tout, dans l'IS, le fait du développement « progressiste » du capital. C'est avant toute chose le développement des forces productives qui porte cette abolition du travail, la révolution n'est pas réellement rupture avec ce développement compris comme une détermination de la lutte des classes, comme un rapport de forces entre elles, mais simplement comme une utilisation différente de ces forces. L'abolition du travail n'est pas fondamentalement une activité pratique du prolétariat, mais une réaction, une occasion dont il profite. Dans ce cas, le refus du travail prend de vitesse l'inessentialisation du travail, cela toujours sur la base d'un certain niveau de développement, et dans le cadre de la compétition entre le spectacle et la révolution. Quand Jappe (*op. cit.*, p. 217) justifie la critique situationniste du travail en disant que les situationnistes ne sont pas des « bohèmes attardés » parce qu'ils ont compris une des grandes tendances de leur époque (l'automation, le développement des forces productives), il dit en réalité « ce qui ne va pas » dans cette critique. Marelli, de son côté (*op. cit.*, p. 199), tire de cette « compréhension » une conclusion contraire: le « refus du travail » n'a su prendre que des aspects strictement individuels car il dépend plus du développement des conditions objectives que du « développement qualitatif de la lutte de classe prolétaire ». « Bohèmes attardés » ou pas, *le problème de toute critique du travail est de devoir être un objectivisme, d'être la prise en charge par le prolétariat de l'inessentialisation du travail qui est le fait du capital*.Marelli en tire argument pour refuser l'« abolition du travail ». S'il est vrai que l'abolition du travail n'est pas au centre de l'action révolutionnaire (car cela reviendrait à formaliser des relations sociales contradictoires dans un certain type d'activités, donc à les naturaliser, à les ramener à une question de rapport individu-nature-société, tout cela a déjà été développé), il n'en est pas moins vrai que l'abolition du capital et la production du communisme sont abolition du travail, même si cela ne résulte pas d'une problématique et d'une dynamique internes à l'« activité travail ».

C'est ainsi que, revers de son objectivisme, l'abolition du travail a pris la forme du slogan et de l'injonction personnalisée: « ne travaillez jamais ». « *Ne travaillez jamais* est une vaine exhortation; il n'y a pas de solution individuelle au travail comme cette phrase a permis de le penser; et, en même temps, elle exonérait les situationnistes et leurs suivistes de dire comment ils comptaient supprimer le travail » (*Bibliothèque des émeutes*, no 8, novembre 1995, p. 135). Ce que de toute façon ils ne pouvaient pas dire dans la mesure où, dans leur problématique, c'était le capital qui supprimait le travail. Il y eut également (et paradoxalement) une critique « quotidienniste » de cette devise.

« La célèbre devise, Ne travaillez jamais: cette devise, pour n'être pas celle des groupuscules officiels, n'en reproduit pas moins la fausse conscience gauchiste. Elle aboutit à faire travailler les autres ou (ce qui revient au même) bosser de temps en temps pour survivre, de toutes façons à considérer le travail

comme un monde à part. Cette attitude est aussi abstraite que celle des groupuscules parce que la société radieuse où on ne foutra rien est aussi abstraite que la dictature du prolétariat. [...] D'une façon générale, la gêne relative du discours "marxiste" sur le problème (fondamental) du travail dans la société postrévolutionnaire est assez révélatrice (automation généralisée, retour à l'artisanat, changement entre les tâches, quels sont les secteurs à supprimer...) du remplacement de l'histoire par un AVANT ou un APRèS qui s'éloigne et s'irréalise du fait même qu'il soit un APRèS. Je me demande parfois si, malgré les apparences, l'attitude comme quoi on ne peut pas savoir ce qu'il y aura après la révolution ("Oh! il n'est pas question de proposer un modèle, seules les masses (?) au cours de leur lutte définiront, etc.") n'est pas, elle aussi, religieuse et an-historique (elle exagère le rôle de la révolution, et elle fait du postrévolutionnaire le domaine de l'INEFFABLE). [...] On comprend que la problématique qui consiste à demander que dans une politique ainsi conçue [le gauchisme définissant lui-même le "il se passe quelque chose", *nda*] on "n'oublie pas la vie quotidienne" est con-damnée d'avance; certes depuis mai, la vie quotidienne est relativement à la mode. [...] L'ennuyeux, c'est que la vie quotidienne, c'est aussi le travail, lire les journaux, écouter la radio... et pas seulement les problèmes affectifs, les enfants, le jeu... Ce qui est en jeu, ce n'est pas qu'on parle et qu'on agisse aussi dans "les relations", les enfants... mais que partout j'intervienne en tant que totalité dialectique concrète – je veux dire en tant que moi, tiens. Rajouter la "vie quotidienne" dans une politique scotomisante n'a aucun intérêt. [...] En mai 68, le pouvoir était à la portée de la main. Il n'a pas été saisi. Il est bien trop facile d'en accuser la CGT ou le PCF. Mai s'est cassé la gueule parce qu'il a été vécu par tous (étudiants et ouvriers) comme un moment de liberté sans lendemain. Plus encore qu'un modèle (autogestion ou autres) ce qui a manqué fut le désir d'instaurer un autre ordre, et la croyance qu'il était possible de le faire. [...] Les désirs ne "s'imaginent" pas tout d'un coup, eux aussi sont les produits de la vie pratique des gens; les révolutionnaires ne sont pas ceux qui n'ont rien, mais ceux qui ont déjà suffisamment expérimenté le refus des contraintes et, si précaire, relative et "polémique" qu'elle soit, une certaine liberté pour s'être rendu compte du caractère social et contingent de ces contraintes et pour avoir envie de vivre sans. [...] Il s'agit actuellement de privilégier dans toute vie, bagarre, acte ce qu'il peut y avoir de nouveau et de positif (au lieu de ce qu'il y a d'opposition au pouvoir) ceci dans des situations concrètes – baisse de cadences, vie affective, éducation des mômes, rôle et utilité de telle ou telle usine, possibilité de transformer la division du travail... –, l'opposition au pouvoir ne devant rester dans tous les cas que consécutive » (Denis Meuret, *le Semeur*, no 6, octobre 1970 – à noter que quelques personnes participant à cette revue ont été en contact avec l'IS à la suite du « scandale de Strasbourg »).

Au-delà de la confusion entre abolition du travail et « n'avoir rien à foutre », c'est la problématique, dans laquelle s'inscrit cette critique de la fameuse formule, qui est le plus intéressant. « Ne travaillez jamais » n'est qu'une forme radicale de *l'idéalisation de la révolution*, de la séparation entre un « avant » et un « après », cette injonction déréalise l'abolition du travail, car elle fait l'économie de concevoir l'abolition du travail à partir des contradictions de *cette* société, l'abolition du travail devient le fait de se placer « ailleurs ». La révolution ne devient *crédible* que si l'on conçoit pratiquement, comme activité du prolétariat, le passage qualitatif de l'avant à l'après. Le principal défaut de ce texte, qui est un des plus beaux que nous ayons eu à citer jusqu'à maintenant, est de concevoir la crédibilisation de la révolution comme un mouvement positif d'où découle l'affrontement avec le capital. On perd à ce moment-là la révolution comme pratique de classe, et l'on est incapable de fournir la base de ce développement positif (l'homme, l'individu, les désirs...?). Le mouvement réel est inverse, c'est dans l'affrontement de la classe ouvrière avec le capital que la révolution devient crédible, parce que c'est dans cet affrontement que l'appartenance de classe, que sa propre existence individuelle comme individu moyen sont remises en question, et c'est là dans la lutte de classe que le caractère social et contingent de cette contrainte fondamentale que constitue le fait même de l'appartenance de classe existe, et qu'existe aussi l'envie de vivre sans cette contrainte qui contient toutes les autres. On sait que, de façon générale (et par expérience), la « stratégie » proposée dans le texte de Denis Meuret ne peut être, comme pratique continue et volontaire, qu'un échec, qu'elle s'enferme dans toutes sortes de problèmes qui ne sont que les formes particulières de sa sclérose dans les questions, nécessairement définies par la société existante, des moments de la vie quotidienne. Il n'empêche que quelque chose d'essentiel est réclamé ici: « comprendre

ce que des ouvriers, des étudiants, des employés foutent d'eux-mêmes, dans une grève ou dans un truc plus individuel ou plus sauvage ». Si nous comprenons tout ce qui est dit ici dans une perspective qui n'est plus alternative, qui n'est plus la pratique *permanente* vouée à l'échec de l'expérimentation d'une « autre vie », c'est toute la question de la production contre le capital d'une autre société qui apparaît. La réalité d'un moment révolutionnaire, ce n'est plus quand « la classe ouvrière fait grève » mais quand c'est Pierre, Paul et Berthe, qui se sont ennuyés pendant x temps dans tel ou tel boulot, qui se mettent à faire grève et c'est ce qu'il font, de telle ou telle façon, à ce moment-là en tant que grévistes et à partir de leur situation de classe (la problématique alternative sépare les deux: on agit comme individu quand on n'est plus la « classe ouvrière »). *Rendre la révolution crédible, la désidéaliser*, n'est pas le fait des « révolutionnaires » ou de « petits groupes expérimentaux », mais s'effectue dans ce qui est justement le contraire de sa crédibilité, dans l'action de cette abstraction qu'est la classe ouvrière au moment où elle devient une abstraction, c'est-à-dire au moment où elle devient contingence, contrainte ; ce n'est plus La Classe Ouvrière qui lutte mais Sophie, Antonin, Barthélémy ou César. C'est là que la révolution devient crédible parce que sa possibilité, même s'il ne s'agit que d'elle, se conjugue au présent et à l'inter-singulier.

L'injonction « Ne travaillez jamais », « programme préalable au mouvement situationniste », sous sa forme même d'injonction individuelle qui la transforme en mode de vie, est le complément de cette abolition du travail qui ne serait que la prise en charge consciente du mouvement et des conditions objectives à l'œuvre dans le mode de production capitaliste. Cependant, l'IS ne se contente pas de juxtaposer le « mot d'ordre juste » et des conditions objectives « mûres ». « Ne travaillez jamais », cela signifie: soyez artistes.

Dépassement-réalisation de l'art et abolition du travail sont, dans le « situationnisme », un seul et même mouvement de par leur base commune et leur jonction nécessaire dans l'abolition de cette société. La critique de l'art dans la société spectaculaire, tendue vers son dépassement-réalisation, joue un rôle propre dans cette unité. Il est important de montrer que la critique de l'art est le mouvement par lequel, dans *la Société du spectacle*, est prise en charge l'abolition du travail. Ainsi, l'abolition du travail n'est pas l'heureux cadeau de la maturité des conditions, elle est, comme critique de l'art, activité tendue vers sa réalisation-dépassement (qui ne sera que le fait de la révolution), une pratique déjà présente dans cette société et œuvrant à son dépassement. Sous la forme d'une *pratique dans l'art qui est une critique de l'art*, l'IS « tient » l'abolition du travail comme pratique, elle semble alors avoir dépassé l'objectivisme de son abolition du travail, elle n'a fait en réalité que le renvoyer dans la pratique qui était censée le dépasser.

« Alors que toute la société moderne va vers ce passage au confort et que, d'un même mouvement, ce confort s'infecte davantage d'ennui et d'angoisse, la pratique du sabotage peut s'étendre dans l'intelligence. C'est ainsi qu'à partir de l'art moderne – de la poésie –, de son dépassement de ce que l'art moderne a cherché et promis, à partir de la place nette, pour ainsi dire, qu'il a su faire dans les valeurs et dans les règles du comportement quotidien, on va voir maintenant reparaître la théorie révolutionnaire qui était venue dans la première moitié du XIXe siècle à partir de la philosophie (de la réflexion critique sur la philosophie, de la crise et de la mort de la philosophie) » (*IS*, no 8, p. 11). Depuis le dadaïsme, pour l'IS, il n'est plus du tout évident que la rébellion artistique soit toujours récupérable en œuvres consommables. Dans la réelle autodestruction de l'art qu'ont réalisée les avant-gardes du début du siècle, « elles ont traduit inséparablement l'absence et la présence possible d'une tout autre vie » (*ibid.*, p. 14). Le cœur de la critique situationniste, souvent plaisante, des artistes de son temps, est de les accuser de n'être que des répétiteurs, si ce n'est des plagiaires. Ils répètent avec parcimonie cette destruction, mais le pire est qu'il font de la destruction une fin en elle-même, ils ont supprimé en elle la « présence possible d'une autre vie » et le scandale de l'absence de communication qu'avait mis en scène ces avant-gardes du début du siècle, ils ont fait de la disparition de l'art leur fonds de commerce *artistique*. Dans son livre sur Debord, Jappe (*op. cit.*) conteste cette analyse de l'art moderne; pour lui, l'art moderne n'a fait qu'enregistrer négativement la dissolution des formes de vie des communautés traditionnelles et de leurs modes de communication. « Le choc par l'incompréhensibilité se proposait de rendre évidente cette disparition » (p. 220). Quand l'art moderne a vu dans cette dissolution une libération de nouvelles potentialités et un

accès à des horizons inexplorés de la vie et de l'expérience, il se serait enthousiasmé pour un processus qui consistait dans la décomposition des formations sociales prébourgeoises et dans l'affranchissement de l'individualité abstraite contre des contraintes prémodernes. L'art moderne des avant-gardes n'aurait pas su reconnaître dans la désagrégation, qu'il magnifiait, la « victoire des formes capitalistes les plus modernes ». La critique de Jappe laisse de côté un point décisif et c'est pour cela que nous la citons parce qu'*a contrario* elle éclaire celle de l'IS: la critique par les avant-gardes du début du siècle du mouvement ouvrier constitué (social-démocrate puis communiste) que l'on ne peut pas assimiler à des formes prébourgeoises et traditionnelles, surtout après la révolution russe. Pour que Jappe ait raison, il faudrait que Maïakovski ne se soit point suicidé, que Dada n'ait pas été lié à la révolution allemande contre la social-démocratie, que le futurisme ne se soit pas rallié au fascisme croyant y trouver la dissolution de la société capitaliste que n'avait pas su réaliser la révolution prolétarienne, qu'Aragon n'ait pas écrit *Moscou la gâteuse*, et que Flaubert, le « précurseur », ait écrit au début de *l'Éducation sentimentale*: « ce fut une apparition », et non pas « ce fut comme une apparition ». Pour tous, il y en avait assez des « Andalouses sur la pelouse » (Flaubert). *A contrario*, l'IS, dans sa volonté de réaliser le projet de ces avant-gardes, illustre sa thèse du « retard de la révolution » (IS, no 4, p. 31), montrant que pour elle la révolution, *telle qu'elle se présentait dans cette période*, était une forme et un contenu indépassables, elle ne pouvant être que menée à terme. « C'est la défaite de la révolution dans cette période de l'après-première-guerre mondiale (en conséquence, de notre point de vue présent, "son retard") qui transforme l'avant-garde en avant-garde de l'absence » (*ibid.*). Contre cette « avant-garde de l'absence qui est l'absence d'avant-garde », l'IS annonce que le programme de notre époque est de « dissoudre l'art dans le temps vécu ».

La révolution sur l'ensemble de la vie n'est pas devenue, comme le dit *la Banquise* dans « Le roman de nos origines », une « banalité » ; ceux qui maintenant parlent ainsi de la révolution considèrent que « tout » doit être changé, mais justement ce qu'ils ne comprennent pas, c'est la *totalité*. Changer la totalité, et non les divers aspects de la vie quotidienne comprise comme leur somme en les conservant dans leur séparation, n'est pas devenu une « banalité ». Ce programme, l'IS le formule à partir de la critique de l'art et comme dépassement-réalisation de celui-ci ; c'est en cela qu'il doit être critiqué et non accepté comme devenu, de nos jours, une banalité de base. La révolution est la suppression de tout ce qui existe en dehors des individus dans leur singularité (n'en déplaise à Iaconno – *op. cit.*– et à sa critique couarde du fétichisme indépassable dans la mesure où la totalité des inter-relations individuelles serait forcément quelque chose qui les dépasse). C'est l'exigence minimale que formule l'IS et qui est toujours la nôtre, celle de la révolution communiste maintenant. Sa réalisation trouve sa possibilité, non dans l'accumulation des moyens matériels, mais dans la forme et le contenu de la lutte de classe dans le nouveau cycle de luttes: la lutte de classe devient la condition de son propre dépassement, la question de l'objectivisme est évacuée.

Ce n'est plus à partir de la critique de l'art que nous devons formuler ce contenu de la révolution communiste, mais de la critique des classes et du prolétariat lui-même comme classe. C'est là que nous produirons la transformation de toute la vie, ni comme la somme de tous ses aspects, ni sur le principe caduc de l'œuvre d'art, mais à partir du principe contenu dans l'abolition des classes: l'immédiateté sociale de l'individu. Transformer la totalité de la vie, ce n'est pas en transformer tous les aspects actuels comme l'avait bien vu l'IS dans la construction de situations, mais les supprimer comme moments séparés, dans le fait que chaque individu prend tous les autres, et donc lui-même, comme objet dans chacun de ses actes qu'il effectue, en même temps que chacun de ses actes est irréductible dans son originalité à tous les autres dans leur diversité. Cette « unité » n'est plus une société.

La révolution comme changement de toute la vie, définie à partir de la critique et du dépassement de l'art, c'est la « construction de situations », à ne pas confondre avec les « happenings »qui firent frissonner les années soixante. « On peut même estimer que par la recherche naïve de "quelque chose qui se passe", l'absence de spectateurs séparés, et la volonté d'innover tant soit peu dans le si pauvre registre des relations humaines, le *happening* est, dans l'isolement, une recherche de construction d'une situation *sur la base de la misère*. [...] Les situations que l'IS a définies, au contraire, ne peuvent être construites que

sur la base de la richesse matérielle et spirituelle. [...] La construction des situations est à la fois le but suprême et la première maquette d'une société où domineront des conduites libres et expérimentales. [...] Comment allons-nous mettre en faillite la culture dominante? De deux façons, graduellement d'abord et puis brusquement. Nous nous proposons d'utiliser d'une manière non artistique des concepts d'origine artistique. Nous sommes partis d'une exigence artistique, qui ne ressemblait à aucun esthétisme ancien parce qu'elle était justement l'exigence de l'art moderne révolutionnaire dans ses plus hauts moments. Nous avons porté cette exigence dans la vie, donc vers la politique révolutionnaire, c'est-à-dire en fait son absence et la recherche des explications sur son absence. La politique révolutionnaire totale qui en découle, et qui est confirmée par les plus hauts moments de la lutte révolutionnaire réelle des cent dernières années, revient alors au premier temps de ce projet (une volonté de la vie directe), mais sans qu'il y ait plus d'art ni de politique comme formes indépendantes, ni la reconnaissance d'aucun autre domaine séparé » (*IS*, no 8, pp. 20-22).

Nous voilà parvenus, *à partir de la critique de l'art*, à l'essentiel dans cette critique, ce qui la rattache à l'abolition du travail: la nécessité, et la possibilité présente, d'utilisation de toute la richese des moyens matériels et spirituels existants. L'abolition du travail, *sub specie* abolition de l'art, devient la base d'une pratique actuelle, devient la prise en charge de la maturité des conditions ; l'objectivisme semble dépassé, il n'a été en fait que renversé, il est devenu la définition de la subjectivité, on n'a fait que changer le point de vue. Point de vue qui lui-même se définit dans sa nouveauté et sa richesse comme... l'« utilisation de tous les éléments employables ». *L'urbanisme unitaire* apparaît alors comme l'hypothèse d'emploi la plus élevée des moyens de l'humanité actuelle pour construire librement sa vie. Le développement technologique est toujours « formidable » pour les gens de l'époque et toujours, pour eux, suffisant pour permettre le dépassement de leur propre situation dans une autre utilisation de ces moyens. Cela simplement parce que ce développement des forces productives est toujours, pour la classe exploitée, celui de son exploitation, et c'est d'être le travail social séparé du travail individuel qui toujours définit ces forces productives, dans le cadre de l'exploitation, comme suffisante et à utiliser autrement. Les navettes d'Aristote se sont mises à tisser toutes seules, et il y a toujours des esclaves.

Dans la perspective d'une critique de l'art comme réalisation-dépassement, il s'agirait de développer une utilisation maximale des moyens matériels actuels pour définir une pratique qui soit celle de la construction d'une autre vie, tout en étant la réalisation de tout ce que l'art moderne comportait de subversif; l'origine de la « crise de l'art » étant définie par l'apparition de possiblités supérieures d'action sur le monde. En 1956, la *Plate-forme d'Alba*, qui prélude à la formation de l'IS, proclame « la nécessité d'une construction intégrale du cadre de la vie par un organisme unitaire qui doit utiliser l'ensemble des arts et des techniques modernes; la reconnaissance d'une interdépendance essentielle entre l'urbanisme unitaire et un style de vie à venir qu'il faut situer dans la perspective d'une liberté réelle plus grande et d'une plus grande domination sur la nature » (*in* Bandini, *op. cit.*, p. 245). Dans les débuts de l'IS, Constant et Pinot Gallizio sont les plus ardents défenseurs de cette ligne pratique de la critique de l'art qui peut se manifester dans des productions, des œuvres, ce qui est en même temps, par rapport à sa propre base théorique, toute sa limite: « La terre se transformera en un immense Luna Park, créant de nouvelles passions et de nouvelles émotions » (Pinot Gallizio, « Manifeste de la peinture industrielle, pour un art unitaire applicable », *in* Bandini, p. 286). Les machines et toujours les machines: « Pour toutes ces raisons, ô vous messieurs les puissants de la terre pour quelque temps encore, il vous faut tôt ou tard nous confier les machines nous permettant de jouer, ou bien nous les construirons nous-mêmes afin d'occuper ce temps libre que vous pensiez, dans votre folle avidité, remplir à notre intention de banalité... [...] Avec l'automation le travail disparaîtra, dans son acception traditionnelle, et il n'y aura donc plus de temps d'après-travail, mais un temps libre pour de libres énergies antiéconomiques. Nous voulons fonder le premier établissement de poésie industrielle et, à partir de cet accouchement inimaginable et monstrueux que les machines nous accorderont, nous créerons à côté les établissements destinés à la destruction immédiate, afin de détruire dans l'instant les produits émotionnels à peine créés, pour que notre cerveau soit toujours immune de plagiats dans le but d'être ponctuellement en état de grâce, celui du point zéro » (*ibid.*).

L'ennui, c'est que tous ces discours de Gallizio et de Constant, dont les influences sont déterminantes dans les premiers temps de l'IS, ne débouchent pas sur la transformation de la terre en Luna Park, mais sur des *expositions* dans des *musées* et des *galeries*. Le dépassement de cette pratique a lieu autour de 1960, c'est essentiellement l'œuvre de Debord. Disons nettement que nous ne nous intéressons pas à une histoire de l'IS, de ses courants, et de ses membres, nous ne rencontrons ceux-ci que dans la mesure où ils expriment les contradictions internes de la théorie situationniste comprise comme une totalité en mouvement. Le dépassement de la critique de l'art qui se concevait encore comme production d'œuvres était inévitable, cette production étant en contradiction flagrante avec le projet même qui la sous-tendait. Mais les choses ne sont pas si simples, en « abandonnant » son projet artistique dans ses acceptions expérimentales, *l'IS scie la branche sur laquelle elle est assise*. Au fur et à mesure que la critique du dépassement de l'art comme production d'œuvres se précise et s'achève, c'est le contenu même de l'abolition du travail comme dépassement-réalisation de l'art qui s'évanouit, résorbé dans un projet strictement politique qui a de plus en plus de mal à se distinguer de la problématique classique ultra-gauche, jusqu'au conseillisme du numéro 12. L'IS a vécu de son autovampirisation. Sa vitalité théorique est dans la séparation d'avec ses artistes. Celle-ci achevée, l'IS s'étiole. Toute critique ou panégyrique de l'IS qui ne parle pas de l'art a le programmatisme dans la bouche. En se « débarrassant de l'art », l'IS se débarrasse de ce qui pouvait fonder une pratique (expérimentation) de l'abolition du travail dansla société capitaliste, en résumé: elle dissout ce qui permettait de concevoir le dépassement du programmatisme en demeurant dans une problématique programmatique et elle s'arrête là.

Dans le texte qu'il rédige en 1960 avec Canjuers (*Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire*), Debord marque la rupture avec toute pratique « artistique » du dépassement-réalisation de l'art, tout en la reconnaissant comme la terre nourricière d'une théorie qui vise l'abolition du travail comme un autre emploi de la vie. « Mais en même temps ["en même temps" qu'elle est un alibi à l'aliénation, concédé par le capitalisme, *nda*], la sphère réservée à l'"activité créatrice libre" est la seule où sont posées pratiquement, et dans toute leur ampleur, la question de l'emploi profond de la vie, la question de la communication. Ici sont fondés, dans l'art, les antagonismes entre partisans et adversaires des raisons de vivre officiellement dictées. Au non-sens et à la séparation établis correspond la crise générale des moyens artistiques traditionnels, crise qui est liée à l'expérience ou à la revendication d'expérimenter d'autres usages de la vie. Les artistes révolutionnaires sont ceux qui appellent à l'intervention; et qui sont intervenus eux-mêmes dans le spectacle pour le troubler et le détruire » (Debord et Canjuers, *op. cit.*, *in* Bandini, p. 311). Face à l'impossibilité de séparer le changement global de vie et la révolution prolétarienne, le programme d'intégration dans la vie quotidienne d'une pratique artistique unie au progrès technico-scientifique apparaît comme une variante du réformisme. « Il ne s'agit pas d'élaborer le spectacle du refus mais bien de refuser le spectacle. Pour que leur élaboration soit *artistique*, au sens nouveau et authentique qu'a défini l'IS, les éléments de destruction du spectacle doivent précisément cesser d'être des œuvres d'art » (*Cinquième conférence de l'IS à Göteborg*, *IS*, no 7, août 1961, p. 26). Et Kotanyi d'ajouter à l'adresse des « artistes » en parlant de leur production: « Je vous conseille de ne pas oublier qu'il s'agit d'une production antisituationniste » (*ibid.*, p. 28). Un ange passe.

L'IS continue alors à parler de « fusion de l'art et de la vie quotidienne », comme dans le numéro 11 à propos de la révolte provo aux Pays-Bas, mais cela ne sera plus que sur le modèle de la réalisation de la poésie, c'est-à-dire « la communication comme réussite d'un langage en situation » (*IS*, no 9, p. 24). C'est la lutte de classe qui est devenue l'œuvre d'art. « Retrouver la poésie peut se confondre avec réinventer la révolution comme le prouvent à l'évidence certaines phases des révolutions mexicaine, cubaine ou congolaise. [...] Il s'agit aujourd'hui pour l'IS d'une poésie nécessairement sans poèmes » (*IS*, no 8, p. 31). La suite la plus digne du dadaïsme n'est pas dans la répétition de l'« anticommunication », mais dans la création d'une nouvelle communication. C'est dans les moments révolutionnaires que l'on reconnaît l'efficacité de la poésie comprise comme la seule communication possible en ce qu'elle fait route avec l'intervention sur les événements et la transformation du monde. C'est ce projet révolutionnaire que l'IS définit dans le numéro 7 comme celui de la « communication totale ». Un jeu de mots de cuistre nous ferait dire que la poésie est devenue praxis. Mais si c'est la lutte de classe qui est devenue l'œuvre d'art, l'IS

se trouve contrainte de devoir faire entrer la lutte de classe de son époque dans ce schéma, c'est-à-dire faire entrer la « décolonisation totale de la vie quotidienne », qui ne peut être qu'abolition du travail et suppression du prolétariat, dans la « réalisation internationale du pouvoir absolu des Conseils ouvriers » (« Définition minimum des organisations révolutionnaires », *IS*, no 11, p. 54).

Là, nous retrouvons l'IS dans l'impasse de son conseillisme, c'est-à-dire la situation historique qui est la sienne, comprise et menée jusqu'au niveau de ses contradictions, *à l'intérieur de ces contradictions*: la formulation théorique et pratique de la crise du programmatisme et de son dépassement, *dans les termes du programmatisme*.

Section 5
Le charme persistant de l'Internationale situationniste

L'IS a formulé le point de rupture du programmatisme, c'est-à-dire la critique de la totalité et la révolution comme transformation totale, en conférant une positivité en soi au sujet qui critique et abolit tout ce qui existe, y compris lui-même. En cela, la théorie situationniste *semble* répondre aux exigences de l'époque et y répondre d'une façon *confortable*, car cette positivité se fonde sur un humanisme, un humanisme radical, qui se résout comme tout humanisme dans une hypostase (séparation et abstraction) de la pratique de l'individu tel que nous le donne et le confirme la surface de la société bourgeoise. C'est cette petite monade toute pleine, pour elle-même, de déterminations, et infatuée de soi, qui se trouve maintenant investie de toute la radicalité conférée par l'IS au prolétariat. L'humanisme, qui gît dans toutes les « théories alternativistes » et que l'on a vu à l'œuvre dans les idéologies cherchant à formaliser de façon radicale la lutte des chômeurs et précaires, élève l'individu immédiat au rang de sujet et transfigure son attitude face au monde de sa vie quotidienne en négation de la société existante. L'aliénation est son rapport au monde dans lequel il peut s'imaginer que tout ce qui est extérieur à ce qu'il pense être lui-même peut être nié à partir de lui-même, de son intériorité, de sa subjectivité. C'est le triomphe de la conscience malheureuse qui serait parvenue à produire son monde sans sortir d'elle-même.

Nous avons déjà évoqué, au cours de cette analyse critique de l'IS, les livres d'Anselm Jappe, *Guy Debord*, et de Gianfranco Marelli, *l'Amère Victoire du situationnisme*. Ces livres (tous les deux italiens, il n'y a pas eu en France d'études comparables) donnent une vision globale de la *reconstruction* du situationnisme comme idéologie œuvrant *dans le cycle de luttes actuel*.Pour le premier, l'IS demeure trop « dix-neuvième siècle », Debord est resté un théoricien de la lutte de classe; inversement, pour le second, les situationnistes ont renoncé finalement à ancrer leur projet dans la réalité du prolétariat en ce qui concerne l'autogestion, mais seraient restés prisonniers de la volonté de définir la classe révolutionnaire à partir de sa situation dans le mode de production capitaliste (on a du mal à suivre).

En exagérant juste un peu, nous pouvons dire que *la critique de l'IS est le critère sur lequel on peut juger de la capacité d'une théorie à dépasser le programmatisme*.

D'emblée, dans son livre, Jappe expose la théorie de *la Société du spectacle*, mais sans son processus de production qui est toujours présent chez Debord: l'exploitation, le travail salarié. Il est exact que Debord prend toutes les déterminations du capital et les rabat dans la marchandise, mais pour la même raison, il est faux de dire que Debord, et l'IS en général, sont incapables (ou ne l'ont pas fait) de passer de la marchandise au capital. On partirait alors du présupposé selon lequel la théorie de l'IS serait « inachevée », aurait pu aller plus loin, elle serait incomplète en ayant refusé de prendre en compte le capital. Debord part de la marchandise etpasse par le capital pour revenir à la marchandise. *Le capital comme détermination de la marchandise, c'est le spectacle*. Ce qui, chez Marx, est un procédé d'exposition

devient, chez Debord, la description de la réalité: le spectacle. Pour Jappe, le spectacle est le donné premier, massif, sans histoire, il devient totalement sujet; alors que Debord, comme on l'a longuement vu (ô lecteur, nous sommes conscients de ta longue souffrance), se débat dans ce problème du tout et de la partie, ce qui fait tout l'intérêt de *la Société du spectacle*. En considérant que « les aspects les plus faibles [de la pensée de Debord, *nda*] se trouvent là où sa pensée demeure liée au marxisme du mouvement ouvrier » (*op. cit.*, p. 37), Jappe opère *un décalage spectaculaire du concept de spectacle*. Le spectacle est réduit et se trouve en totalité dans son apparence comme spectacle et non plus simultanément dans sa production comme tel. Quand Jappe reprend l'analyse développée dans *la Véritable Scission*..., selon laquelle l'« activité humaine s'oppose à l'humanité » (pollution, guerre), il fait disparaître que, pour Debord et Sanguinetti (aussi discutable que puisse être la problématique), ces « problèmes » résultent du développement de la société de classes devenue incapable de résoudre ses propres « problèmes ». Les deux auteurs sont clairs: il s'agit de « la croissance des forces productives aliénées de la société de classes » (*op. cit.*, p. 28). Pour Jappe, la situation actuelle se caractérise par la victoire totale de la marchandise qui développe maintenant ses contradictions stucturelles, et non plus celles de ses phases de réalisation. Se référer à la lutte de classes serait donc se tromper d'époque. Toute la société étant définie sur le mode de la valeur et de la marchandise, n'existent plus que les contradictions qui peuvent découler d'elles. La distinction de la société en classes appartiendrait à une phase révolue.

« Il ne faut pas oublier que dans cette analyse de la forme-marchandise, Marx ne parle pas encore de plus-value, ni de la vente de la force de travail, ni du capital. Il fait ainsi découler toutes les formes les plus développées de l'économie capitaliste, de cette structure originaire de la marchandise – qui est comme la "cellule du corps" – et de l'opposition entre concret et abstrait... » (Jappe, *op. cit.*, p. 32). à en rester là, nous n'aurions que le fétichisme de la marchandise, et l'aliénation dans la petite production marchande. La marchandise est la forme cellulaire de la société capitaliste, mais elle n'est pas le gland qui contient le chêne. Jappe considère la valeur comme une substance qui se réalise. Pour que de la marchandise on passe au capital, il faut que « l'homme aux écus rencontre le travailleur libre », et ça c'est le résultat d'un processus historique concret (la séparation du travailleur et de ses conditions), qui s'est produit dans des circonstances historiques particulières. S'il suffisait de la marchandise, de l'argent, de la valeur, pour passer au capitalisme, c'est avec ce mode de production que Rome et Byzance eussent achevé leur histoire. Le but de Jappe est de parvenir a une description de la société sur la base de la marchandise et de la valeur, c'est-à-dire ne connaissant qu'une aliénation universelle, ne justifiant plus la discrimination des classes. C'est là, actuellement, l'usage dominant de la théorie du spectacle et de la théorie situationniste en général.

Jappe s'embrouille lui-même: « Marx retrouve [dans la marchandise, *nda*] la formule la plus générale de toute production capitaliste: deux choses concrètes prennent la forme de quelque chose d'autre qui les relie, le travail abstrait, dont la forme finale est l'argent » (p. 33). Nous n'avons là que la forme générale de la production marchande qui, en tant que telle, ne nous dit rien sur le capital, sauf que la production est destinée à l'échange. Mais c'est justement tout ce que veut nous dire Jappe, et que surtout on ne lui parle pas de cette vieillerie d'exploitation qui n'est que le combat mené à l'intérieur de la valeur, et non le combat suprême entre l'abstrait et le concret. Précisément, c'est vraiment pas de chance, l'échange fondamental qui définit le mode de production capitaliste entre le capital et la force de travail ne correspond pas aux lois de l'échange, pour plusieurs raisons que nous avons exposées mais dont la principale tient à la nature même de la marchandise force de travail. « En échangeant la force de travail à titre d'équivalent, le capital reçoit en échange sans fournir d'équivalent le temps de travail qui dépasse celui qui est contenu dans la force de travail. C'est l'appropriation du temps de travail d'autrui *sans équivalent* [souligné dans le texte], *grâce au système formel de l'échange* [souligné par nous]. L'échange devient purement formel et, lors de l'évolution ultérieure du capital, on voit disparaître jusqu'à l'apparence selon laquelle le capital échange autre chose contre la force de travail que le propre travail objectivé de celle-ci, et, par conséquent qu'il échange quoi que ce soit » (*Fondements*...,t. 2, p. 189). Si, d'après la loi de la valeur, on échangeait du travail matérialisé contre du travail vivant, le produit valant une demi-journée de travail ne pourrait acheter qu'une demi-journée de travail vivant, même si l'ouvrier peut en vivre une journée entière. Dans l'échange entre le capital et le travail, le « système bourgeois des

équivalences se change en son contraire » (*ibid.*, p. 96), c'est l'appropriation sans équivalent, et le système repose sur celle-ci. Ce que le capitaliste reçoit dans l'échange c'est la force de travail, c'est la valeur d'échange qu'il paie, mais « le travail vivant est la valeur d'usage qui a pour lui cette valeur d'échange, telle est la valeur d'usage dont découle la plus-value et c'est l'abolition de l'échange en général » (*ibid.*, p. 55). Nous voilà loin de la forme cellulaire comprise comme se développant d'elle-même: le mouvement du concept.

L'autoprésupposition du capital entraîne que la propriété qui était droit sur son propre travail se transforme en droit sur le travail d'autrui, mais aussi en impossibilité pour le travail de s'approprier son propre produit. « L'argent que l'ouvrier A jette dans la circulation n'est pas seulement… la forme argent de la valeur de sa force de travail (en réalité moyen de paiement pour un travail déjà fourni), dès la deuxième période de rotation à partir de l'ouverture de l'entreprise c'est la forme argent de la valeur qu'il a produite lui-même dans la première période de rotation qui sert à payer son travail dans la deuxième période » (*le Capital,* Livre II, t. 1, p. 291). Et, grâce à la consommation de l'ouvrier, le capital se reproduit comme rapport, l'ouvrier se reproduisant en tant que force de travail. C'est donc fondamentalement, parce que le temps de travail vivant échangé n'est pas une valeur d'échange, mais n'est que la valeur d'usage de la force de travail, que le système bourgeois d'échange d'équivalent sur la base de la loi de la valeur devient purement formel et se mue en son contraire. Donc, dans ce rapport, le capital n'échange rien d'autre contre la force de travail que le propre travail objectivé de celle-ci, disparaît donc l'apparence même qu'il échange quoi que ce soit.

En fin de compte, ce n'est pas en tant qu'échangistes que prolétaires et capitalistes se font face mais en tant que pôles d'un rapport social, en tant que classes. « Ainsi tandis que l'ouvrier reproduit ses produits comme capital, le capitaliste reproduit l'ouvrier comme salarié, c'est-à-dire comme vendeur de son propre travail. Le rapport entre simples vendeurs de marchandises impliquerait qu'ils échangent leurs propres travaux incorporés dans des valeurs d'usage différentes. L'achat-vente de la force de travail comme résultat constant de la production capitaliste implique, au contraire, que l'ouvrier rachète constamment une fraction de son propre produit, en échange de son travail vivant. C'est ainsi que s'évanouit l'apparence du simple rapport entre possesseurs de marchandises, l'acte constant d'achat-vente de la force de travail et la perpétuelle confrontation de la marchandise produite par l'ouvrier et de lui-même, comme acheteur de sa capacité de travail et comme capital variable ne sont que des formes qui médiatisent son assujettissement au capital, le travail vivant n'étant qu'un simple moyen de conservation et d'accroissement du travail objectivé, devenu autonome face à lui. La forme de médiation inhérente au mode de production capitaliste sert donc à perpétuer le rapport entre le capital qui achète le travail, et l'ouvrier qui le vend. Elle masque sous le simple rapport monétaire la transaction véritable et la dépendance perpétuée grâce à la médiation de l'acte de vente-achat qui se renouvelle constamment. Ce rapport reproduit sans cesse non seulement les conditions de ce trafic mais encore ses résultats, à savoir que l'un achète ce que l'autre vend. Le perpétuel renouvellement de ce rapport d'achat-vente ne fait que médiatiser la continuité du rapport spécifique de dépendance, en lui donnant l'apparence mystificatrice d'une transaction, d'un contrat entre possesseurs de marchandises dotés de droits égaux et pareillement libres l'un en face de l'autre. Ainsi, le rapport initial devient lui-même un moment immanent de la domination du travail vivant par le travail objectivé qui s'est instaurée avec la production capitaliste » (Marx, *Un chapitre inédit du capital*, 10/18, pp. 262-263). Voilà comment de l'échange on passe au capital, mais horreur, il y a des classes !

Admirons l'élégance avec laquelle Jappe efface l'accumulation primitive du capital, c'est-à-dire la boue et le sang qui président à sa naissance. « Ce n'est que lorsqu'un certain seuil [?, *nda*]est dépassé dans le développement et le volume des échanges, que la production elle-même se dirige essentiellement vers la création de valeur d'échange. La valeur d'usage de chaque produit réside alors dans sa valeur d'échange, par l'intermédiaire de laquelle on accède à d'autres valeurs d'usage [Jappe se prend encore une fois les pieds dans le tapis, car si "on accède à d'autres valeurs d'usage", cela signifie que la fin de la production demeure la valeur d'usage, ce qu'il ne fallait pas démontrer, *nda*]. Le travail lui-même devient force de

travail [est-ce à dire que le travail devient une marchandise?, *nda*] à vendre pour exécuter du travail abstrait [et hop ! le tour est joué, *nda*]» (p. 34). Le but de la manœuvre est de fonder la vente de la force de travail dans la simple extension de la circulation marchande, elle en est une condition, mais il faut le travailleur libre, là nous changeons de mode de production (*cf. Un chapitre inédit du capital*, 10/18, p. 77).

Jappe a donc pénétré dans le monde du capital, il nous l'analyse et il nous donne ses impressions. « Dans la société moderne [supposons qu'il s'agisse du mode de production capitaliste, *nda*], les individus sont isolés à l'intérieur d'une production où chacun produit selon ses propres intérêts [sauf les producteurs eux-mêmes ! *nda*]. Leur lien social s'établit seulement *a posteriori* à travers l'échange de leurs marchandises. Leur être concret, leur subjectivité doit s'aliéner à la médiation du travail abstrait qui efface toutes les différences. La production capitaliste signifie l'extension des caractéristiques de la marchandise à l'ensemble de la production matérielle et des rapports sociaux. Les hommes ne font rien d'autre que s'échanger des unités de travail abstrait, objectivées en valeur d'échange, qui peuvent ensuite se retransformer en valeur d'usage » (*ibid.*). Les *hommes* peuvent, peut-être, dans la « société moderne » de Jappe, « s'échanger des unités de travail abstrait, objectivées en valeur d'échange », *mais pas les prolétaires*. Voilà le rapport de classes entre ouvriers et capitalistes ramené à un rapport d'échangistes de la petite production marchande. Cette « analyse » ne parvient même pas à montrer ce qu'elle veut critiquer: que la valeur d'échange est le but de la production.

Pourquoi Jappe confond marchandise et capital, valeur et capital (quand par exemple il dit que la valeur a un continuel besoin de s'accroître) ? Essentiel-lement, c'est parce que, dans ce cycle de luttes, le concept de spectacle ne peut plus être compris comme contenant sa propre production et, par là, sa critique et son dépassement. Ce qui est le grand problème des 221 thèses de Debord n'effleure même pas Jappe, qui ne dépasse pas la conscience que le petit commerçant, devenu philosophe, a du monde. Le spectacle est ramené purement et simplement à la marchandise (ce que ne fait pas Debord) et le capital est identifié à cette dernière. Le spectacle devient un concept effaçant l'existence des classes, un « concept » de critique sociale, simplement dénonciateur. à ce moment-là, dans ce cycle de luttes, le concept de spectacle devient un concept destiné à rendre compte de la *disparition de la lutte des classes* (et donc des classes) telle que la concevait le programmatisme. Il a alors accompli sa destinée en intégrant son origine: la crise du programmatisme. Le *situationnisme* est devenu l'idéologie de « la collision entre raison économique et exigences humaines » (*ibid.*, p. 36). à partir du moment où, après Mai 68, ne peut plus être maintenu cet élan théorique qui nourrissait son instabilité foncière, l'IS s'est trouvée avoir eu raison, malheureusement pour elle. Son « dépassement » du programmatisme a triomphé, mais comme disparition des classes; les éléments les plus lourds d'idéologie comme l'« homme », la « marchandise », les « désirs », etc., ont fini, du fait de leur masse, par servir à reconstruire un ensemble théorique paraissant rendre compte de la nouvelle situation. Tous les éléments gênants dans cette reconstruction sont éliminés, considérés comme les « aspects les plus faibles », parce que « liés au marxisme du mouvement ouvrier » (*ibid.*, p. 37). Par exemple: « Marx considère par conséquent comme des traits essentiels du capitalisme des éléments qui, en réalité, n'étaient dus qu'à sa forme imparfaite, comme la création d'une classe nécessairement exclue de la société bourgeoise et de ses "bénéfices" » (*ibid.*). En analysant, sans s'en apercevoir, les formes empiriques de la société capitaliste de son époque, Marx n'aurait pas vu qu'elle était encore pleine d'éléments précapitalistes: il faut n'avoir jamais ouvert *le Capital* ou les *Fondements* pour écrire une chose pareille.

Dans la « société moderne » de Jappe, monde de la marchandise et univers de petits commerçants, personne n'est exclu et tout le monde participe aux bénéfices. Mais tout n'est pas rose car surgit la « contradiction de base de la marchandise », celle qui n'est plus liée à l'élimination des formes prébourgeoises, celle qui est issue « de sa structure même »: la collision de tout à l'heure entre la« raison économique » et les « exigences humaines ». Pour être un petit commerçant pas exclu, on n'en est pas moins homme. C'est là que l'IS est *réinventée* comme idéologie de la marchandise, de l'individu, de l'aliénation et du vécu, de l'homme.

Le charme persistant de l'IS est d'avoir fourni, dans sa critique de la révolution comme affirmation du prolétariat et du travail, l'idéologie d'une contradiction dans la société capitaliste qui ne serait pas une contradiction entre des classes. Mais l'IS ne pouvant, à la fin des années soixante, achever cette critique, cette contradiction demeurait construite dans une théorie des classes (les Conseils ouvriers). Avec l'effondrement de toute cette époque de la révolution, cette idéologie *apparut* comme se « libérant » de sa gangue. Utilisée comme une somme d'éléments disparates ou de gimnicks, elle apparut comme une alternative à ce qui venait de disparaître et adéquate à la nouvelle situation dans ce qu'elle pouvait avoir de plus immédiat: la fin de l'affirmation du travail, la fin du mouvement ouvrier, la fin de l'identité ouvrière. Cela étant bien sûr compris comme la fin des classes, mais aussi ouvrant la voie à la recherche d'une pratique de rupture se référant à l'individu.

Jappe développe unilatéralement la théorie du spectacle, il en donne la lecture nécessaire dans une époque où il est devenu impossible de penser la lutte de classe du prolétariat dans les termes de son affirmation, d'une identité ouvrière confirmée à l'intérieur du mode de production capitaliste et définie en elle-même, positivement, comme ce qui porte le dépassement de toute la société. C'est ce que nous avons appelé le « décalage spectaculaire du spectacle ». Ce dernier est pris au pied de la lettre pour ce qu'il se donne, parachèvement de lui-même: il se donne à voir en fournissant lui-même sa lecture. Il n'a plus aucune explication ni origine, il s'explique lui-même par la réduction de la société capitaliste à la marchandise, mais expliquer le spectacle à partir de la marchandise est une tautologie. Jappe nous donne la clé du « charme persistant » de la théorie situationniste: *la critique de la société du capital comme société marchande. Elle est devenue la « critique sociale » adéquate à l'univers alternatif de l'individu isolé*.Par rapport à la théorie, la « critique sociale » se contente de la critique des formes de la société capitaliste sans les produire historiquement et surtout sans les produire dynamiquement dans leur dépassement (il arrive même que les pétomanes humoristes des diverses radios fassent de la critique sociale). Nous ne répondrons pas à la question de savoir si la théorie situationniste *devait* devenir une « critique sociale », elle l'est devenue, il est vain d'opposer à cela la « lettre » de l'IS. Quand, en substance, Jappe reproche à Debord de ne pas avoir été assez situationniste, on peut penser que, pour une fois, il n'a pas complètement tort.

Dans cette société uniformisée sous la marchandise, régie par la contradiction structurelle de celle-ci, s'il peut être encore question de classes c'est seulement dans la mesure où existerait encore une « différence de degré dans la réification » (*ibid.*, p. 44). Cette différence de degré tient à la capacité différente de chacun de « tirer quelques avantages d'un système qu'on trouve déjà tout prêt et "défini une fois pour toutes" » (Lukàcs, *ibid.*). Jappe se refuse (en fait, il n'y pense même pas) à aller plus loin que la réification, à la considérer comme produite, c'est toujours ce « décalage spectaculaire du spectacle », une compréhension spectaculaire du spectacle. Jappe multiplie les références et les citations extraites d'*Histoire et conscience de classe*, mais il laisse de côté ce qui constitue l'essentiel, le cœur révolutionnaire du livre, la spécificité de la réification dans le cas du prolétariat (théorie contestable, mais qui place Lukàcs dans une tout autre perspective que Jappe): par la vente de la force de travail, le prolétaire peut accéder en tant que sujet à la conscience d'être objet, donc au déchiffrement de la réification. C'est dans cette critique des classes et de leur action en tant qu'activités spécifiques qu'apparaît la base véritable de la reformulation présente du situationnisme.

La structuration et le contenu programmatique de la lutte de classe ayant disparu, c'est toute activité et structuration de la société en classes qui auraient par là même disparu, c'est bien ainsi que se donne dans la société capitaliste actuellement la disparition du programmatisme: la société uniformisée de l'« horreur économique », le règne de la marchandise. « L'existence d'un prolétariat puissant, uni non seulement par ses conditions de travail mais aussi par toute une culture, un style de vie, et qui se trouvait plus ou moins en dehors de la société bourgeoise, n'était en fait qu'un résidu prébourgeois un "état" au sens féodal, et non le résultat du développement capitaliste. Ce sont précisément les luttes de classes qui ont aidé le capitalisme à s'accomplir en permettant aux masses laborieuses d'atteindre le statut de "monades" abstraites et égales participant pleinement à l'argent et à l'État. La mission historique secrète

du mouvement prolétarien a été celle-ci: détruire les restes précapitalistes, généraliser les formes abstraites telles que droit, argent, valeur, marchandise, et imposer ainsi la logique pure du capital » (*ibid.*, p. 64). à partir d'un constat historique irréfutable, celui de la disparition de ce « prolétariat puissant, etc. », la conclusion tirée est un sophisme: puisque ceprolétariat n'existe plus et que le capitalisme continue à exister, c'est que leprolétariat était un résidu précapitaliste. On a remplacé l'histoire d'un mode de production par celle de sa *réalisation*, mais on a surtout amalgamé la disparition d'une forme historique particulière avec celle de la forme générale. C'est comme si je disais que, depuis la fin du franc germinal (solide, puissant, etc.), il n'y a plus de monnaie en France. Tant qu'il y a travail salarié, plus-value, etc., il y a un prolétariat et une classe capitaliste. Que ce prolétariat ne soit plus, dans sa configuration historique et surtout dans son action et son organisation, celui du début du siècle ou simplement celui des années soixante, c'est tout à fait exact et c'est même l'essentiel de la formulation d'une théorie révolutionnaire actuelle qui ne peut que se construire sur le dépassement du programmatisme.

Jappe mène une critique de ce qui est le contenu du programmatisme qui, involontairement (tant les faits s'imposent d'eux-mêmes), est parfois pertinente mais aboutit à la petite histoire de l'eau, du bain, et du bébé. Ce qui déroute bon nombre de critiques de la société capitaliste dans sa restructuration actuelle, c'est que la reproduction du capital, comme nous l'avons expliqué précédemment, ne comporte plus aucune confirmation en elle-même, dans son autoprésupposition, c'est-à-dire là où le capital se livre dans ses propres catégories fétichisées (se reproduisant lui-même, seulement à partir de lui-même), d'une identité ouvrière. Nous n'avons plus, comme le voit Jappe, cette classe préalable, sociologique, catégorie de la reproduction capitaliste dans son autoprésupposition. Comme, simultanément, cette disparition s'effectue dans une restructuration, s'impose l'illusion que le « vrai capitalisme », toujours assimilé à celui postérieur à la dernière restructuration en date (dans un système qui ne connaît que des substances qui se réalisent), ne comporte pas de classes. On confond l'histoire réelle du capitalisme, qui se produit et se reproduit constamment comme lutte de classes, avec le stade actuel comme étant, en tant que résultat atteint, la substance révélée du mouvement qui l'a produit. Les classes sont la polarisation sociale, comme activités spécifiques, des contradictions (jamais tout à fait les mêmes, jamais tout à fait autres) du mode de production capitaliste; ni rondelles sociologiques, ni pures activités historiques sans référence. Il était dans la nature même du programmatisme, en ce que la révolution, de par la contradiction historique entre le prolétariat et le capital, se présentait comme affirmation de la classe, de considérer le prolétariat comme un sujet présupposé, préexistant à sa contradiction avec le capital, classe du travail productif seulement exploité par le capital, et se constituant en tant que sujet, hors du capital. Son abolition du capital étant sa propre libération, il se constituait déjà, dans le capital, en tant que sujet, hors du capital (sa montée en puissance). Il ne s'agit pas de « résidu précapitaliste », encore moins d'« État féodal », mais d'une forme historique de la contradiction entre le prolétariat et le capital. Que les situationnistes aient eu beaucoup de mal avec leur définition du prolétariat est lié à cela. Toute leur théorie, nous l'avons montré, est l'expression de la crise de cette période de la révolution, non une expression passive, mais une remise en cause volontaire ne sortant pas cependant de ce qu'elle met en crise. Quand ils tenaient la révolution, ils n'avaient plus le prolétariat, quand ils avaient le prolétariat, ils n'avaient plus la révolution; la période historique dans laquelle ils baignaient leur interdisant de se débarrasser des classes, ils se sont alors résolus à appeler prolétariat... la classe qui ferait la révolution telle qu'ils l'avaient définie, se contentant de montrer que cette classe était actuellement en gestation (le nouveau prolétariat).

Pour Jappe, l'IS en général et Debord en particulier ne seraient pas allés suffisamment loin dans leur compréhension du spectacle et de son dépassement. Chez eux, le concept de spectacle serait demeuré trop lié à son époque. Jappe nous propose donc le situationnisme de notre époque, celle de la crise du « capitalisme pur », c'est-à-dire de la structure de la marchandise et de la valeur. « Quand le système de la marchandise en tant que tel entre en crise, le rôle des oppositions immanentes cesse » (*ibid.*, p. 211). Dans ces « oppositions immanentes » sont classés le classique mouvement ouvrier et les « mouvements de libération » du « tiers-monde ».

La révolution est donc suspendue à l'apparition du sujet, ce que ne peut pas être tout ce qui se

construit de façon immanente à la marchandise et à la valeur. Il nous faut donc un sujet qui ne se situe plus dans les contradictions de la marchandise et de la valeur, mais qui se situe, par rapport à elles, dans une position transcendante, le sujet ne pouvant être, par définition, que « révolutionnaire », puisque nous sommes dans une problématique de l'aliénation, de la réification et du fétichisme. Un sujet qui ne soit que *face* à la marchandise et à la valeur, mais qui soit également le résultat de leur crise structurelle. Ce sujet, Jappe ne peut l'accepter comme préexistant, ce qu'il appelle l'« a-priorisme du sujet ». Ce ne sera donc ni le prolétariat, ni l'essence humaine irréductible (ce qu'il critique chez Debord et Lukàcs). Il s'élève contre toutes les théories qui « possèdent un sujet » mais, la révolution ne venant pas, explique cela par la « manipulation ». Jappe critique alors, comme conséquence de l'« a-priorisme du sujet », la « tyrannie du sujet », qui ne souffre plus aucune objectivité: sujet *a priori* face au monde, il n'a pour ambition que d'abolir la dualité entre le sujet et l'objet. « L'a-priorisme du sujet, pivot de la gauche moderniste, absout le capitalisme, sans même s'en rendre compte, de sa faute la plus grave, celle d'empêcher la formation de cette subjectivité consciente dont le capitalisme lui-même a créé nombre de présupposés nécessaires. La fausse réponse à ce problème est représentée par le structuralisme, pour qui le sujet n'a pas à être réalisé, puisqu'il ne peut exister, ce qui signifie élever la société actuelle au rang d'une éternelle condition humaine » (*ibid.*, pp. 198-199). Pour Jappe, le sujet *a priori* se trouve toujours pris dans une dichotomie rigide entre lui (le vrai) et le monde (le non-vrai dans lequel il évolue et qui le « manipule »).

Le sujet est donc *à réaliser*, il sera le résultat d'une *formation*.Sa formation, c'est la crise structurelle de la valeur et de la marchandise. « Nous assistons effectivement à une crise de la forme-valeur elle-même et non pas seulement de ses aspects secondaires. En font partie: la crise écologique; l'impossibilité, à l'époque de la globalisation, pour la "politique" et les États nationaux, de continuer à fonctionner comme instances régularisatrices; la crise du sujet constitué par la valeur, particulièrement visible dans la crise du rapport entre les sexes. Mais ce qui produit les effets les plus tangibles est l'épuisement de la "société du travail". [...] En vérité, le problème majeur aujourd'hui pour le capital est de savoir ce qu'il doit faire de l'immense majorité de l'humanité dont il n'a plus besoin en tant que travail vivant, étant donné le degré d'automatisation de la production » (*ibid.*, pp. 212-213). Nous avons dans le premier chapitre abordé la question évoquée dans la dernière phrase, cette conclusion est loin d'être évidente au travers des nouveaux équilibres qui se créent mondialement entre extraction de la plus-value sur un mode relatif et sur un mode absolu. Cependant, ce n'est pas icil'essentiel. L'essentiel est que Jappe produit le surgissement d'un sujet à partir de la conscience de la crise de la forme valeur, *tout en ne faisant pas de ce sujet un élément de cette crise*; en tant que conscience de cette crise, il est faceà la forme-valeur. Le sujet n'est pas un pôle de la contradiction, celle-ci ne fait que le produire, c'est même, pour Jappe, la condition *sine qua non* de son existence.

Pour comprendre l'enjeu théorique actuel de tout cela, il faut revenir sur ce que dit Jappe, trois pages avant, à propos de l'immédiat après-68. « Les années qui ont suivi 1968 ont précisément montré l'impossibilité de changer la société individuellement, sans programme et sans organisation, sous la forme d'une lente infiltration de mœurs nouvelles ou comme un changement de climat: chaque innovation particulière est alors intégrée dans un tout substantiellement inchangé. Debord avait tenté d'identifier une force ayant la possibilité réelle d'intervenir, mais les espoirs placés dans le prolétariat se sont révélés à la longue être des illusions » (*ibid.*, p. 209). La crise de la forme-valeur n'était pas encore structurelle et, en conséquence, le sujet était encore immanent. Le sujet que produit la crise structurelle, du fait de sa transcendance à la forme-valeur, peut être l'unificateur qui avait manqué, car du fait de sa transcendance les pratiques qui seront les siennes ne pourront être reprises à l'intérieur de l'ancienne société. Le matériau de base de ce sujet, c'est l'ensemble des individus pris dans la collision déjà rencontrée entre « raison économique » et « exigences humaines ». Jappe est incapable de s'élever au niveau de la compréhension de ce qu'est une contradiction: implication réciproque des termes et production du dépassement dans cette implication, de par l'action spécifique d'un de ses termes tel qu'il est défini dans son rapport à l'autre terme. En conclusion, Jappe, avec son sujet transcendant, avec la crise structurelle de la forme-valeur, la disparition des classes dans l'uniformisation de l'aliénation sociale, la fin des oppositions immanentes, la réduction du capital à la forme achevée de la substance de la marchandise, construit une « critique sociale

» dont la référence est une idéologie moderne de l'alternative, dépassant celle de l'après-68. C'est le charme persistant de la théorie situationniste, *parce qu'elle a été (pour ses propres raisons) une critique du capital comme critique de la marchandise*, que de pouvoir servir de référence à une théorie qui la réinvente comme théorie alternativiste. Cependant, Jappe a le grand mérite d'essayer d'articuler systématiquement par rapport à l'IS cette reconstruction alternativiste, qui, la plupart du temps, recycle des bribes de l'IS, sans se poser la question de leur réemploi.

Pour Gianfranco Marelli, comme pour Jappe, la limite de l'IS est d'avoir lié, et en quelque sorte soumis, ses buts, à la définition et à l'action d'un sujet (une classe) exclusivement compris « dans les conditions économico-sociales qu'impose le système de production capitaliste » (Marelli, *op. cit.*, p. 234). Plus que Jappe qui pose la nécessité d'un sujet radicalement neuf, transcendental, Marelli approche de très près un dépassement de la conception programmatique du prolétariat comme classe révolutionnaire. Cependant, au dernier moment, il lui manque l'articulation entre le prolétariat comme classe du mode de production capitaliste et comme classe révolutionnaire. C'est-à-dire le concept d'exploitation, permettant de construire celui de prolétariat comme classe de ce mode de production et comme dissolution de toutes les conditions existantes sur la base de celles-ci dans la dynamique comprise comme lutte de classes du mode de production capitaliste (cf.chapitres 2 et suivant). « L'idée que la théorie critique de Debord ne conduit pas à la révolution sociale, mais simplement à la transformation de cette société, s'impose avec la force du doute parce que Debord n'a pas envisagé, comme ont pu le faire d'autres courants de pensée, la question d'une révolution qui ne serait possible que dans la mesure où le prolétariat aurait su développer et transformer *sa conscience au-delà de la classe* [c'est justement là le grand problème de la théorie communiste, *nda*], c'est-à-dire sans être défini en tant que *classe de la conscience* par les conditions économico-sociales qu'impose le système de production capitaliste. En effet, c'est seulement lorsqu'il aura su se concevoir en tant que sujet révolutionnaire possédant un projet et un devenir qui ne soient conditionnés ni par le progrès capitaliste, ni par les limites de ce progrès, que le prolétariat sera autre chose que ce qu'il est: une classe du capital. Se concevoir en tant que sujet révolutionnaire cela signifie, nous semble-t-il, que l'on ne se reconnaît aucune mission historique qui serait une étape dans le progrès social, que l'on se place en dehors du progrès historique de l'actuelle société, pour affirmer la possibilité d'une communauté humaine qui ne soit plus basée sur la valeur cardinale du progrès, tel qu'il est interprété dans la société bourgeoise. [...] En effet, il semble que Guy Debord ait voulu justifier son analyse et son projet, basés sur la possibilité de transformer radicalement le vécu quotidien, par la conviction que le progrès de la société est irrépressible et que son issue peut, et doit, être différente de celle qu'annonce le système dominant – qui se dit seul en mesure de connaître les infinies possibilités de la croissance sociale. [...] La solution qu'expose Debord dans *la Société du spectacle* est née d'une analyse qui a su définir les principaux aspects de la mutation du système politique et économique du capitalisme, mais, en définitive, cette solution s'inspire des solutions politiques qu'avaient précédemment exprimées les différents courants du mouvement révolutionnaire, fidèles depuis toujours à une interprétation historico-déterministe du marxisme qui porte à voir dans la crise du système capitaliste, dans les contradictions de ce système, les conditions du véritable progrès vers une société libre et sans classes » (Marelli, *op. cit.*, pp. 234-235).

Marelli nous dit bien « voilà ce qu'il faut », mais jamais ne dit *comment cela peut survenir*, et demeure donc dans une problématique où la conscience opère le renversement de la praxis de façon un peu magique ou « illuministe ». Marelli dit bien que ce sujet prend conscience de soi dans la société bourgeoise, mais il ne dit pas comment, sauf par une référence au développement de la lutte de classe qui, comme cela, placée en détermination en dernier recours, n'est qu'une référence obligée sans conséquence théorique. Contrairement à Jappe, il n'appelle pas « à la rescousse » un sujet radicalement autre ; c'est le prolétariat qui doit se transformer, devenir ce sujet qui puise en lui-même la capacité à concevoir le devenir en dehors de toutes les catégories de la société capitaliste et de leur prolongement, mais c'est cette transformation qui demeure l'angle mort de sa théorie qui, en cela, en reste au stade de la proclamation. Le prolétariat doit développer sa conscience au-delà des classes mais ne doit pas le faire à partir de sa situation de classe, nous avons là un hiatus que, chez Marelli, rien ne vient combler (la critique de cette position de Marelli a déjà été abordée précédemment). La critique de l'IS peut être extrêmement

pertinente, mais faute de répondre à cette question *fondamentale*, Marelli ne peut résoudre les impasses de l'IS.

Il nous offre alors un numéro théorique assez bizarre constitué par le mélange d'un programmatisme radical et d'un prolétariat, sous-tendant ce programmatisme, dont l'action révolutionnaire n'est plus tributaire (découlant) de ce qu'il est-était dans le mode de production capitaliste. D'un côté, la libération du travail, l'autogestion « réaliste » contre l'« hyper-futurisme vaneigemien » (expression qu'il ne définit jamais – peut-être est-ce inutile pour un public italien – mais que nous pouvons comprendre par rapport au futurisme comme une utilisation poético-magique des machines et du progrès technique dans une perspective de vitesse d'utilisation telle qu'elle se confond avec leur autodestruction constante). De l'autre, un sujet révolutionnaire, le prolétariat, qui agit en ayant rompu toute référence à ce qu'il était, et dont l'action n'est pas une libération. Cette définition du sujet révolutionnaire permettant à Marelli de croire qu'il sauve son programmatisme radical… du programmatisme. Il faut rappeler que Marelli, sous la dénomination de « programmisme », utilise ce concept, qu'il a repris chez Wolf Voland (qui lui-même l'a trouvé dans la revue française *Théorie communiste*), en gros dans l'acception que nous lui avons donnée tout au long de ce livre. Toute la conclusion de son livre est bâtie sur ce concept.

Mais, finalement, qu'est-ce qui charme Marelli dans l'IS? « Si jusqu'ici [nous sommes à trois pages de la fin, *nda*] nous avons voulu souligner combien le situationnisme avait été l'expression cohérente d'une tentative de donner au changement en cours dans la société capitaliste une direction contraire, et combien son échec avait été déterminé par l'impossibilité de défier le système de domination capitaliste avec ses propres armes, et de prétendre le battre (une sorte d'hara-kiri du capital), nous voudrions maintenant nous arrêter sur les motifs qui empêchèrent les situationnistes de dépasser leurs limites… » (*ibid.*, p. 406). Pour Marelli, la thèse du refus du travail aurait distingué la théorie radicale du « programmisme » révolutionnaire des groupuscules extrémistes « engagés dans la revendication de cette "liberté du travail" tombée dans les mains des syndicats réformistes et des partis de gauche. Mais de même que ces derniers portaient la contradiction d'une organisation sociale qui se déclare antagoniste au système capitaliste tout en reproduisant les limites d'un État ouvrier d'origine marxiste-léniniste, la théorie radicale, en cherchant à dépasser cet écueil idéologique (le parti, la révolution, la dictature du prolétariat), désormais relégué dans l'inactualité historique, radicalisa sa conception du refus du travail jusqu'à lui attribuer le contenu immédiat du communisme » (*ibid.*, p. 409). Que le « refus du travail » et la révolution, conçue comme dépassement du travail à partir d'un processus contradictoire s'originant dans le travail, aient été une tendance de la « théorie radicale » dans les années soixante-dix, ne signifie pas la nécessité d'un « retour en arrière » comme le demande Marelli, mais bien plutôt de comprendre comment l'abolition du capital comme action du prolétariat est abolition des classes et comporte l'abolition du travail. Marelli a une conception formelle du programmatisme, il ne se demande pas pourquoi, par exemple, la « libération du travail » est « tombée aux mains des syndicats et des partis de gauche ». Pour Marelli, à cause de ce « refus du travail », les situationnistes ne purent réellement proposer une théorie « praticable » des Conseils ouvriers, mais au lieu d'en déduire que les Conseils ouvriers doivent être renvoyés dans l'« inactualité », il en déduit qu'il faut reprendre constructivement le thème de la libération du travail et de l'autogestion. Mais comme son sujet révolutionnaire aura rompu ses attaches capitalistes, ni les Conseils, ni la libération du travail, ni l'autogestion ne retomberont dans les vieilles erreurs. Il est exact, comme on l'a vu, que les Conseils ouvriers étaient privés de toute consistance dans la théorie situationniste, mais au lieu de voir là l'expression théorique de la crise du programmatisme, Marelli ne voit qu'une critique du programmatisme qui serait allée trop loin. Les situationnistes ne purent dire « *comment* se réalisera l'autogestion généralisée ». Marelli, lui, veut s'interroger particulièrement sur les aspects économico-organisationnels de l'autogestion parce que « l'échec des autogestions précédentes, qui se sont transformées en cogestions pour le maintien, pour le *salut* d'un système économico-productif en crise [on se demande bien pourquoi, *nda*], a démontré que la véritable difficulté de l'autogestion réside dans la capacité à organiser – en la transformant radicalement – la base économique de façon que le travail, de contrainte collective qu'il était, devienne une libération individuelle. Or les situationnistes (et

plus particulièrement Vaneigem) ont largement éludé ce problème fondamental – en accentuant davantage la négation du travail que sa libération dans la société autogérée… » (*ibid.*, p. 249).

Nous n'avons pas oublié notre interrogation précédente. Quel est le charme persistant de l'IS, pour Marelli? L'IS, une fois dépoussiérée de son « extrémisme », Marelli nous propose *un situationnisme constructif*, devenu idéologie de l'autogestion radicale. Il suffirait de ne plus appeler « négation du travail » la réalisation-dépassement de l'art dans la vie quotidienne, la fin de toutes les séparations, l'unité du sujet et de l'objet, la rupture avec le quantitatif, etc., et de faire de tout cela les béquilles et les enjoliveurs d'une autogestion new-look.

Par là, Marelli veut résoudre l'impasse dans laquelle se serait enfermée l'IS. « Au contraire d'autres avant-gardes politiques qui conçurent le refus du travail comme un moyen de lutte pour l'affirmation du pouvoir ouvrier [Marelli évoque ici certainement l'Autonomie italienne, *nda*], *les situationnistes ont fini par penser le pouvoir ouvrier comme un moyen d'affirmer le refus du travail* [souligné par nous], en exprimant une critique et du système capitaliste et du programmisme révolutionnaire des appareils bureaucratiques gauchistes. Mais l'incapacité de comprendre que le changement qui s'opérait à l'intérieur du système économico-productif capitaliste était à l'origine de ce refus du travail (vu la progressive inessentialité du travail vivant dans le cycle de reproduction du profit) empêcha l'IS, comme les autres avant-gardes politiques, de promouvoir effectivement cette *direction opposée du changement* que les uns et les autres croyaient possible en s'éloignant du processus économique capitaliste. L'objectif de la libération du travail présente des caractères réformistes, le travail étant déterminé par le système économique dans lequel il est exercé (de sorte que toute forme d'autogestion dans l'actuelle société capitaliste se limiterait à n'être, pour les individus, qu'une gestion de leur exploitation), et cet objectif n'est en somme que *l'illusion révolutionnaire* de rompre avec les mécanismes de reproduction capitalistes, quand, au contraire, ce sont ces mêmes mécanismes économiques qui font qu'une partie de la force productive – parce qu'elle est soit rejetée soit utilisée à temps partiel – devient inessentielle à la production du profit, et donc au travail » (*ibid.*, pp. 392-393).

Si nous avons bien compris puisque, à la fin du xviiiesiècle, les ordres étaient en pleine déliquescence et n'étaient guère plus qu'un souvenir, la bourgeoisie eut tort de croire abolir l'ancien régime en les abolissant, pour être réellement contre l'ancien régime, il aurait fallu leur insuffler une nouvelle jeunesse, puisque l'ancien régime les avait lui-même quasiment annihilés. Que l'IS se soit appuyée sur les contradictions à l'œuvre dans le mode de production capitaliste pour envisager son dépassement, il n'y a là, à l'évidence, rien de critiquable. Marelli, de sa critique pertinente du fait que l'IS se place sur une ligne de progrès des forces productives pour concevoir la révolution, passe à une compréhension du communisme qui n'est pas un dépassement mais une réorganisation des conditions existantes que le capital lui-même révolutionne. Comme il le dit: il faut prendre une direction opposée. Nous retrouvons la rengaine alternativiste que Marelli orchestre sur le mode de la « vraie autogestion généralisée », même s'il est bien en peine de lui trouver un sujet.

Quand la contradiction entre les classes se situe au niveau de leur reproduction, et du capital dans son autoprésupposition, comme dans le cycle de luttes actuel, soit la théorie situationniste est enivrée par sa « justesse » et, comme chez Jappe, le concept de spectacle, envahi par la réalité, perd toute dualité (le monde immédiat dans lequel on vit, *et* sa formation comme spectacle); soit elle devient le supplément d'âme d'un programmatisme radical en pleine déconfiture. « Les situationnistes ont fini par penser le pouvoir ouvrier comme un moyen d'affirmer le refus du travail », dit Marelli. Excellente formule en ce qu'elle résume la crise du programmatisme que le situationnisme a formalisée. « Pouvoir ouvrier »-« refus du travail »: une contradiction dans les termes; mais « refus du travail »-« affirmer »: seconde contradiction. Nous retrouvons l'impasse de l'IS qui n'oppose pas un contenu non programmatique à une forme programmatique, mais qui a formulé les contradictions du programmatisme dans une théorie programmatique. Les négations du travail et du prolétariat étaient affirmées dans la nature du prolétariat: ces négations étaient la véritable révélation de l'être du prolétariat. Le charme persistant de l'IS est d'avoir

poussé les contradictions du programmatisme jusqu'à leur point de rupture et, tant que celui-ci ne sera pas réellement dépassé dans l'abolition révolutionnaire de cette société, elle fournira un parfum radical à toutes les théories et les pratiques qui considèrent les limites de ce cycle (la pratique de l'individu dans le monde de la marchandise ou la véritable auto-organisation des travailleurs) comme les formes mêmes de la pratique révolutionnaire. Et tous se retournent vers l'IS comme vers l'époque où les termes de la crise du programmatisme vécurent un fragile état de grâce.

Il ne s'agit pas de retirer des éléments positifs de l'IS à la manière de la méthode éclectique ou de l'histoire des idées, mais de faire nôtre l'ensemble de la problématique pour ce qu'elle est: le programmatisme poussé jusqu'à la rupture. Il s'agit de comprendre qu'une théorie non programmatique se construit en faisant sien ce moment de la rupture. Cette appropriation est le sens général de notre critique de l'IS, évitant de concevoir la théorie situationniste comme exprimant un contenu non programmatique dans une forme qui le serait encore. La situation qui a rendu l'IS caduque (restructuration de la contradiction entre prolétariat et capital et nouveau cycle de luttes) nous contraint à penser une théorie de la révolution communiste qui ne soit plus programmatique mais, dans le même mouvement, elle nous oblige à ne plus mener la critique des limites de ce cycle de luttes dans les termes d'une critique du programmatisme. Si nous avons donné tant d'importance à la critique de l'IS, c'est pour montrer que c'est comme totalité que le programmatisme entre en crise à la fin des années soixante et au début des années soixante-dix.

C'est donc dans une perspective nouvelle, celle d'un nouveau cycle de luttes, que doivent être abordées la formulation d'une théorie de la révolution communiste, dont nous avons déjà fourni des éléments dans l'analyse de la contradiction entre le prolétariat et le capital comme exploitation, et la critique des limites de ce nouveau cycle de luttes que nous avons trouvées à l'œuvre dans la lutte des chômeurs et précaires: critique du capital comme économie, survalorisation des thèmes de l'aliénation et de l'oppression, hypostase de la critique de l'argent et de la marchandise, focalisation de la pratique révolutionnaire sur la pratique de l'individu isolé.

CHAPITRE 6
DU DÉPASSEMENT DE L'ÉCONOMIE AU DÉPASSEMENT DU CAPITAL

Section 1
Le dépassement de l'économie dans les termes de la critique du travail aliénation et oppression

Cette section 1 est la formalisation théorique de la sous-division « Dans la critique du travail : le communisme comme dépassement de l'économie » (chapitre 4, division 2). Cette sous-division aurait eu sa place ici, s'il n'avait pas fallu passer, d'abord, par la critique de la critique du travail. Nous avions montré comment les thèmes de la « réappropriation de la richesse », de l'« utilité du travail », du « revenu déconnecté du travail », de la « création d'autres rapports sociaux » ne pouvaient pas, purement et simplement, être rejetés et devaient être considérés, en dehors de toute conception normative de la révolution et du communisme, comme un moment du cycle de luttes actuel. Il fallait comprendre comment c'était bien du communisme qu'il s'agissait dans le dépassement de l'économie, mais seulement en tant que cedépassement. Ici, après avoir longuement montré qu'il ne s'agissait alors que d'une critique du travail et que celle-ci reformulait, dans le cycle de luttes actuel, comme ses limites, une critique appartenant au programmatisme et à sa crise, nous reprenons les deux notions fondamentales de ce dépassement de l'économie (l'aliénation et l'oppression) pour en donner les formes les plus simples, au travers de l'argent et de la marchandise, en ce qui concerne l'aliénation, et du rapport entre individu et société, en ce qui concerne l'oppression, permettant d'entreprendre le dépassement de toute formulation programmatique, non de l'abolition de l'économie ou du travail, mais du mode de production capitaliste.

Division 1 : L'aliénation – critique de l'argent et de la marchandise

L'argent

Pour la « critique du travail », l'aliénation est communément ce que la « société marchande » retire aux individus et concentre face à eux dans l'argent, cela parce que le sujet ou le référent de cette critique, c'est l'Homme, parce qu'elle fait disparaître la contradiction d'un rapport social au profit de l'opposition entre celui-ci – l'homme – et un type d'activité où les conditions sociales sont ramenées à des caractéristiques physiques parce que les rapports de productions sont objectivés dans l'économie face à la société en général, qui n'est plus que somme d'individus aliénés et opprimés. Face à l'Homme, l'argent serait la fausse communauté comme une pure extériorité. « Dans toutes les sociétés, les règles du jeu social obéissent à la même fin : rendre nécessaire la médiatisation de l'autre. Sauf dans la société de l'argent-roi, où l'argent sert précisément à se passer de l'autre. [...] Tant que l'individu moderne pouvait se développer et s'affirmer dans ou en opposition à d'anciens cercles de solidarité (famile, clan, village, confrérie, syndicat, classe ouvrière, etc.) son individualisme était porteur d'un parfois fort sentiment de liberté. Mais aujourd'hui que toutes les solidarités vivantes ont été balayées pour l'essentiel par la dictature des marchés, du fric, du nombre abstrait, cette liberté se réduit à la liberté d'acheter, dans un face-à-face solitaire avec des tonnes de marchandises et des murailles d'images » (tract « Ni chômage, ni travail ! », Bordeaux, le 27 février 1998, *in le Lundi au soleil*, p. 87). L'argent ne sert pas à se passer de l'autre, la bourgeoisie a brisé, il est vrai, tous ces liens complexes et variés qui unissaient les hommes entre eux, non de manière « idyllique

» mais comme des formes de domination et d'exploitation, pour ne laisser, comme le dit le *Manifeste communiste*, d'« autre lien entre l'homme et l'homme que le froid intérêt, les dures exigences du paiement comptant ».

C'est prendre le fétichisme de la marchandise au pied de la lettre, pour argent comptant, que de considérer que l'argent relie l'individu isolé et la marchandise. Une telle conception fonctionne sur la séparation entre les individus et ce qui les aliène, sans poser que le contenu de cette communauté aliénée, c'est leurs propres rapports, les relations qu'ils entretiennent entre eux ; ces individus peuvent alors apparaître comme l'homme, l'humanité, la subjectivité face à l'objectivité, l'économie. Ils s'apparaissent à eux-mêmes comme ayant en eux leur essence en tant qu'homme, et non cette essence comme étant leurs rapports sociaux. Une telle « vision » (comme conception et hallucination) est elle-même un résultat. Le résultat d'un procès social, celui qui a produit l'individu isolé de la société bourgeoise, mais surtout le résultat de la pratique de cet individu lorsqu'il exprime le côté négatif, « souffrant », de l'aliénation, lorsque, en tant que prolétaire, il ne trouve pas, dans cette aliénation, la confirmation de sa situation sociale. Sa propre individualité lui semble alors quelque chose de tout à fait différent de ses propres rapports qui l'affrontent, en tant qu'objet, comme volonté étrangère dans un objet particulier : l'argent.

Considéré ainsi, l'argent devient l'envers de l'humanité devenue une qualité inhérente à chaque individualité prise séparément qui devient par là même le fondement et la cellule de base de la revendication d'autres rapports sociaux. On a alors la disjonction d'une contradiction sociale en deux entités diamétralement opposées : d'un côté l'argent, sa fausse communauté ; de l'autre, face à la première, les rapports que les individus peuvent tisser immédiatement entre eux. Mais il faut toujours avoir en tête que l'époque qui engendre ce point de vue, celui de l'individu isolé, est précisément celle où les rapports sociaux ont atteint le plus grand degré de développement qu'ils aient connu, que l'homme ne peut s'isoler que dans la société. Une telle *pratique*, dont l'individu isolé est la cellule de base, ne peut considérer l'argent que sous sa forme d'équivalent général et, sous cette forme même, que comme objet, il ne sert à rien de dire que c'est un « rapport social » si l'on n'en tire pas les conséquences.

Au contraire, poser l'argent comme capital (et l'individu isolé lui-même ne peut se comprendre que dans cette société où les rapports sociaux sont les plus développés : la société capitaliste) implique de considérer que le face-à-face, à un moment de son devenir, est subsomption, et par là c'est toute la base de l'alternative qui disparaît dans la mesure où l'individu n'est plus alors face à,mais subsumé dans,cette « fausse communauté ».

Si la marchandise est à la fois valeur d'usage et valeur (forme et substance), la réalisation de la substance de la valeur en tant que forme, c'est-à-dire la réalisation de la valeur d'échange, est simultanément la fin de la marchandise, car elle passe dans la sphère de la consommation. Ainsi seul l'équivalent universel, la monnaie, demeure constamment social – temps de travail social matérialisé – ; il est le rapport social où se produit l'aliénation universelle, l'élimination des travaux individuels. Dans la production marchande, l'équivalent universel, en ce qu'il est la marchandise aliénée absolument, se présente comme l'essence commune de la société. L'immédiateté du rapport du produit au producteur se métamorphose en rapport, médiatisé par l'échange, du produit à la monnaie comme mode d'existence immédiat du temps de travail général. La monnaie est donc le point de convergence, le résumé sacré de la totalité sociale ; tout produit, tout acte producteur, pour fonctionner comme sociaux, doivent se situer en référence à ce point particulier. Suivant l'expression de Marx, la monnaie devient le « dieu des marchandises ». Mais ce point particulier, qui entretient avec le reste des marchandises un rapport religieux, est simultanément particulier et universel. De prix réalisé, la monnaie devient le représentant matériel particulier de la richesse générale sous sa forme bourgeoise de marchandise. Communauté des produits, l'argent est aussi communauté des producteurs, seul lieu où ceux-ci peuvent accéder à l'existence sociale comme confirmation et reproduction de leur isolement. Dans *Fragments de la version primitive de la contribution à la critique de l'économie politique*, Marx écrit : « La façon dont, dans l'argent, les rapports sociaux sont extérieurs et promus à l'autonomie face aux particuliers et à leurs relations

individuelles se manifeste dans l'or et l'argent sous la forme de monnaie universelle » et en note, il ajoute : « L'argent apparaît ici en fait comme leur communauté existant objectivement en dehors d'eux » (*op. cit.*, Éd. sociales, p. 188).

En se développant jusqu'à son existence autonome sous la forme de la monnaie, la valeur fonctionne comme la substance de tout rapport social, elle est la communauté étrangère aux individus eux-mêmes qu'elle relie entre eux, et revêtant une forme objective face à eux. Les producteurs « n'existent l'un pour l'autre que comme chose et leur relation monétaire qui fait pour tous, de leur communauté elle-même, quelque chose d'extérieur et partant d'accidentel, n'est que le développement de ce rapport. L'enchaînement social, qui naît de la rencontre des individus indépendants, apparaît vis-à-vis d'eux comme une nécessité objective et en même temps comme un lien qui leur est extérieur : c'est cela qui représente précisément leur indépendance ; l'existence en société est certes une nécessité, mais ce n'est qu'un moyen qui apparaît donc aux individus eux-mêmes comme quelque chose d'extérieur et même, dans l'argent, comme un objet tangible. [...] N'étant pas subordonnés à une communauté naturelle, ni ne se subordonnant, d'autre part, à la communauté en prenant conscience que c'est ce qu'ils ont en commun, il faut, en face d'eux, sujets indépendants, que celle-ci existe comme quelque chose de matériel, également indépendant, extérieur, fortuit. C'est précisément la condition pour qu'en tant que personnes privées indépendantes ils soient impliqués en même temps dans un ensemble social » (*ibid.*, pp. 217-218).

La communauté ainsi produite repose sur l'échange individuel, qui se fonde lui-même sur la division sociale du travail, cette communauté se présente donc comme la somme d'individus parcellisés qui ne trouvent leur unité commune qu'à l'extérieur d'eux-mêmes. En rester à la critique de l'argent comme « fausse communauté », c'est ne pas sortir de la circulation simple. Faire la critique de l'argent sans le considérer sous sa forme historique spécifique de capital, c'est en rester aux rapports produits comme extérieurs à eux des individus en tant qu'individus atomisés. La critique de l'argent est un moment essentiel de l'analyse, mais, pour dépasser l'apparence de la surface de la société bourgeoise comme rapport entre échangistes, il faut le considérer comme capital, ce qui ne supprime pas son existence de communauté extérieure aux individus que l'argent relie entre eux, mais pose cette communauté extérieure, non comme rapport entre des individus isolés, mais comme rapport entre des classes.

Dans le capital, l'argent demeure le but de la production : « l'argent qui est valeur d'échange adéquate résultant de la circulation, qui est devenue autonome mais rentre dans la circulation pour s'y perpétuer et être mis en valeur (s'y multiplier) grâce à la circulation elle-même, c'est du capital » (*ibid.*, p. 245). Si l'on veut poursuivre la critique de l'argent comme communauté, tout en passant à l'argent comme capital, c'est la forme du capital la plus achevée, c'est-à-dire le capital porteur d'intérêt, qu'il faut prendre en considération. Et même sous cette forme, là, où l'on ne semble considérer que la circulation de l'argent, c'est le rapport d'exploitation que l'on retrouve. Dans un tel mouvement, où l'argent entre dans la circulation pour s'y perpétuer, la fin, le but de l'échange et de tout le procès, est la valeur d'échange, ce procès qui se définit par la figure A - M - A' devient A - A'. Sous cette forme, le capital semble ne plus porter les marques de son origine, le rapport social est achevé sous la forme du rapport d'un objet, l'argent, à lui-même.

Cependant, le capital porteur d'intérêt ne « mystifie » pas le rapport d'exploitation dans le sens où il viendrait le contredire, où il s'opposerait à lui, cette mystification est un achèvement de l'exploitation du travail vivant par le travail objectivé, du travail présent par le travail passé. Dans le procès de reproduction du capital, l'argent est toujours le point de départ et le but de ce procès, mais la forme argent y est toujours éphémère, transitoire. Le terme A' exprime que nous avons affaire ici à de la valeur qui s'est mise en valeur, de la valeur qui a enfanté de la valeur, au cycle du capital argent comme la forme la plus générale du cycle du capital. L'argent, comme capital argent, joue le rôle principal et constitue la forme de base, dans le cycle de reproduction du capital. Comme capital de prêt, sur le marché monétaire, le capital existe toujours sous cette forme. Il est dans la nature du capital, comme mise en valeur de la valeur, que le résultat de tout le procès de reproduction devienne une propriété appartenant à l'argent de façon

inhérente. Si la mise en valeur du capital est toujours assignation sur du travail futur (reproduction et accumulation), il est naturel que l'argent, ce produit accumulé du travail, ait « depuis longtemps escompté toute la richesse du monde pour l'éternité comme quelque chose lui appartenant et lui revenant de droit » (Marx, *le Capital,* Éd. sociales, Livre III, t. 2, p. 63). Si l'on est parti d'une opposition à l'argent comme *aliénation*, sa simple critique en tant que telle nous conduit au capital et à *l'exploitation*. Critiquer l'argent, sans passer au capital, ne nous laisse qu'une communauté abstraite, car non déterminée comme mode de production, et des individus isolés face à cette communauté. La critique de l'aliénation dans l'argent n'est achevée que comme critique de l'exploitation dans le capital et comme contradiction entre des classes, et non comme rapport d'individus isolés à une communauté abstraite.

La mise en valeur de la valeur implique la contradiction de classes entre capitalistes et prolétaires. Dans le mode de production capitaliste, en ce qu'il a pour but même la valeur d'échange, considérer la monnaie comme communauté extérieure et antagonique aux individus dont elle est la communauté ne peut que conduire à poser cette contradiction de classes comme l'essence de cette communauté dans son extériorité. Le cycle du capital n'est pas la production marchande simple étendue à une marchandise nouvelle (et un peu particulière), la force de travail, il bouleverse de fond en comble les caractéristiques de l'aliénation, qui, de la séparation des individus d'avec leur communauté, devient exploitation, c'est-à-dire rapport de classes.

Une classe n'est pas seulement une somme d'individus dans une situation sociale identique, car alors nous pourrions en définir à volonté en choisissant plus ou moins arbitrairement les critères de cette identité de situation. C'est à partir de l'unité que se définissent les distinctions, d'où l'importance du concept d'implication réciproque. Dans le mode de production capitaliste, l'unité, c'est « A' » – l'argent – mais l'argent accru, la forme la plus générale du capital, celle où il a effacé toutes les différences, celle où il est la communauté. Cette unité est en elle-même une dynamique coagulée car elle suppose la référence à un stade antérieur d'elle-même (le prime), en tant que telle, en tant qu'unité, elle suppose donc son propre mouvement de production, c'est-à-dire le moment où elle s'est niée elle-même en tant qu'unité (A' n'est pas resté A, il est devenu travail et moyens de production), où elle s'est différenciée pour se reproduire comme unité. On n'obtient pas les classes à partir d'une « logique », mais du contenu de cette logique, contenu qui, quant à lui, ne nous fournirait, sans cette logique, qu'une collection empirique de catégories sociales. Les classes sont les moments nécessaires de cette différenciation. Quand l'argent se transforme en travail et moyens de production, du simple fait que c'est la valeur d'usage du travail, et non sa valeur d'échange, qui entre dans le procès de production, il en résulte que les termes de la différenciation ne sont pas à égalité. La valeur produite et reproduite sous la forme des marchandises, à l'issue du procès de production, n'appartient pas au travail vivant mais est devenu propriété du travail accumulé qui s'est par lui reproduit et accru, c'est dans cette reproduction et croissance, sous la forme du travail accumulé, que s'est confirmé le rapport du capital. Dans cette différenciation, ce sera donc le côté du travail mort qui représentera la totalité, l'unité. La distinction entre les classes, comme différenciation d'une unité-totalité, pose toujours une classe qui, comme particulière et dans sa particularité, est celle de cette unité. En tant que particularisation d'une même totalité, les termes n'entretiennent pas la même relation avec la totalité. Dans le rapport du capital, coagulé sous sa forme « A' », le travail mort subsume le travail vivant (il devient partie de lui-même, il est sa propre force qu'il a acheté, et qui s'objective en une valeur accrue en le ranimant) et devient l'agent de la reproduction réciproque des termes. C'est à partir de cette asymétrie dans l'implication réciproque entre prolétariat et capital qu'une idéologie de l'exploitation comme oppression peut s'enraciner dans le rapport d'exploitation lui-même (voir plus loin).

Le concept d'exploitation reprend et enrichit le concept d'aliénation : en partant, comme l'aliénation, de la communauté étrangères aux individus dont elle est la communauté, l'exploitation nous fournit cette communauté comme communauté de classes et comme représentée par une des classes qui en sont la différenciation. Le procès cyclique du capital est donc directement procès de production et de reproduction de cette communauté étrangère aux producteurs qui sont ses propres éléments. L'ouvrier salarié voit fuir ses produits qui se concentrent en face de lui sous forme de marchandises et de capital ; le

caractère social de la production ne se manifeste à lui que sous forme antagonique. Pour l'ouvrier salarié, son universalité s'oppose absolument, sous la forme pratique de la lutte des classes entre prolétariat et capitalistes, à son existence particulière d'individu. Ce qui se manifeste au premier abord face à l'ouvrier comme capital, ce n'est pas la valeur d'usage de sa propre force de travail, mais les moyens de production ; ce qui apparaît pour lui comme le rapport capitaliste fondamental, c'est donc la séparation radicale du producteur d'avec les moyens de production. Face à l'ouvrier, l'accumulation de la richesse sociale et les moyens pour accroître cette accumulation, donc pour produire, reproduire et conforter dans son extériorité la forme « A' » comme forme de la communauté extérieure à ses propres éléments, se transforme en moyens de dominer et d'exploiter le producteur. En tant que détentrice des moyens de production, la classe capitaliste constitue la médiation volontaire et consciente entre l'isolement des individus et la forme universelle de cette société.

La force de travail ne peut fonctionner comme activité sociale que lorsqu'elle est vendue par son possesseur et devient partie intégrante du capital productif ; elle n'est vendue que parce que les moyens de production, en tant que propriété d'autrui, sont séparés du possesseur de la force de travail, l'activité de celui-ci ne devient une activité sociale qu'en devenant simple élément du capital, donc quand il ne s'appartient plus. C'est le salariat, et non l'échange, qui, dans le mode de production capitaliste, représente l'exclusion absolue de l'activité individuelle et de l'activité sociale, de la conservation de l'une dans l'autre, ou, pour encore être compris des philosophes, qui est la séparation radicale et l'antagonisme de la vie individuelle et de la vie générique. C'est l'usage de la force de travail, et par là même pour un temps déterminé du travailleur, qui est aliéné au capital. La force de travail est pour l'ouvrier une marchandise qui ne devient activité sociale que dans sa valeur d'usage, donc comme propriété du capital, qu'en étant aliénée, vendue au possesseur des moyens de production. « En régime capitaliste de production, la masse des producteurs immédiats se trouve face-à-face avec le caractère social de leur production, sous forme d'une autorité organisatrice sévère et d'un mécanisme social parfaitement hiérarchisé du procès de production » (Marx, *le Capital,* Éd. sociales, Livre III, t. 3, p. 256). Ainsi le travail aliéné (vendu) n'est pas seulement la production d'un objet étranger au producteur, mais essentiellement un rapport d'exploitation entre des classes. L'aliénation de la valeur d'usage de la force de travail est donc le rapport par lequel, dans le mode de production capitaliste, le capital intervient comme activité de séparation de l'individu et de sa « vie générique ». Dans le concept d'aliénation, l'extériorité de la communauté n'est conçue que comme un état et non comme un devenir et une activité ; en effet, le concept suppose quelque chose de déjà-là qui devient étranger, qui était auparavant dans la nature de l'être qui est aliéné, rendu étranger à lui-même. Le concept d'exploitation définit ce qui s'oppose à l'individu comme une production du rapport lui-même entre celui-ci et cette communauté étrangère qui se dresse face à lui. Ainsi, nous étions partis de l'argent pour parler de l'aliénation, mais l'argent nous a conduit au capital, il s'ensuit que si l'on peut continuer à parler d'aliénation, ce n'est plus comme un concept à part entière, il faut comprendre l'aliénation (le devenir étranger à lui-même) comme une détermination de l'exploitation, elle n'existe que comme moment d'une contradiction de classes, elle est fondée et par l'exploitation de la force de travail et par le capital et a pour mouvement celle-ci.

Le travail salarié productif, en tant que créateur de marchandises et de plus-value, se situe comme travail abstrait socialement nécessaire face au travail concret, dans la bivalence de la marchandise : valeur d'échange, valeur d'usage. L'exploitation de la force de travail, qui détermine le passage de la circulation simple au capital, double l'opposition travail particulier concret-travail général abstrait (l'aliénation de la circulation simple), avec la contradiction, travail vivant-travail passé objectivé. C'est dans le procès de production que, concrètement, l'exploitation fait de l'aliénation une de ses déterminations, c'est-à-dire que ce qui est « aliéné » est *produit* dans son devenir étranger et non lui préexiste, cela dans la forme matérielle du capital fixe où se concentre le caractère social de la production face au travail vivant et où nous retrouvons tout ce que nous avons dit préalablement de la coopération.

Dans le mode de production capitaliste, c'est la coopération qui crée l'homme moyen (ne pas confondre avec l'« individu moyen » appartenant à une classe, même si l'on peut établir des relations

entre les deux), les particularités relatives à chacun des ouvriers engagé dans le procès de travail s'annulent en se compensant ; ainsi la journée totale de travail de ce bataillon d'ouvriers possède la qualité sociale moyenne et chacun a, face à lui, dans l'organisation qui se dresse comme préalable à sa propre activité et dans la puissance de la société objectivée dans le capital fixe, la création de cette universalité, de cette communauté étrangère qui n'est pas *une essence qui lui est arrachée, mais une production qui le subsume*. La fonction de médiation entre le travailleur isolé et le travailleur développant sa puissance comme espèce revient au capital, ou mieux à la classe capitaliste, car, ici, le capital est bien ce rapport de production qui se réfléchit en lui-même.

Pour l'instant en partant de l'analyse de « A' », c'est-à-dire de l'argent, mais de l'argent à l'issue du procès de production capitaliste sous sa forme la plus générale, nous avons tiré le fil de l'aliénation en l'établissant comme détermination de l'exploitation, mais nous avons considéré le capital comme un unique capital et « A » comme un présupposé et non lui-même un résultat.

Dans la valeur totale de la marchandise, seule la valeur du surproduit, la plus-value, a de l'intérêt pour le capitaliste ; il en résulte que le temps de surtravail est la période durant laquelle l'ouvrier produit la transformation de l'argent en capital. La valeur produite durant cette période et sa forme argent sont, d'une part, communauté extérieure simplement comme valeur et argent, et surtout, d'autre part, communauté antagonique à l'ouvrier salarié en tant que capital. Durant cette période de surtravail, l'ouvrier a produit l'universel (l'être social commun), non comme un état face à lui, mais comme un procès, l'exploitation, dans lequel il est lui-même défini. Mais la saga de cet être social commun ne s'arrête pas là, ou plutôt il n'est pas encore à ce stade pleinement constitué comme être social commun. Les sommes diverses de plus-value rapportées à chaque capital particulier vont s'égaliser comme taux de profit à l'intérieur de chaque branche, puis comme taux de profit moyen entre les diverses branches. à ce niveau, dans « A' », la communauté étrangère aux individus qui la composent devient la communauté en propre de la classe capitaliste et la constitue comme telle. Le profit qui vient s'ajouter au coût de production ne dépend pas de la masse de plus-value que tel ou tel capital a produite mais de l'exploitation de la force de travail sociale totale par le capital social total. Chaque capital participe donc de cette exploitation totale en tant que pourcentage du capital social total. « De ce que nous venons de dire, il résulte que chaque capitaliste individuel, tout comme l'ensemble des capitalistes dans chaque sphère de production particulière, participe à l'exploitation de toute la classe ouvrière par l'ensemble du capital et au degré de cette exploitation non seulement par sympathie générale de classe, mais par intérêt économique direct, parce que le taux moyen de profit dépend du degré d'exploitation du travail total par le capital total… » (Marx, *le Capital,* Livre III, t. 1, p. 211). Ainsi, le taux de profit moyen est le principe par lequel on voit l'argent comme capital, c'est-à-dire engrossé de la plus-value, devenir la communauté de l'*ensemble de la société*, en tant que principe de constitution d'une *classe particulière*: la classe capitaliste.

En rester au niveau de la critique de l'argent comme équivalent général (et non comme capital) définit l'aliénation sans l'exploitation et en cela présuppose l'existence des individus isolés et la capacité pour ces individus de se réapproprier leurs rapports en partant d'eux-mêmes. Cela, dans la mesure où, par l'argent comme équivalent général, c'est l'appropriation pour chacun des éléments définitoires de sa vie qui sont médiatisés pour lui, acquérant une généralité abstraite qui peut alors être abolie par une autre forme de propriété, par une réappropriation : « Tout est à nous, rien n'est à eux » ; « Qui sont les véritables voleurs ? », a proclamé la lutte des chômeurs et précaires.

La raison de tous les maux de l'humanité se résume à *la colonisation de la planète par l'argent* (tract, AG de Jussieu). Si la société dans laquelle on vit est aliénante, c'est parce qu'elle nous confisquerait notre propre liberté et qu'elle nous spolierait de ce qui nous appartient : l'espace, le temps, les relations, les objets. La notion de propriété est acceptée en tant que telle, seules ses formes sont critiquées. C'est pourquoi cette critique, qui ne peut que se vouloir simultanément une pratique immédiate autour de la désaliénation, se propose d'expérimenter « certaines formes de réappropriation ».

La réappropriation de l'espace physique se situe à plusieurs niveaux :

– *de la terre*: un potager pour s'essayer à la vraie culture ; lutte contre le maïs transgénique (soutien à la Confédération paysanne lors du procès Riésel à Agen) ;

– *des lieux*: l'occupation d'un amphi de Jussieu pour l'AG ; le squatt de Charonne pour y organiser des rencontres informelles ;

– *de la rue* : balades ; manifestations avec pour particularité de ne pas faire partie du cortège officiel ; la démarcation d'avec les associations, syndicats et partis se fait aussi par des banderoles aux slogans dérisoires et ironiques ;

La réappropriation individuelle des relations s'exprime au travers :

– *des rencontres*: relations avec les assemblées, collectifs de chômeurs en province et à l'étranger ;

– *des luttes* : solidaires avec la Comatec en grève, la Confédération paysanne, les « sans-papiers » ; occupation des ANPE, squattage des cantines, pillage de magasins ;

– *des actions*: contre les huissiers (lancement de tomates et œufs), les journalistes (occupation du *Parisien libéré*, refus d'être filmé pendant le procès Cash Converters), administration (Météo, Insee...).

Les actions menées autour de la réappropriation se proposent bien de retrouver le « bon usage » ou d'attribuer un nouveau sens aux choses « en fonction de nos besoins et de nos désirs », en opposition à « la production de l'inutile et des saloperies » (*ibid.*). Elles tendent à manifester ainsi un nouveau rapport social dans lequel chacun des participants s'émancipe. On peut alors s'exclamer haut et fort : « Nous nous sommes démarqués de la marchandise et de l'argent » (*ibid.*). Des actions qui ne sont que la « bête » lutte de classes (et c'est très bien ainsi) deviennent la désaliénation en route, le projet où « les hommes décideraient eux-mêmes de leur activité et de leur production, au lieu d'être les esclaves de celles-ci » (*ibid.*), elles deviennent un mode de vie à inventer dans la dissolution quotidienne du fétichisme de la marchandise. Cela baigne dans un climat purement psychologique, inhérent à cette problématique, où les frustrations, la peur, l'angoisse marqueraient la propre limite des individus à s'émanciper, parce que l'aliénation n'est vue que comme la perte par l'individu isolé de son essence humaine inhérente à sa *personne*.

La marchandise

Nous venons de voir, à propos de l'argent, que limiter la critique de cette société à la critique de la marchandise, c'est passer à côté du capital et des contradictions de cette société comme constituant des classes et leurs luttes. La critique de la marchandise faite du point de vue de la désaliénation, c'est la critique du fétichisme de la marchandise qui rejoint celle du travail en tant que perte du contrôle de l'individu sur son activité. Le point de départ des analyses sur le fétichisme est le plus souvent le chapitre sur « Le caractère fétiche de la marchandise » dans *le Capital*. On y trouve la définition générale du fétichisme : « un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles ». Ce fétichisme est ramené, par analogie, à la religion et se fonde sur la double nature du travail qui s'exprime, et se pervertit, dans la forme marchandise. On sait que H. Lefebvre et les situationnistes, reprenant en partie les analyses de Luckàcs (réification et conscience de classe), ont fait grand cas de cette analyse. *La critique de la vie quotidienne* centrée sur la marchandise devient la pierre de touche de la critique sociale. L'« erreur » est double puisque, d'une part, le but du capital, c'est la plus-value et que, d'autre part, les marchandises ne sont que du capital sous forme de marchandises.

Si la critique du quotidiennisme, fondée sur le fait qu'il ne dépasse pas la critique de la marchandise est juste, elle est encore insuffisante dans la mesure où, si elle montre bien que marchandise et capital sont deux choses différentes, elle se réduit a montrer que le capital va bien plus loin dans le processus de réification que la marchandise, s'attaquant à l'homme lui-même plutôt qu'à ses seuls produits. Pour Barrot dans *le Mouvement communiste* (Champ libre, pp. 161-165), par rapport à la marchandise, le capital développe un fétichisme qui lui est propre car il unit procès de travail et procès de valorisation, ce qui est calqué sur la division statique valeur d'usage-valeur d'échange. « Le phénomène fétichiste capitaliste n'est que le reflet du mouvement de la marchandise (...) et du capital qui se forme en s'affirmant comme valeur et production. » En conséquence, « le fétichisme se dédouble avec le mode de production capitaliste, mais ce n'est pas une simple mystification. Il correspond à une réalité qu'il dissimule » (p. 164). « Le fétichisme n'est plus seulement un phénomène idéologique [...] il tend à se constituer en un processus global de contrôle de toutes les activités humaines par l'être impersonnel du capital » (*ibid.*).

Le capital est, ici, avant tout conçu comme la mise en mouvement de la marchandise (explicite chez Barrot, *op. cit.*, pp. 61-63) : « L'échange a conquis la production. Contrairement à la marchandise, le capital ne laisse pas la valeur d'usage au rang de simple support [...] c'est pour cela que le double mouvement d'autonomisation est possible... ». Le dédoublement du fétichisme chez Barrot renvoie au fait que, si le fétichisme de la marchandise existe toujours à la surface de la société capitaliste, il en est un autre plus profond et plus essentiel, celui du capital, qui en est le développement et la mise en mouvement au travers du fait qu'il s'approprie une marchandise spéciale, la force de travail, d'où son caractère spécifique.

La limite de cette analyse se manifeste par la référence à l'idéologie, qui tend à devenir force matérielle, analyse corollaire du fait que toute activité est soumise à lui par le capital, que toute activité devient une activité pour le capital. Le fétichisme n'est pas une illusion mais correspond à une réalité qu'il dissimule, définition classique de l'idéologie. On a alors la nécessité de détruire ce voile, avec ce problème que l'idéologie tend à devenir matérielle d'où, par exemple dans *Invariance*, le débouché logique : la révolte individuelle face à cette chape de plomb.

S'il est bon de critiquer ceux qui ne voient dans le capital que la marchandise, car ils « oublient » le salariat, l'exploitation, etc., il ne suffit pas de résoudre le problème par le biais de l'équation force de travail = marchandise, en posant derrière le fétichisme de la marchandise, au niveau de la circulation, une extension du fétichisme dans la production qui, au lieu d'être statique, serait, puisque le travail est activité, mise en mouvement et en contradiction du fétichisme de la marchandise.

Cela ne suffit pas parce que, d'une part, cela réduit le problème du fétichisme à un problème d'idéologie, c'est-à-dire de théorie de la connaissance, et parce que, d'autre part (et surtout), la spécificité du fétichisme du capital par rapport à celui de la marchandise ne se situe pas dans l'extension à la production des « illusions » de la circulation et leur mise en mouvement. Cela revient alors à considérer le fétichisme du capital comme un simple approfondissement de celui de la marchandise qui sert de modèle, c'est-à-dire finalement à gommer la différence réelle entre marchandise et capital, ce rôle réducteur étant joué par la mise en place d'une « super-marchandise » : la force de travail.

S'il est bien évident que le capital produit des marchandises de manière généralisée, la différence entre marchandise et capital n'est pas une simple relation d'approfondissement, mais bien une différence qualitative qui ne trouve pas sa source dans la simple extension du fétichisme à la production elle-même.

En effet, le fétichisme de la marchandise existe dès qu'il y a échange, de même celui de l'argent (le mercantilisme par exemple). Mais l'échange marchand existe ou bien à la lisière de modes de production, ou bien généralisé dans le mode de production capitaliste ; il ne fournit jamais lui-même la base d'un mode de production, qui est fondé sur une organisation des différents éléments nécessaires au procès de production, tandis que l'échange ne repose que sur la division sociale du travail. Le fétichisme du capital

n'est pas dû à une extension de la division sociale du travail, mais à sa nature même de mode de production. « Nous n'avons plus affaire à la division du travail dont chaque branche est autonome, [...], mais à une division des éléments du procès de production, qui en réalité forment un tout mais dont l'autonomie est poussée jusqu'à l'antagonisme et la personnification respective » (Marx, *Sixième chapitre*, 10/18, p. 184).

Le fétichisme de la marchandise n'est présupposé que par la division sociale du travail et son corollaire l'échange. On y a, effectivement, le caractère médiatement social de l'individu, puisque, si celui-ci agit bien en société, son existence sociale n'est patente qu'à travers l'échange des produits, de même que son activité n'est sociale que « négativement » dans la division du travail, qui suppose les autres travaux comme complémentaires, indispensables, mais, dans le même mouvement, extérieurs. On a ce que Marx décrit dans la « Version primitive » et que nous avons déjà cité à propos de l'argent : « L'enchaînement social qui naît de la rencontre des individus indépendants apparaît vis-à-vis d'eux comme une nécessité objective et en même temps un lien qui leur est extérieur : c'est cela précisément qui représente leur indépendance. L'existence en société est certes une nécessité mais ce n'est qu'un moyen qui apparaît donc aux individus eux-mêmes comme quelque chose d'extérieur » (*Contribution à la critique de l'économie politique*, Éd. sociales, pp. 217-218). On a bien ce que Marx écrit mais on n'a que cela. D'une part une théorie du fétichisme (amplement développée après Marx) qui fonde le fétichisme comme conscience de l'individu isolé, qui ne peut saisir la totalité en tant que telle (cf., par exemple, la critique par Marx de l'économie vulgaire comme théorisation des illusions du capitaliste isolé). D'autre part, et c'est là l'essentiel, à en rester au niveau du modèle de fétichisme que fournit la marchandise, on a une affirmation qui vaut pour l'ensemble des individus de la société capitaliste. Le mouvement logique pose un homme qui est un animal social, dont la socialité s'exprime à travers des médiations, médiations qui tendent (ou parviennent) à s'émanciper.

Le caractère social de l'individu n'est ni une situation métaphysique ni un trait anthropologique. La socialité n'est pas une qualité définitoire de l'Individu-Homme, à côté d'autres qualités. L'individu est social parce qu'individu particulier, c'est-à-dire membre d'une classe, ce qui en fait un être réel de la communauté en même temps qu'un être médiat de celle-ci (rapport nécessaire à d'autres classes et à la communauté réelle que ces classes constituent et effectuent). Cette médiation n'est pas un simple moyen terme logique mais fonde la contradiction qui agit cette communauté et la résolution de cette contradiction. Dès lors que l'on se réfère au capital, on ne parle plus de ce qui se passe dans la circulation marchande, mais on se réfère a un mode de production, c'est-à-dire à des classes. C'est là que réside le caractère spécifique du fétichisme du capital. La généralisation de la forme marchandise est certes impliquée par le capital mais en rester à cette généralisation, ou à son extension, est faux parce que l'on oublie alors que « la forme économique, l'échange implique absolument l'égalité des sujets tandis que le contenu et la matière des individus et des objets incitant à l'échange impliquent la liberté » (Marx, *Fondements*..., Anthropos, t. 1, p. 190). Toutes les valeurs démocratiques découlent de la circulation et de la marchandise (*ibid.*, pp. 194-195). On ne peut donc à partir du fétichisme de la marchandise pris comme modèle que *parvenir à la revendication d'une vraie démocratie ou à une critique éthique* (que l'on se souvienne des petites communautés locales maîtrisant leur environnement).

Du fétichisme de la marchandise au fétichisme du capital, le passage n'est pas celui d'un approfondissement, mais le passage d'une forme générale et ahistorique à la prise en compte de ce qu'est un mode de production, c'est-à-dire des classes. Ce qui dans ce passage disparaît, c'est l'explication de l'aliénation par le fétichisme, par la « fausse conscience » des individus isolés, et de la désaliénation comme capacité de saisir sous le fétichisme les « rapports réels ». Le fétichisme, d'aliénation, devient exploitation, pour se fonder dans ce qu'est le capital comme rapport social entre les classes et dans leur relation réciproque : la lutte des classes.

Nous avons déjà, au chapitre 1, défini l'exploitation comme la succession et l'unité de trois moments qui se présupposent réciproquement :

« 1°) le rapport réciproque entre l'argent et la puissance de travail... achat et vente ;

2°) la subsomption directe du travail sous le capital ;

3°) la transformation réelle du travail en capital dans le procès de production... création de plus-value pour le capital. »

(Marx, *Théories sur la plus-value*, Éd. sociales, t. 1, p. 467).

Le but de la production capitaliste est de manière immédiate la plus-value et encore plus le capital lui-même. Dans le système capitaliste, l'incrément de valeur n'a de sens que s'il peut à son tour être transformé en capital nouveau, servir à exploiter le travail. De manière immanente au procès de production capitaliste, la création de plus-value est accumulation du capital (dans la mesure où tout se passe « bien »...). Ce qui implique la reproduction à une échelle élargie du rapport social capitaliste qui devient ainsi un résultat du procès lui-même (*Sixième chapitre*, pp. 258-59). En ce sens « en s'appropriant le travail présent le capital détient déjà une assignation sur le travail futur » (Marx, *Fondements*..., t. 1, p. 318). On a alors autoprésupposition du capital qui produit comme son propre résultat ses conditions et, comme l'accumulation lui est immanente, à une échelle élargie. C'est dans ce mouvement que se fonde le fétichisme du capital. Avec la transformation du surproduit en argent, au terme de chaque cycle, l'argent (le produit) apparaît idéalement comme capital : « à l'origine il (l'argent) provenait de la circulation, maintenant il résulte du procès de production capitaliste. Dans le premier cas, l'argent devient capital, dans le second il apparaît comme une condition posée par le capital lui-même, c'est-à-dire qu'il est produit en soi comme du capital et qu'il a déjà un rapport idéel avec lui. L'argent n'évolue pas ici vers le capital puisqu'il implique déjà qu'il peut se transformer en capital » (*ibid.*).

L'exploitation, comme unité des trois moments, implique l'accumulation et donc la reproduction à une échelle élargie du rapport social qui permet la transformation de l'argent en capital et ceci de manière immanente. L'appropriation du travail présent étant assignation sur le travail futur, puisque, au terme du procès immédiat, le prolétaire se retrouve dans la situation originelle de vendre sa force de travail de nouveau, il en résulte que, dès le premier échange, celui de l'achat-vente de la force de travail, l'argent ou les marchandises sont en soi déjà du capital. « Cependant, bien que l'argent se trouvant en la possession de l'acheteur de puissance de travail – ou s'il est exprimé en marchandises : les moyens de production et les moyens de subsistance pour le travailleur – ne deviennent du capital que par le procès – ne soient transformés en capital que dans le procès – et que par conséquent ces choses, avant d'entrer dans le procès, ne soient pas du capital mais doivent seulement le devenir, elles sont pourtant, *en soi*,du capital. Elles le sont par la forme autonome dans laquelle, respectivement, elles et la puissance de travail se font face réciproquement : ce rapport conditionne et rend certain l'échange avec la puissance de travail et le procès de transformation effective du travail en capital qui s'ensuit. Elles ont d'emblée, face aux travailleurs, la *détermination sociale* qui les constitue en capital et leur donne pouvoir sur le travail. Elles sont donc, face au travail, présupposées capital » (Marx, *Théories sur la plus-value*, Éd. sociales, t. 1, p. 464).Qu'une somme d'argent ou des choses puissent apparaître comme du capital, être douées d'une « volonté » propre et d'un mouvement autonome, n'est donc pas un fait de conscience, un trait idéologique mais une réalité effective incluse de manière immanente dans le mécanisme de l'exploitation, dont le résultat dernier est la reconversion de la plus-value en capital et corollairement la reproduction élargie du rapport de séparation entre le travailleur et les moyens de production, condition nécessaire de cette reconversion.

L'autoprésupposition du capital n'est pas un mouvement interne à celui-ci, comme nature ou comme être, mouvement qui le conduirait à une crise interne dont le prolétariat viendrait profiter ou bien qui pousserait l'homme à la révolte contre lui. Ce mécanisme de l'autoprésupposition est le mouvement dans lequel les classes se définissent. Le rapport de classe entre capitaliste et travailleur salarié existe dès le moment ou l'un et l'autre se font face dans l'acte d'échange argent-force de travail. Si l'argent peut-être déboursé sous cette forme, c'est uniquement parce que la force de travail se trouve à l'état de séparation d'avec ses moyens de production et parce que cette séparation ne peut être surmontée que par la vente de

la force de travail. Ce n'est pas l'argent qui, par essence, crée ce rapport : au contraire, c'est l'existence de ce rapport qui permet de transformer une simple fonction de la monnaie en une fonction du capital.

Nous venons de voir que l'existence même de ce rapport de séparation implique sa reproduction et l'accumulation de capital. Nous n'avons donc pas affaire à des pauvres qui vendent leur force de travail – ce qui définit la plèbe et non le prolétariat – mais à une situation individuelle qui est un rapport de classe ne résultant pas du simple fait que beaucoup d'individus soient obligés de vendre leur force de travail, mais qui est simultanément la condition et le résultat du capital. La vente de la force de travail ne représente pas un phénomène isolé, ni même la somme de ces ventes, mais un facteur socialement décisif de la production marchande. En tant que « facteur social », cet acte de vente-achat se fonde sur la distribution ; non la distribution au sens ordinaire visant les articles de consommation ; à ce stade, on aurait simplement le pauvre vendant son unique marchandise pour obtenir de quoi survivre, l'exploitation au sens banal, mais celle des éléments de production eux-mêmes, dont les facteurs matériels sont concentrés d'un côté, et la force de travail isolée de l'autre. Ici l'on a donc affaire à un mode de production fondé sur des classes, ce qui empêche de faire du prolétaire individuel le vendeur malheureux et trompé d'une bien curieuse marchandise, et de la révolution une révolte contre l'« arnaque » du capital. Même si la critique de la marchandise inclut l'échange salarial, elle ne conçoit le prolétaire que dans le premier moment de l'échange, conçu comme une sorte d'échange inégal – ce qui est faux puisqu'il obtient bien l'équivalent de ce qu'il vend – et réduit l'exploitation au vol, d'où l'idée « en l'air » de ne rendre au capital que l'équivalent ou de revendiquer l'intégralité du produit. Nous savons que ce n'est pas en tant qu'échangistes que prolétaires et capitalistes se font face, mais en tant que pôles d'un rapport social, en tant que classes ; la critique de la marchandise ne peut dépasser une conception du rapport social capitaliste comme rapport entre échangistes.

Ce dernier point est fondamental, car il implique que le prolétariat n'est ni un être, ni, ce qui revient au même, un rapport social immuable (vente de la force de travail), puisqu'il est défini dans un rapport social qui implique de manière immanente sa perpétuation comme prolétaire en même temps que l'*accumulation* du capital. Il est donc défini hors de toute scission abstraite entre son être et ses conditions d'existence adéquates (l'accumulation comme condition). Il en résulte que *le prolétariat agit toujours conformément à ce qu'il est*, qu'il n'est jamais dévoyé, ni battu par des conditions extérieures immatures. Il en résulte aussi que lorsque la pratique programmatique (le cours de la lutte de classes et la révolution comme montée en puissance de la classe et affirmation de celle-ci) pose le capital comme objet, nature extérieure (d'où la problématique des conditions), il ne s'agit ni d'une erreur théorique, ni d'une occultation de sa conscience supposée.

Par quelque bout que l'on prenne la question (l'argent, la propriété, la marchandise), la « critique du travail », de par l'objet même de sa critique, ne dépasse pas l'aliénation comme ce qu'imposerait la société aux individus, dans son existence en tant que communauté séparée d'eux, en tant que spoliation des rapports, objets et activités « réels », qu'il s'agit alors de recouvrer dans leur vérité. Le travail ne peut être en lui-même l'objet de la critique de la société fondée sur le capital. La « critique du travail » cherche à résoudre, avant même d'avoir posé le rapport social (dans sa problématique, c'est le travail qui va le poser), *une question qui en elle-même n'a aucun sens : le rapport entre l'homme, la nature, la société*. Une fois une telle problématique posée, et la lutte des chômeurs et précaires, on l'a vu, ne pouvait que la poser à partir de la distinction qu'elle effectue à l'intérieur du travail salarié, les rapports sociaux de production ne sont plus que des voiles, des médiations séparant les termes réels de la reproduction de la vie : l'homme, la nature, les objets du travail. Voiles ou médiations que l'homme pourrait abolir en se réappropriant les rapports réels déjà existants ou pouvant être créés dans un procès, à initier dès maintenant, de reconquête. Inversement, cette démarche alternative ne peut que considérer l'exploitation comme aliénation, car il faut que demeure l'extériorité, que le « sujet révolutionnaire » ne soit pas subsumé, mais « face à ». à ce moment-là, si nous n'effectuons pas ce « saut » de la reconquête, au nom de notre qualité d'homme, cela ne tient qu'à l'autre terme, après l'aliénation, de la critique de la société produite par la « critique du travail » : l'oppression.

Division 2 : L'oppression

L'oppression serait ce qu'exerce l'État au travers de l'éducation, la répression, la hiérarchie, etc., pour nous maintenir dans l'aliénation.

L'individu et le monde

Les théories qui placent l'oppression en leur centre partent toujours de l'individu empirique et, dans le cas de la « critique du travail », cet individu empirique est tout simplement l'individu « naturel », pour le reconstruire comme un individu concret en tant que somme du plus grand nombre possible de déterminations. Si l'on considère un individu quelconque, il participe d'un grand nombre de sphères et entretient un grand nombre de relations. En tant qu'individu, il est une entité biologique autonome, il a des rapports avec des objets, il est le siège d'une conscience, il entretient des relations avec d'autres et, avec la société en général, etc. ; au niveau du détail des relations empiriques, la liste est aussi longue que la puissance de l'imagination. Le concret comme « synthèse de multiples déterminations », comme somme d'influences sur l'individu, consiste alors à poser l'homme comme le siège et le carrefour de ces multiples relations possibles dont il est l'unité en tant que point où elles se focalisent. On peut considérer ces déterminations comme « oppression » cela ne change rien à la problématique : l'individu d'un côté, posé comme *a priori*, les influences oppressives de l'autre, dont on peut allonger la liste à l'infini. Le fait de poser quelques-unes de ces relations comme plus fondamentales, parce que permettant de faire l'économie de l'ensemble de la description, ne change rien non plus à la problématique qui constitue l'individu isolé en une monade bien pleine de déterminations, donc soi-disant concrète. Ce qui n'est jamais remis en question, c'est le caractère même de l'individu dont on parle et sa prééminence théorique comme nœud de la problématique de l'analyse et de la critique sociale comme « oppression » (sur l'origine de cet individu, *cf.* le début de la sous-division « L'argent »). Or, c'est précisément, dans ce caractère de l'individu que s'ancre le fétichisme du capital, la problématique théorique de ce fétichisme se manifestant dans la polysémie du terme d'individu, qui recouvre le fait que celui-ci est, comme entité physique autonome, un exemplaire de l'espèce biologique et qu'il est d'autre part aussi un élément de l'ensemble social ; en cela même qu'il est une entité autonome, distincte des autres hommes, il est aussi membre d'une société donnée.

Dans le mode de production capitaliste, il y a une relation spécifique entre le caractère naturel et le caractère social de l'individu. Avec la société bourgeoise, au xviiie siècle, ce qui va se former avec la société de libre concurrence, c'est l'image de l'individu isolé. Si cet individu isolé est donné comme naturel, ce n'est pas uniquement dans le but machiavélique de fonder le capital en nature, dans une intention idéologique, mais cette mutation gît dans le caractère même du rapport social que le capital instaure. Dans le travail salarié, il y a nécessairement, à l'un des pôles, la force de travail vivante sous une forme purement subjective, c'est-à-dire comme un individu vivant, existence physique du travailleur. En outre, la mesure du travail social s'effectue toujours à travers la mesure d'une quantité de dépense neuro-physiologique, en terme de dépense physique d'un travailleur. Ce qui fonde le rapport social capitaliste, c'est l'existence d'un travailleur comme simple individu physique, le travail comme pure dépense physique qui sera mesurée, le travail se présente comme réalisation de potentialité incluse dans la personne du travailleur, capacité qui s'extériorise. *En cela, la théorie qui conçoit le rapport entre l'individu et la société comme une relation d'oppression, se doit simultanément d'être une critique du travail*. Dans le même procès social où se constitue la figure de l'individu isolé se constitue la notion de travail en tant que tel. L'individu et le travail

sont alors deux notions posées comme antérieures aux rapports sociaux, comme des présupposés de tout rapport social, alors que leur propre apparition comme telles est le fait de la société capitaliste. *On accepte la propre fondation en nature du capital comme la base de sa critique*. Abstraire ces notions de la société capitaliste comme des notions valables en tant qu'explication de celle-ci, c'est réellemement faire une tautologie.

Les catégories de travail abstrait ou de travail en général, valides (à cause de leur abstraction) pour toutes les époques, n'en sont pas moins tout autant, dans cette détermination abstraite, le produit de conditions historiques. Fondé sur l'indifférence à la particularité des travaux, sur le travail abstrait comme mesure de la valeur, le mode de production capitaliste se fonde ainsi en nature. Le capital, comme rapport social, produit le travail comme travail en général parce que c'est le travail qui coïncide avec sa nature de valeur, mais ce travail en général est aussi travail au sens anthropologique du terme et, en tant que tel, valide pour l'ensemble de la période historique, en même temps qu'il vaut pour l'individu pris isolément dans son rapport simple avec la nature. Le rapport social se pervertit en rapport naturel ou, plus précisément, les deux semblent coïncider, ce qu'entérine la critique du travail.

« L'ouvrier libre vend son activité particulière à un capital particulier auquel il fait face comme individu indépendant [...] en ce qui concerne sa personne particulière et réelle il voit s'ouvrir devant lui un vaste champ pour le choix et l'arbitraire, bref pour une liberté formelle »(Marx, *Fondements*..., t. 1, p. 248). Liberté formelle qui, par la mobilité des travailleurs qu'elle rend possible, rend effectif le fait que le travail est travail en général, et elle participe du procès de naturalisation du rapport social, dont l'aboutissement est toujours l'individu-personne, préexistant à tous les rapports sociaux, s'extériorisant, se révélant et étant brimé dans ces rapports sociaux. Lorsque l'on parle de l'influence des rapports sociaux sur l'homme ou sur l'individu, cet homme ou cet individu sont un concret fétichisé qui inclut déjà la réification des rapports sociaux. Cet individu ou cet homme sont une naturalisation ou une abstraction des rapports sociaux empiriques, ils seront donc saisis comme « nature humaine ». L'« oppression » a besoin de se référer à une essence de l'homme, non seulement pour opposer une véritable nature humaine à l'oppression sociale, mais plus directement parce que c'est là son point de départ, celui qu'elle se produit elle-même : l'acceptation de la naturalisation des rapports sociaux capitalistes.

Le processus de naturalisation des rapports sociaux découle des fondements mêmes de la société capitaliste et de l'atomisation des individus. Les rapports sociaux et leur mouvement apparaissent sous la forme de lois naturelles indépendantes de l'action des hommes, comme des processus indépendants d'eux et soustraits à leur influence. à partir de là, le pendant de l'individu opprimé est l'individu-sujet. Tant que la question reste celle de l'imbrication de l'individu dans la société, elle présuppose une relation d'extériorité entre la société et l'individu. La question est toujours celle de la socialité d'un individu pris isolément puis impliqué dans des rapports sociaux. L'individu est alors le nœud d'un faisceau de relations extérieures qui le déterminent. Cette détermination peut être soit oppression, soit reprise en lui-même de ses propres manifestations, reprise par laquelle il va se constituer en sujet, mais, là, nous ne sommes pas sortis de l'extériorité entre l'individu et les rapports sociaux. Dans le premier cas, cette extériorité est conçue comme négative, dans le second comme positive. L'idéalisme de l'individu-sujet devient la face rêvée de l'individu opprimé. On n'est pas sorti de la philosophie pour laquelle le « monde » n'est qu'environnement, manipulation, ou alors manifestation et réalisation du sujet.

Pour expliquer que tout travail laisse un excédent, ce qui constitue son analyse de l'origine de la plus-value, Proudhon fait de la société une société-personne, être collectif ayant ses lois et son intelligence propre, différentes de celles des personnes qui la composent et qu'il considère par ailleurs comme des individus libres qui passent entre eux des contrats de coopération, se divisent le travail, etc. Tantôt les individus sont posés dans de simples rapports d'échangistes – donc libres et égaux – et tantôt, lorsqu'il s'agit de résoudre le problème que pose, dans cette optique, l'analyse de la société capitaliste, les individus sont subsumés sous la société-personne.

« Qu'est-ce donc, en dernier lieu, que ce Prométhée, ressuscité par M. Proudhon ? C'est la société,

ce sont les rapports sociaux basés sur les antagonismes de classes. Ces rapports sont, non pas des rapports d'individus à individus, mais d'ouvrier à capitaliste, de fermier à propriétaire foncier, etc. Effacez ces rapports, et vous aurez anéanti toute la société [...].» (Marx, *Misère de la philosophie*, Éd. sociales, p. 109). Toujours à propos de Proudhon : « Il faut surtout éviter de fixer la "société" comme une abstraction face à l'individu : l'individu est *l'être social*. La manifestation de sa vie est une manifestation et une affirmation de la vie *sociale*, même dans les cas où elle n'apparaît pas sous la forme directe d'une manifestation de la vie collective réalisée de concert avec les autres. La vie individuelle et la vie générique *ne sont pas différentes* [...] tout en étant un individu *particulier*– et sa particularité en fait précisément un individu et un être social individuel réel – l'homme est en même temps la *totalité*, la totalité idéale, l'existence subjective pour soi de la société pensée et sentie. Sa vie réelle est d'autre part intuition et jouissance réelle de l'existence sociale, d'autre part totalité de manifestations de la vie humaine » (Marx, *Manuscrits de 1844*, 10/18, pp. 249-250).

Ce qu'il y a d'intéressant dans ces deux textes, c'est qu'ils posent comme principe de méthode la non-séparation entre l'individu et la société, ce qui conduirait à poser une individualité et une généralité toute aussi abstraites l'une que l'autre à chacun des deux pôles de l'opposition. Cette séparation, même si l'on introduit *ensuite* des connexions ou des influences, sert de fondement à la théorie de l'oppression de l'individu par la société ou, en poussant les choses au bout, à l'anthropomorphose du monstre automatique capitaliste comme dans *Invariance*. Même si, dans le second texte de Marx, on retrouve encore une démarche utopique (au sens où l'individu est totalité parce que totalité pensée, conscience de ses liens avec les autres hommes, etc.), ces deux textes sont en rupture avec la problématique des philosophes et des économistes parce qu'ils définissent l'individu comme un individu réel et concret, ce qui passe nécessairement par le refus de la séparation, prise comme point de départ, de l'individu et de la société. L'individu y est reconnu comme être social, même à travers la distinction que l'on peut faire entre vie générique et vie individuelle (vie générique entendu ici au sens de vie sociale). La particularité même de l'individu en fait un membre réel de la communauté, ne s'opposant pas à sa généralité, mais au contraire en étant la condition sans laquelle cette généralité serait pure abstraction de l'individu concret.

La question qui se pose immédiatement est celle relative à ce qui constitue la particularité de cet individu, ce qui en fait un individu concret. La problématique de l'oppression renvoie à une particularité de l'individu qui a une double face : d'un côté unicité et autonomie de l'individu, de l'autre complémentarité de ces individus dans le genre comme essence ou nature humaine.

D'un côté, on fait de la particularité de l'individu un ensemble de qualités, de traits singuliers qui lui appartiennent en propre, ensemble de dispositions et de tendances propres à l'individu qui constitueraient sa personnalité, sa nature profonde, qui le distingueraient des autres individus. D'un autre côté, par là même, l'individu participerait à la réalisation du genre dont il représenterait un élément différent des autres et en même temps complémentaire. Cet ensemble de propriétés, qui ferait sa particularité, constituerait la généralité de l'individu, c'est-à-dire ce qui en fait un être humain par ce qu'il a de commun avec les autres individus, ce que le capital s'est approprié, et, inversement, ce que la « révolution » ou son « activité immédiate libérée » lui restitueraient ; et, simultanément, sa singularité en ce que certaines lui sont spécifiques. L'individu, être humain particulier, est alors fondé comme combinaison d'une généralité (la nature humaine, que l'on peut même définir, tel Vaneigem qui à force de fréquenter les hérétiques est devenu croyant, comme « la vie, cette étincelle qui subsiste en chacun de nous ») et d'une singularité, c'est-à-dire sa personnalité propre, son individualité unique. Cela revient à poser d'une part une « essence » ou une « nature » de l'homme, car on ne peut en rester à l'unicité de l'individu, et de l'autre une singularité par laquelle il serait un véritable être individuel. Mais alors la particularité en tant qu'unité avec la généralité a disparu et s'est confondue avec la singularité. à partir des individus existant, on hypostasie leurs caractères communs en une généralité abstraite, la nature humaine, et la détermination particulière, qui en fait un individu différent des autres, en « personnalité ». Cette « personnalité », entendue comme la somme des opinions, attitudes, dispositions et désirs qui sont propres à l'individu, renvoie à une problématique de l'unicité de l'individu et celle-ci à sa définition

comme « libre volonté ». Que cette dernière puisse être « contrariée » par la société ne change rien à sa nature et même la conforte. Le spécifiquement individuel et humain serait cette autonomie, cette volonté. Toutes les questions sur l'unicité de l'individu et son autonomie renvoient de fait à une théorie idéaliste. Qu'il soit dépendant ne concerne pas ce qui le définit réellement, car c'est justement une dépendance, une oppression par rapport à sa vraie nature de volonté libre : on a affaire à un « personnalisme révolutionnaire ».

Il ne s'agit pas pour sortir de cette impasse idéaliste de proclamer que de toutes façons l'individu est social, on débouche alors sur la reprise triviale de l'« animal politique » d'Aristote : l'homme vit et produit en commun avec d'autres hommes, il est à la merci de la société hors de laquelle il ne pourrait survivre. On a toujours là la séparation entre l'individu et la société que l'on n'a réunis que sous l'empire de la nécessité. Pour s'en sortir, la théorie de l'oppression va rajouter quelque chose à cette trivialité. Sa « solution » sera celle du « conditionnement social » qui se présente comme la réponse sociale à l'idéalisme de la « libre volonté », mais qui, en fait, en accepte toutes les bases et la « libre volonté » elle-même. Les questions posées et les réponses apportées tournent toujours autour de la notion d'individu et de personne et ne sortent pas du problème des relations de l'individu avec la nature, la société, l'histoire, etc. On fera alors valoir que les rapports sociaux, par le truchement de la conscience sociale régnante, forment l'individu qui naît et se développe au sein d'une société donnée ; que, au niveau de sa personnalité (opinions, attitudes, jugements), l'homme est un produit entièrement social ; que ses valeurs morales, ses comportements, sa sensibilité, lui sont inculqués de manière si organique qu'il ne peut généralement plus échapper à leur influence.

Cependant, pour ne pas tomber dans un relativisme total qui ferait que chaque individu est irrémédiablement unique (puisque le sujet de la question, c'est toujours l'individu isolé, autonome et pris pour soi), on reconnaît un certain nombre de constantes de ce conditionnement représentées par divers « appareils » : l'État, l'école, la famille, l'usine, le travail comme appareils de discipline des corps et des esprits, etc. Pour continuer à regrouper ces uniques, on va dire que ces constantes n'agissent pas exactement de la même façon selon la situation concrète de chaque individu, qui recouvre non seulement son appartenance à une classe (qui n'est plus que la somme de ces individus et non une particularisation dynamique de la communauté, cf.supra), un groupe social, etc., mais aussi son histoire propre. On croit critiquer la société et finalement on critique l'école.

Vaneigem, dans *Nous qui désirons sans fin* (Folio, 1996), ainsi que dans son *Avertissement aux écoliers et lycéens* (Mille et une nuits, 1995), nous offre les plus beaux exemples grandiloquents de ce réformisme du conditionnement. « Il existe un signe visible d'une évidence que tout conjure à occulter : la présence – attestée sur tous les fronts où la mort est combattue – de la femme, de l'être par excellence qui offre à l'humanité le modèle de sa propre réalité en devenir : créer la vie et recréer le monde en sa faveur » (*Nous qui désirons*..., p. 108) ; c'est beau comme de l'Aragon chanté par Jean Ferrat. Puisque l'« être par excellence », c'est la pondeuse, occupons-nous de la nichée : « Que chaque enfant naisse dans un monde qui le reçoive avec bonheur et non dans la fatalité, comme un être unique et non comme le produit d'une maternité prolifique [il ne s'agirait pas de laisser l'"être par excellence" se laisser aller à l'excellence, *nda*], pour le plaisir d'une autonomie heureusement acquise non pour végéter dans la dépendance familiale [...] Voilà notre seule garantie contre la destruction globale du vivant que préméditent les stratégies de la surpopulation, de la surconsommation, de la surrentabilité [tout est dans le "sur", *nda*] » (*ibid.*, p. 139). Voilà le « vivant » sauvé, mais tout reste à faire, il faut l'éduquer. Le professeur Vaneigem a réfléchi à la question : « Loin des critiques réductrices du système éducatif, l'auteur du *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations* étudie et dénonce l'aliénation qui s'empare des élèves et des enseignants et montre ce que l'école pourrait être : un lieu d'autonomie, de savoir et de création » (quatrième de couverture de l'*Avertissement*...). Nous en arrivons à la conclusion dans le style prophétique affectionné par l'auteur et qui a l'immense avantage de dispenser de toute démonstration et raisonnement : « Vienne le temps où chaque individu, rejetant l'apathie dont tire sa force le pouvoir léthargique qui l'opprime, se change en guerrier sans armure et sans autre arme qu'une

invincible force de vie. Qu'il combatte sans relâche pour ce qu'il a d'unique et de plus cher au monde, sa propre existence… » (*Nous qui désirons…*, p. 129). Nous remercions Vaneigem pour cette petite récréation dans ce chapitre un peu ardu, mais, n'étant pas prophètes, il va nous falloir poursuivre.

Vienne la nuit, sonne l'heure, les jours s'en vont, mais la société demeure, de par la nature même des questions qui sont posées, un environnement de l'individu et s'impose la question des médiations par lesquelles cette société détermine la conscience et la manière d'agir de l'individu. La question ne dépasse jamais une mauvaise compréhension de ce que Marx décrit dans l'*Idéologie allemande* comme la succession des générations. « L'histoire n'est pas autre chose que la succession des différentes générations dont chacune exploite les matériaux […] qui lui sont transmis par toutes les générations précédentes […] » (Éd. sociales, p. 65), et que chaque génération, chaque individu, trouvent toujours tout prêts, leur préexistant. Le problème posé est alors de savoir comment ces conditions influent sur l'ontogenèse du nouveau-né pour le modeler à elle – cf.le problème de l'éducation et des circonstances de la 3ethèse sur Feuerbach – l'existence de cette société est renvoyée à une question d'héritage et de transmission et le problème du changement au problème de la liberté dans l'histoire.

À partir du point de départ qu'est l'individu immédiat dans son isolement, l'analyse sociale se propose de découvrir la totalité des rapports qui en font un individu concret. Il s'agira alors de comprendre comment l'homme, formé dans des conditions sociales données, se caractérise par des attitudes et opinions données. Ce qui caractérise cette méthode, c'est que l'analyse ne constitue jamais un changement qualitatif (passage de la réalité immédiate du fétichisme au fétichisme expliqué comme tel), mais une simple découverte et une mise en ordre de quelque chose qui préexiste réellement à l'analyse. On est parti de l'individu isolé d'un côté et de la société de l'autre, et on revient à cet individu isolé, toujours de son côté, mais maintenant on sait qu'il est conditionné, opprimé, façonné, par cette société qui se tient toujours de l'autre côté. Le point de départ et le point d'arrivée sont les mêmes, et le procès d'analyse n'est que la saisie et la hiérarchisation de différents rapports qui déterminent l'individu. L'immédiat et le concret seraient une seule et même chose, le concret ne serait que l'immédiateté pensée et non une connaissance critique de l'immédiateté.

La démarche va donc consister à saisir l'individu « concret » comme la somme du plus de déterminations possibles que l'analyse sociale va avoir pour fonction de mettre en évidence. Le sujet d'un tel concret est toujours l'individu singulier (et non l'individu particulier, *cf. infra*), puisque la détermination la plus fine est toujours celle de l'histoire personnelle propre. La réponse est dès le départ biaisée par la question elle-même. Si l'on reconnaît bien l'individu comme être social, le concret est conçu comme l'ensemble des médiations par lesquelles la société produit la situation et le psychisme de cet individu. Tant que l'on reste dans la problématique de la détermination (qui est celle de l'oppression), il faut bien qu'existe quelque chose qui soit déterminé, qui existe préalablement à la détermination, c'est le morceau de cire de Descartes. L'analyse des mécanismes de socialisation vaut alors pour le concret. Par la nature même de la question, la dichotomie entre l'individu et la société demeure. Posée comme activité et non simple contemplation, la relation semble se résoudre de manière « dynamique » en un système d'interactions. La question devient alors celle de la liberté de l'individu considérée comme le moyen de modifier et d'échapper à la stricte détermination par la société, sa possibilité de faire des choix à partir de déterminations existentielles. C'est alors une démarche démocratique qui tente de ramener sur terre la monade existentialiste en faisant valoir le caractère déterminé du choix de l'individu face à la libre volonté qui déciderait *ex nihilo*. Mais, comme on l'a vu, la libre volonté, même contrainte, demeure la libre volonté et se confirme dans cette contrainte, en ce que celle-ci est pour elle une extériorité.

La pratique de l'individu isolé

Dans la société capitaliste, cet individu isolé n'est pas la simple illusion résultant d'une erreur théorique ou méthodologique. Pour tout homme vivant dans le capitalisme, la réification et l'isolement sont la réalité immédiate nécessaire. Nous avons vu, au début de la sous-division sur l'argent, l'époque du capital comme étant l'époque de la formation de cet individu isolé. Cet isolement, c'est d'abord celui de l'échangiste marchand, ensuite celui de l'échange de la force de travail. Que cet échange mette en rapport des classes et non de simples échangistes ne supprime jamais le fait que c'est toujours en tant que porteur individuel de la force de travail que le travailleur fait face à la puissance sociale du capital. Les combinaisons dans lesquelles cette force de travail individuelle va se trouver impliquée sont des organisations fixées en dehors d'elle et appartiennent d'emblée au capital. Enfin, de façon générale, dans le capital, leurs propres rapports sociaux affrontent les individus comme des choses extérieures, faisant de l'atomisation et de l'isolement une réalité immédiate nécessaire. En parlant des ouvriers de la grande industrie, Lukàcs écrit : « [...] leur travail parcellaire mécanisé, objectivation de leur force de travail face à l'ensemble de leur personnalité [...] est transformé en réalité quotidienne durable et insurmontable, au point qu'ici aussi la personnalité devient le spectateur impuissant de tout ce qui arrive à sa propre existence, parcelle isolée et intégrée à un système étranger [...]la décomposition mécanique du processus de production rompt aussi les liens qui, dans la production "organique", reliaient à une communauté chaque membre du travail pris un à un. La mécanisation de la production fait d'eux [...] des atomes isolés et abstraits que l'accomplissement de leur travail ne réunit plus de façon immédiate et organique » (*Histoire et conscience de classe*, Minuit, p. 118).

La production de masse rationalisée, dont le développement est inhérent au capital en tant que rapport de production, avec la parcellarisation qu'elle entraîne, provoque la dislocation de ce « tout », de cette « totalité concrète » dont la médiation est nécessaire pour parvenir à la réalité de la société capitaliste, au-delà de ses formes réifiées et partielles, pour dépasser l'apparence de l'isolement. De la même manière que l'échange de sa force de travail individuelle, que sa situation d'échangiste particulier dans la petite circulation, que la spécialisation du travail particulier – sans cesse moins particulier – font perdre à l'ouvrier la vision de la totalité, de même l'entrepreneur capitaliste affronte un système de lois économiques dont il ne saisit pas la totalité et qui lui apparaît comme un système de lois naturelles. L'atomisation des individus, forme nécessaire du rapport capitaliste, entraîne la réification de la conscience, c'est-à-dire la réification d'une pratique qui est celle de l'individu isolé cherchant, à partir de lui-même, à recomposer la totalité d'un système social. Pour Lukàcs, « [...] l'individu fait nécessairement face à la réalité objective, ensemble de choses figées qu'il trouve préexistantes [...] Pour l'individu, la choséité et avec elle le déterminisme restent insurmontables [...]» (*op. cit.*, p. 238).

C'est cependant sur cette base que cet individu va chercher à se construire une pratique qui réponde à la naturalisation des rapports sociaux : réappropriation de cette objectivité ; choix dans les valeurs d'usage ; critique du travail, c'est-à-dire du rapport ahistorique entre activité humaine-moyens de travail-nature, comme travail concret ; recomposition de communautés démocratiques, etc. Et notre individu se prend à rêver : « Le déclin du secteur primaire a ôté à l'industrie le peu de sens social que l'artisanat lui avait légué en héritage d'une époque où prévalait encore la qualité » (Vaneigem, *op. cit.*, p. 40). Le travailleur est dépecé par la division du travail, mais au lieu de voir, dans la révolte contre elle et son abolition, l'universalité que cette abolition porte, l'individu isolé s'imagine se réappropriant la totalité des opérations productives : « Ce qui caractérise la division du travail dans l'atelier automatique, c'est que le travail y a perdu tout caractère de spécialité. Mais du moment que tout développement spécial cesse, le besoin d'universalité, la tendance vers le développement intégral de l'individu commence à se faire sentir. L'atelier automatique efface les espèces et l'idiotisme de métier.

« M. Proudhon, n'ayant même pas compris ce seul côté révolutionnaire de l'atelier automatique, fait un pas en arrière, et propose à l'ouvrier de faire non seulement la douzième partie d'une épingle, mais successivement toutes les douze parties. L'ouvrier arriverait ainsi à la science et à la conscience de l'épingle » (Marx, *Misère de la philosophie*, Éd. sociales, pp. 150-151)

On pourrait développer le même type de raisonnement et de critique à propos de l'autogestion. Face à des rapports sociaux qui sont pour lui une pure extériorité, l'individu n'a plus qu'à se prendre en charge lui-même directement. Il ne peut se concevoir comme dans ces rapports sociaux en tant que contradictoires, mais comme en lui-même la cellule de base de la réorganisation de la société, de sasociété ; petite monade pleine d'essence humaine à côté d'autres petites monades toutes ausi pleines. Il faudrait également évoquer la démocratie directe dans laquelle l'individu isolé de la société civile vise à se donner une existence *politique*, même si cette existence ne se situe plus dans l'État mais dans des « communautés restreintes maîtrisables ». Politique, car il s'agit toujours de formaliser le moment de la décision et les modalités de la prise de décision. Il s'agit toujours de placer, au-dessus, à côté, ou même à l'intérieur des rapports que les individus entretiennent entre eux, un moment particulier qui représentera l'ensemble des rapports sous une forme abstraite, où les individus seront égalisés par les modalités de la prise de décision. Enfin, comme *milieu* général de ces pratiques, le « quotidien » devient le terrain d'élection de l'activité de l'individu isolé.

Le quotidien, en tant que milieu auquel l'individu isolé se réfère, est tout d'abord la manière dont la réalité se présente à l'homme sous sa forme fétichiste ; ensuite, il est, cela découlant du premier point, la dissolution de l'histoire qui est production, devenir ; enfin il est le milieu de la dissolution des classes, car l'aliénation y apparaît comme indistincte et s'appliquant uniformément à tous les individus. Il faut sortir théoriquement de ce que le quotidien livre comme « faits » pour distinguer, selon la formule de Marx, un côté négatif et un côté positif dans cette aliénation. Le quotidien, c'est le monde de l'apparence, le monde dans lequel on se meut quotidiennement « à l'aise », celui des formes réifiées de la production capitaliste. Les rapports de production capitalistes impliquent, en même temps que leur reproduction, l'existence des lois *objectives* de l'économie, les fondent, dans leur nature objective même, comme constituant le rapport social. La relation entre la totalité et son moment s'inverse, et cela n'est pas seulement l'idéologie de l'économie en tant que science particulière, mais la réalité immédiate de la société capitaliste et la pratique de classe de la classe capitaliste, qui s'organise comme la pratique de cette inversion devenue nécessité. C'est dans cette réalité inversée que la classe capitaliste agit quotidiennement dans la lutte des classes et définit sa nécessité et son commandement sur la reproduction sociale. C'est dans cette même réalité qu'agit le prolétariat dans ses luttes quotidiennes. Ce sont, bien sûr, les formes réifiées revêtues par la réalité économique (transformation de la plus-value en profit et autonomisation de ses diverses composantes) qui deviennent le milieu de cette pratique.

« Chaque présupposé du procès de production social est en même temps son résultat, et chacun de ses résultats apparaît en même temps comme présupposé. Tous les *rapports de production*, au sein desquels le procès se déroule, sont donc aussi bien ses produits que ses conditions. Dans sa forme ultime [capital financier, *nda*] – plus nous considérons sa forme dans sa manifestation phénoménale effective – le procès se fige de plus en plus, si bien que ces conditions apparaissent comme le déterminant tout en étant indépendantes, et que les propres rapports des agents qui concourent au procès leur apparaissent comme des conditions objectives, comme des puissances objectives, comme les déterminations des choses, d'autant plus que dans le procès capitaliste chaque élément, fût-ce le plus simple, comme par exemple la marchandise, est déjà une inversion qui fait apparaître déjà des rapports entre personnes comme propriétés de choses et comme des rapports des personnes aux propriétés sociales de ces choses » (Marx, *Théories sur la plus-value*, Éd. sociales, t. 3, p. 597).

C'est par ce fétichisme, par lequel les divers éléments d'un tout se constituent en éléments indépendants et simplement coexistants, que le quotidien est, au sens propre, un milieu, c'est-à-dire un cadre et une médiation. Dans le quotidien, les déteminations sociales diverses ne sont justement que des déterminations parce qu'on peut *toujours leur adjoindre une détermination supplémentaire*, sa définition reposant sur la diversité des pratiques et des perceptions, des intentionnalités. Mais toutes ces déterminations sont indifférentes mutuellement ; chacune est pour soi, libre des autres. Le quotidien, étant une universalité simple, est aussi distinct et indépendant de ces déterminations, dans la mesure où il existe déjà, car on peut toujours lui rajouter une détermination, un point de vue supplémentaire, il est le

milieu dans lequel ces déterminations sont toutes. « En ce milieu, comme dans une unité simple, elles [les déterminations, *nda*] se *compénètrent*, mais sans *se toucher*; car justement par leur participation à cette universalité elles sont indifférentes les unes aux autres, chacune pour soi. Ce milieu universel abstrait peut être nommé la *choséité* en général ou la *pure essence*; il n'est rien d'autre que l'*ici* et le *maintenant*, tels qu'ils se sont montrés, à savoir comme un *ensemble simple* de multiples termes. Mais les termes multiples sont eux-mêmes dans leur déterminabilité des universels simples. Ce sel est un ici simple et, en même temps, est multiple : il est blanc, il est *aussi* sapide, *aussi* de forme cubique, *aussi* d'un poids déterminé, etc. Toutes ces multiples propriétés sont dans un *ici simple*, dans lequel donc elles se compénètrent ; aucune n'a un ici différent des autres, mais chacune est partout dans le même ici où les autres sont. Et en même temps, sans être séparées par des ici divers, elles ne s'affectent pas dans cette compénétration. Le blanc n'affecte pas ou n'altère pas la forme cubique, tous les deux n'altèrent pas le sapide, etc. Mais puisque chacune de ces propriétés est elle-même un simple rapport à soi-même, elle laisse les autres en paix, et se rapporte seulement à elles par l'*Aussi* indifférent. Cet *Aussi* est donc le pur universel même ou le milieu, il est la *choséité* rassemblant toutes ces propriétés » (Hegel, *la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier Montaigne, t. 1, p. 95)

Si la critique du quotidien se fond, au mieux, dans une critique de la marchandise, c'est que la marchandise apparaît comme la forme élémentaire du capital (le quotidien comme « universalité simple ») ; mais l'affrontement quotidien avec la marchandise ne permet pas de passer à la critique du capital. En rester à la critique de la marchandise n'aborde pas la mise en procès de la valeur et l'extraction de plus-value. Ce que la critique du quotidien peut avancer, c'est une critique de l'autonomisation de la marchandise. Elle peut remonter jusqu'au travail aliéné, mais, prisonnière du *fait*, elle critiquera la marchandise comme objet et le travail aliéné comme activité concrète. La critique qui prend pour base le quotidien accepte « l'apparence immédiate sous laquelle se manifeste le monde des représentations et de la pensée routinière. [...] Le monde de l'apparence avait accaparé, dans le langage ordinaire, tout le sens de la notion de réalité. [...] Puisque les apparences s'y sont imposées à titre de monde réel, leur élimination se présentait comme une mise entre parenthèse de ce monde [...] et la réalité authentique à laquelle on revenait prenait paradoxalement la forme d'irréalité d'une conscience pure » (Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, cité par Kosic, *in la Dialectique du concret*, Maspéro, p. 15). La critique que l'auteur adresse à la phénoménologie s'applique mot pour mot à la « critique du quotidien » qui, si elle veut être une vraie critique du quotidien, partant du quotidien lui-même (*cf.* le fabliau de « la bouche, la vie quotidienne et le cadavre »), se doit de « mettre entre parenthèses » la recherche et l'analyse de l'« essence » des phénomènes. Il lui faut considérer les faits comme parlant d'eux-mêmes, ou alors, à l'inverse, il faut considérer que l'apparence phénoménale et l'essence des choses coïncident immédiatement, mais alors toute réflexion devient par définition superflue. La critique quotidienne du quotidien se prend à son propre piège du « vrai » et du « concret ». Malgré ses airs de Matamore, la critique quotidienniste du quotidien se transforme en « religion de tous les jours » (Kosic), ou plutôt en hérésie de tous les jours, mais il y a toujours sacralisation du fait et des apparences. Le quotidien est le monde phénoménal, dans lequel la réalité se manifeste et se dissimule en même temps. « Le quotidien représente l'anonymat et la tyrannie d'un pouvoir impersonnel, qui dicte à chaque individu son comportement, son mode de pensée, son goût et même sa contestation de la banalité. Le sujet de cet anonymat est tout le monde et personne. Comme corollaire, l'anonymat est introduit dans les facteurs historiques et chez les prétendus faiseurs de l'histoire, si bien que les événements historiques se révèlent en fin de compte comme l'œuvre de personne et de tout le monde, comme le résultat de l'anonymat commun du quotidien et de l'histoire » (Kosic, *op. cit.*, p. 56).

La radicalisation de la critique quotidienniste de la société prend une forme bien particulière, celle du vécu, de l'expérience. La seule façon d'envisager la réalité est celle de la sommation d'expériences, car, par définition, elle ne peut plus être envisagée comme totalité concrète, dans la mesure où l'on suppose, en posant le quotidien comme objet et point de départ de la critique, que, soit l'« essence » est inconnaissable, soit elle coïncide avec les phénomènes. La seconde position, qui est toujours implicitement celle choisie par la critique quotidienniste, entérine alors le fétichisme du capital, celui dans lequel « on se

meut à l'aise », que ce soit pour le conforter ou pour le contester. La critique quotidienniste fait face à un monde fragmenté, auquel elle répond par la multiplication des « expériences ». Ce chaos ne peut alors être ordonné que par le sujet, par les « intentionnalités » qu'il manifeste pour connaître et réordonner cette réalité quotidienne. La totalité des rapports sociaux s'est fragmentée en horizons subjectifs. Comme auparavant avec l'individu et la société, maintenant, avec la critique quotidienniste, ce sont les faits d'un côté, le sujet de l'autre. Mais ce sujet qui se perçoit lui-même comme sujet, comme le réorganisateur d'une totalité sociale réduite à la fragmentation des horizons subjectifs du quotidien est un sujet bien étrange.

Nous savons que l'objet que le travail produit, l'affronte comme un être étranger, l'actualisation du travail est son objectivation : « ... cette actualisation du travail apparaît comme la *perte* pour l'ouvrier *de sa réalité*, l'objectivation comme *la perte de l'objet* ou l'*asservissement* à celui-ci, l'appropriation comme l'*aliénation*, le *déssaisissement*. La réalisation du travail se révèle être à tel point une perte de réalité que l'ouvrier perd sa réalité jusqu'à en mourir de faim » (Marx, *Manuscrits de 1844*, Éd. sociales, p. 57). Mais alors, que se passe-t-il lorsque « le capital s'avise de ne plus être pour l'ouvrier [...] » ?« ... celui-ci n'existe plus pour lui-même, il n'a *pas de* travail donc *pas de* salaire, et comme il n'a pas d'existence en tant qu'*homme* mais en tant qu'*ouvrier*, il peut se faire enterrer, mourir de faim, etc. » (*op. cit.*, p. 72). Il en résulte que : « l'ouvrier n'existe en tant qu'ouvrier que dès qu'il existe *pour soi* en tant que capital et il n'existe en tant que capital que dès qu'un capital existe *pour lui*. L'existence du capital est *son* existence, sa *vie*, et celui-ci détermine le contenu de sa vie d'une manière qui lui est indifférente. L'économie politique ne connaît donc pas l'ouvrier non-occupé, l'homme du travail, dans la mesure où il se trouve en dehors de cette sphère des rapports de travail. Le coquin, l'escroc, le mendiant, le travailleur qui chôme, qui meurt de faim, qui est misérable et criminel, sont des *figures* qui n'existent pas *pour elle*, mais seulement pour d'autres yeux, pour ceux du médecin, du juge, du fossoyeur et du prévôt des mendiants, etc. ; ils sont des fantômes hors de son domaine » (*op. cit.*). Le travailleur, dénué de toute existence humaine, est donc réduit à une terrible inexistence sociale dès que le capital tend à ne plus exister pour lui ; à ce moment, il tend à ne plus exister pour lui-même. Emporté dans le procès de la caducité du travail salarié, du capital comme contradiction en procès, le travailleur, ce sujet devenu sans objet, « rêve » de s'objectiver par rapport à lui-même, de devenir son propre objet, de faire de multiples formations communautaires, instables par nature, sa propre existence objective : « pratiques alternatives », autogestion, démocratie directe, communautés autocontrôlées, etc. Si le travailleur tend à se prendre lui-même comme objet, c'est que face à ce travailleur qui se conçoit ainsi, pour qui « le capital n'existe plus », le capital continue d'exister pour lui-même et justement comme contradiction en procès, c'est-à-dire posant tendanciellement la caducité du rapport salarial.

Le rapport de la propriété privée reste le rapport de ce sujet, qui s'est pris lui-même comme objet, au monde des choses. La « communauté », pour ce sujet sans objet et qui tend à, qui rêve de, se prendre lui-même pour objet, est élevée au rang de capitaliste général. Dans cette « communauté », on a opposé à la propriété privée la propriété privée générale, cela pourra s'exprimer comme « égalisation » et « partage des richesses ». La catégorie de la propriété privée est étendue à tous les hommes *et à toutes les femmes* (comme se plaisent à dire ces communistes). Cette volonté d'appropriation ne peut saisir l'essence positive de la propriété privée ; pour elle, cette essence demeure l'objet approprié et son « abolition » de la propriété privée demeure l'appropriation générale et égalitaire, le partage de la richesse considérée comme accumulation des objets. L'abolition positive de la propriété privée suppose que l'on ait considéré le travail comme l'essence subjective de la propriété en ce qu'elle est exclusion du travail, et le capital comme le travail objectif en ce qu'il est exclusion du travail. La propriété privée est alors la forme de cette opposition poussée jusqu'à la contradiction. La propriété privée ne peut être considérée sous son seul côté objectif, dans ce cas on considère son abolition comme simplement sa généralisation et l'achèvement de ce rapport. Mais pour aller au-delà de ce seul côté objectif, il faut considérer positivement le capital, c'est-à-dire considérer d'abord que cette propriété matérielle, immédiatement sensible, est l'expression matérielle sensible de la vie humaine, qu'elle est la réalisation ou la réalité de l'homme ; et ensuite considérer que le mouvement de son abolition est celui d'une contradiction interne, que l'abolition positive est un dépassement et non une réappropriation. Saisir l'essence positive de la propriété privée, c'est, dans des

mesures de communisation de la société capitaliste, ne pas se prendre soi-même comme objet, mais prendre bel et bien le capital comme objet, considérer l'abolition de cet objet comme les prémices d'un libre développement de l'humanité en donnant comme contenu à ces mesures que la production du communisme n'est pas un « autre » par rapport au capital, mais est nécessairement médiée par l'opposition au capital.

Face à ce sujet qui veut devenir sa propre base, partir de lui-même pour se reconstituer une objectivité, tous les rapports sociaux apparaissent comme environnement social : direction, oppression, répression. Et son activité comme spontanéité, libération. On est dans le domaine de l'illusion et de la pratique immédiate du travailleur pour lequel le « capital se serait avisé de ne plus exister ». C'est alors par nécessité que les formulations de la pratique « rêvée » (en tant que pratique sociale réelle, elle demeure toujours au niveau de l'intention, ou « foire » immédiatement, *cf.* le parti de l'alternative) de ce sujet, qui veut être son propre objet, et donc qui n'en a plus, prend la forme de la déclaration *utopique*. L'idéologie de la libération de l'oppression est l'idéologie de l'individu néantisé, réduit dans la compréhension qu'il a de lui-même à une pure existence subjective. L'individu doit inventer une communauté à partir de lui-même comme agrégation d'individus isolés qui ne peut alors qu'être « inventée ». Cette pratique utopique se fixe comme but de recouvrir l'ensemble de la société. Il se constitue alors une sorte d'avant-garde de l'utopie dans les milieux que le procès productif avait le moins fixés dans un statut particulier : les jeunes, les chômeurs, les précaires, les femmes. Cependant, même ce que le discours apologétique appelle (de moins en moins) le « monde ouvrier », s'il se sent toujours intensément exploité, se considère également comme marginalisé, exclu, de plus en plus « flexible ». En subsomption réelle du travail sous le capital, le mouvement du capital comme contradiction en procès, du fait de la totalité sociale que cette subsomption a créée, tend à réduire toutes les catégories sociales au même commun dénominateur de l'aliénation et de l'oppression. La détermination de l'aliénation comme exploitation tend à disparaître de la surface de la société capitaliste, car c'est réellement que *le capital s'autonomise*, non en ce qu'il se valoriserait en dehors de son rapport au travail, mais en ce qu'il entretient un rapport négatif avec le procès de travail.

Les bases et les propositions de cette utopie sont en fait très triviales. La tendance du travail (cela ne peut être qu'une tendance) à être réduit à sa nature subjective est essentiellement liée au capital comme contradiction en procès. Ainsi, le rapport du capital est constamment un rapport dans lequel la relation du travail à son fonds de reproduction, le fonds du travail, est contingente pour chaque travailleur pris individuellement et même pour l'ensemble des travailleurs, considéré en tant que classe, si l'on se place au niveau où, d'un cycle de production à l'autre, la production de plus-value par le travail engagé est sa propre remise en cause en l'état, c'est-à-dire le procès de sa caducité dans le rapport d'exploitation lui-même (*cf.* le chapitre 2). Le travailleur cherche à abolir cette contingence et cette remise en cause en entrant, en tant que producteur, en rapport avec les conditions de sa reproduction. Le fond de cette utopie, c'est que le travailleur ne soit plus un travailleur libre, amené à produire directement son fonds d'entretien, il y serait attaché. Cet attachement peut se marquer par son appartenance à telle ou telle usine, à tel quartier, à tel village, ou quelconque collectivité se trouvant promue à l'autonomie (libérée). La reproduction de son existence de travailleur passerait par l'appartenance et la participation à une collectivité déterminée. On peut prétendre que, à ce moment-là, le travailleur (l'ouvrier, le prolétaire) n'en n'est plus un, le problème est qu'il faudra déterminer des relations d'échan-ge entre ces collectivités et il apparaîtra bien que le travailleur en est resté un et que la collectivité est un capitaliste général. La force de travail a, à ce moment-là, simplement confondu la mise en œuvre de son abolition et son dépassement avec son mouvement de caducité comme cours du capital, avec le procès d'une contradiction, si bien que, la plupart du temps, cette utopie envisage sa mise en œuvre dans le cadre général de la perpétuation « parallèle » de la reproduction du capital lui-même.

La révolution n'a pas pour contenu la caducité de la valeur ou du salariat, mais leur abolition. Cela signifie qu'elle ne se confond pas avec le cours de la caducité du salariat ; *le développement nécessaire et immédiat de la caducité du salariat, ce sont les limites des luttes et la contre-révolution* qui s'y articule, la

contre-révolution en tant que réponse constante à cette caducité et s'en nourrissant. Les meilleures approches du contenu de la révolution ont souligné que le prolétariat abolissait le capital en se niant, mais elles ont présenté cela comme une autonégation et comme découlant de la situation immédiate du prolétariat ; l'erreur était de ne pas saisir la contre-révolution dans le même processus. Ce qui découle directement de la caducité du salariat, c'est l'organisation de cette caducité, ce n'est pas la révolution. Cette dernière est lutte, conquête de ses propres conditions à l'intérieur du procès de la contre-révolution et contre lui. Cette lutte et cette conquête de ses conditions ne sont possibles que parce que le procès de la contre-révolution est contradictoire. Le capital, comme contradiction en procès, pousse sans cesse à la caducité de la valeur et du salariat, à sa propre caducité, c'est simultanément ainsi qu'il montre sa force (c'est, on l'a vu, sa signification historique comme sa nécrologie) et crée une contradiction où l'un des termes est capable d'abolir et de dépasser la contradiction dans son ensemble. *La contre-révolution est procès de la caducité du salariat et organisation capitaliste de cette caducité*: radicalisation et fixation de cette caducité. C'est-à-dire que, par un paradoxe apparent, si la révolution peut produire ses propres conditions dans la contre-révolution et contre elle, c'est parce que la contre-révolution est sur son terrain et doit répondre aux questions posées par le mouvement de l'abolition des conditions existantes qui fonde tant la révolution que la contre-révolution.

Nous avons jusqu'à maintenant critiqué cette conception des rapports sociaux comme oppression en ce qu'elle est fondée sur la séparation de l'individu et de la société et prend pour base l'individu isolé de la surface de la société bourgeoise. Nous avons également suivi cet individu dans sa pratique où il cherche à se constituer en sujet dans son *milieu* qui est la « vie quotidienne » et en se prenant lui-même comme objet, pratique dans laquelle il devient un sujet bien étrange qui accompagne la caducité du salariat. Il nous faut maintenant chercher à produire ce « rapport » entre l'individu et la société dont nous avons jusqu'à maintenant critiqué toutes les formulations qui se ramènent à prendre l'individu isolé comme point de départ et cherchent à le construire comme social ; cela fait, nous pourrons alors revenir de façon légitime sur ce qui constitue la réalité de l'oppression dans les rapports sociaux du capital.

De l'individu isolé à l'individu particulier

Par rapport à notre individu isolé du quotidien, incapable de saisir le concret autrement que comme la somme d'horizons subjectifs fragmentés, la question qui se pose est celle de la nature même de ce concret. Ce qui fait problème, non comme recherche d'une définition philosophique, mais comme appréhension pratique de la réalité de la part de l'individu isolé, c'est : quel est le concret que définit cette pratique ? Le caractère métaphysique de cette pratique (la « pratique » n'est pas, en tant que telle, vaccinée contre l'idéalisme et la métaphysique qui sont les modes de pensée et d'action les plus répandus ; il n'y a pas de pratique plus idéaliste que celle pour laquelle « the proof of the pudding is the eating ») ne réside pas tant dans le rapport que l'on établit entre la nature, l'homme et la société, mais dans la séparation première de ces éléments qui préside à la pratique de l'individu isolé et qui est à la base de la critique du travail et de tout concept de *travail en général*, au sens que nous avons donné au « travail éternel », si l'on veut faire de cette expression autre chose qu'une formule qui évite la répétition.

Nous avons dit que le problème qui se pose est celui de ce que l'on appelle le concret dans la pratique de l'individu isolé et de la façon dont cette pratique le construit. La meilleure formulation de ce concret de l'individu isolé est fournie par Kosik qui, dans son ouvrage *la Dialectique du concret* (Maspéro, 1970), le théorise comme la définition même du concret. Le point de départ de la méthode de Kosic et de sa définition du concret est que « l'homme vit dans plusieurs mondes dont chacun a sa propre clé » (p. 19), le changement de monde impliquant le changement d'« intentionnalité ». L'ensemble du monde n'est pas immédiatement connaissable pour l'homme, même s'il lui est donné immédiatement dans la

perception, la sensibilité et l'expérience, car ce qui lui est donné est un tout chaotique et obscur. Agir, analyser, comprendre, exigent un détour et la mise en œuvre d'une « intentionnalité » spécifique. On a alors la division de ce tout chaotique en ses éléments simples, puis reconstruction ordonnée du tout par la pratique et la conscience.

Le réel ainsi réordonné, selon une logique qui est à la fois celle de la réalité et conforme aux mécanismes de la pensée, est un réel connu, c'est-à-dire un réel que l'homme s'est approprié en le moulant dans sa rationalité propre, rationalité conforme à celle de la réalité, ce que semble lui confirmer sa pratique ; cela parce que cette réalité est réalité humaine dans son essence interne, donc connaissable par l'homme puisque imprégnée de sa rationalité, même si celle-ci se manifeste de manière mystifiée. En fait, comme dans la théorie du reflet, l'ordre des idées et l'ordre des choses sont parallèles, mais ici l'ordre de la pensée n'est pas reflet de l'ordre des choses, parce qu'ils sont les produits d'une même activité humaine (travail et praxis). Si l'homme connaît le monde, c'est parce qu'il le transforme, c'est-à-dire y objective ses forces et y imprime ses significations, ce qui implique donc que ce monde lui est compréhensible. On a un raisonnement circulaire, théorie du reflet dynamique dont le moindre défaut n'est pas de poser le monde humain uniquement comme nature humanisée, transformée par l'homme, et de faire de ce monde humain la sphère de la liberté par opposition à la nature, sphère de la nécessité : « le développement de l'homme s'effectue en un procès pratique de séparation de l'humain et du non-humain, de l'authentique et de l'inauthentique » (p. 58). On a ici une apologie du travail, mais bien souvent la critique du travail repose sur la même définition du monde humain réduit à la nature humanisée et comme procès graduel, qui fait passer la nature de la sphère de la nécessité à celle de l'humanisation, qui est celle de la liberté ; immédiatement, c'est alors l'apologie du travail, à terme, c'est sa critique. La base *philosophique* est la même.

Pour Kosik, la connaissance du monde est pratique, active, car le fait de connaître implique un détour, une activité, voire une tension, tout cela découle de la notion même d'intentionnalité. Le réel connu est un réel réordonné par la pensée, c'est-à-dire rendu rationnel, mais il n'y a aucune différence entre le réel immédiat et le réel reconstruit autre que la compréhension. *La connaissance de ce réel n'est jamais un changement de réalité*. Et la pratique dans ce réel n'est pas une dissolution du monde du fétichisme mais *un réagencement de ses éléments* qui sont conservés dans leur nature d'éléments isolés et réifiés. Connaissance et pratique se réduisent au postulat que l'essence cachée est mouvement et que l'homme est un sujet actif, *trivialité du socialisme démocratique*, point de vue et pratique de l'individu isolé pris comme point de départ et reproduit tel quel dans la connaissance et la pratique. Nous pourrions, de ce point de vue, reprendre ici tout ce que nous avons dit sur l'alternative et la critique du travail.

La compréhension et la critique des thèses de Lukàcs sont une étape importante pour passer de cet individu isolé, qui semble être le *nec plus ultra* de la réalité à l'individu particulier dans lequel est résolue et dépassée cette opposition (séparation) entre l'individu et la société. Dans *Histoire et conscience de classe*, le raisonnement part d'une analyse de la réification de la surface de la société capitaliste, dans laquelle la réalité se présente comme un complexe de choses isolées les unes des autres, de faits. Le premier préalable d'une connaissance réside dans la distinction entre l'apparence et l'essence, la dialectique permettant de saisir l'essence derrière cette illusion. Dans son isolement, la catégorie particulière peut toujours être traitée comme supra-historique, toujours présente ; la connaissance historique de la réalité comme complexe de processus, en devenir, implique que l'on brise cette apparence supra-historique en concevant les faits apparemment isolés dans leur rapport au tout. De même que les rapports de production forment un tout, la connaissance de la réalité n'est juste que lorsque les différents faits de la vie sociale sont saisis comme des moments de la totalité sociale : « C'est dans ce contexte seulement qui intègre les différents faits de la vie sociale dans une *totalité* que la connaissance des faits devient possible en tant que connaissance de la *réalité*» (*ibid.*, p. 26). Par la médiation de la « totalité concrète », on peut rompre avec le fétichisme de l'apparence. Pour Lukàcs, on l'a vu plus haut, cette apparence des faits isolés et de l'individu isolé est une apparence nécessaire dans la société capitaliste. Apparence nécessaire, mais apparence tout de même car « la confrontation immédiate, dans la pratique comme dans la pensée, de l'individu avec la société, de la

production et de la reproduction immédiate de la vie [...] ne saurait se dérouler que sous cette forme d'actes isolés » (p. 120), puisque : « L'atomisation de l'individu n'est donc que le reflet, dans la conscience de ce fait que [...] toute la société est soumise à un processus économique formant une unité » (p. 120). à la différence de Kosik, qui, jusque-là, tient un raisonnement similaire, la connaissance et la pratique prenant en compte cette unité ne peut être l'œuvre d'un individu, incapable en tant que tel de rompre avec sa pratique immédiate fétichisante.

L'intention de Lukàcs est toujours d'expliquer la fausse conscience comme une conscience nécessaire et objective et non une pure illusion. La conscience est l'être conscient et, en tant que telle, déterminée par l'être social. Une conscience fausse doit par conséquent correspondre à une situation socialement déterminée qui ne permette pas une connaissance vraie, qui, elle, implique la médiation de la totalité ; mais, simultanément, cette conscience n'est pas, dans sa fausseté, une conscience purement mystifiée, illusoire ou mensongère, mais une conscience « objective » dans sa fausseté, car elle est adéquate à une situation sociale existante, situation qui ne permet pas une saisie totale. Ainsi la conscience et la pratique de l'individu isolé ne sont pas des « erreurs », mais une conscience et une pratique réelles, objectives, ayant pour contenu une situation sociale particulière dans une lutte particulière. C'est ce que nous avons essayé de montrer avec la lutte des chômeurs et précaires : comment celle-ci dans son cours, dans les objectifs qu'elle était amenée à se fixer (critique du travail, alternative, etc.), trouvait sa pratique et sa conscience *adéquates* comme pratique et conscience de l'individu isolé. Cela sera de plus en plus vrai dans ce cycle de luttes, dans la mesure où la reproduction du capital *efface la notion même de classes*, ne serait-ce que sous la forme d'une identité ouvrière que, dans le cycle de luttes précédent, elle reproduisait dans sa propre autoprésupposition. C'est pour cela qu'il est indispensable de « remettre les pendules à l'heure » sur cette question de l'individu, de la société et des classes (même si c'est long et pénible). D'autant plus qu'à l'issue de ce cycle, la révolution sera ce moment où l'appartenance de classe apparaîtra comme une contrainte extérieure, ce qui demande de tenir fermement la critique de l'individu isolé pour ne pas voir en lui le « sujet révolutionnaire ».

Avec Lukàcs, on a ainsi un concept de réalité qui permet de vérifier la concordance de la conscience avec la réalité, et par-delà, le degré de son caractère idéologique comme saisie et pratique partielles de cette réalité. Lukàcs se livre alors à une analyse des différentes positions sociales des classes pour déterminer la possibilité objective qu'elles ont d'une conscience vraie à partir de leur situation sociale, pour en conclure que le prolétariat seul peut y parvenir, car il constitue lui-même une totalité négative.

Cette conscience découle du fait que l'ouvrier, en tant que marchandise, est devenu objet et que sa conscience est la conscience de soi d'une marchandise. Cette conscience n'est cependant pas une conscience immédiate, rajout d'une conscience de soi à l'objectivité marchande, car, simultanément, l'ouvrier vend, en tant que sujet juridique, sa force de travail et par là même se vend lui-même comme marchandise. La prise de conscience de la situation naît de cette scission entre l'objectivité et la subjectivité de l'homme qui se vend lui-même comme marchandise, du double rôle du prolétaire comme marchandise et comme homme. Le prolétaire entre comme objet dans une relation chosifiée avec le capital, relation dont le noyau interne est une relation humaine entre l'ouvrier et le capitaliste, relation socialement médiatisée par le rapport de travail. De cette expérience double du prolétaire, il découle qu'à mesure que l'homme devient objet, chose, il devient en même temps sujet et objet de la connaissance ; le caractère sujet-objet du prolétaire rend possible une connaissance vraie de la réalité. (*op. cit.*, notamment pp. 205-210).

Si, pour Lukàcs, la position du prolétariat rend possible une conscience vraie, le prolétariat n'a pas nécessairement une telle conscience. Cette conscience de classe du prolétariat, connaissance de la totalité concrète, n'est pas une con-science réelle mais la conscience qu'il aurait s'il était capable de saisir totalement sa situation. Or, tant que le prolétariat existe dans l'ordre social capitaliste, il reste soumis à la réification, donc il est incapable d'une telle conscience qui ne peut naître que d'un bouleversement réel de

la société bourgeoise et de la suppression effective de la réification.

Cependant, sur la base de l'existence du prolétariat et du caractère contradictoire de la société bourgeoise, une telle conscience est déjà possible. La théorie représente donc cette conscience juste et non réifiée et elle est aussi une conscience de classe anticipée, ce qui ne signifie pas que cette conscience lui soit extérieure (à la différence des positions de Kautsky et Lénine) car la praxis n'est jamais inconsciente, mais forme toujours une unité avec la compréhension de cette praxis. La « conscience adjugée » du prolétariat (« ce qu'il sera contraint historiquement de faire »), « n'est d'abord qu'une *théorie de la praxis* pour ne se transformer que peu à peu [...] en une *théorie pratique* bouleversant la réalité » (p. 253). Cette transformation de la théorie de la praxis en théorie pratique trouve son lieu et son opérateur dans le parti qui réalise cette synthèse. Nous sommes là renvoyés à la problématique générale de la période où la révolution est affirmation du prolétariat. Lukàcs, en théoricien de cette période, demeure un théoricien de l'objectivisme comme en témoigne de nombreux passages d'*Histoire et conscience de classe*. La réalité objective de la crise économique n'est pas immédiatement le cours de la contradiction entre le prolétariat et le capital, donc une pratique de la classe dans laquelle elle se comprend et se définit, mais une réalité à connaître.

La base générale d'*Histoire et conscience de classe*, l'axiome fondateur du raisonnement, est que « dans la société capitaliste, l'être social est – immédiatement – le même pour le prolétariat et pour la bourgeoisie » (p. 205). « Pour tout homme vivant dans le capitalisme, la réification est donc la réalité immédiate nécessaire... » (p. 243).

L'individu en tant que tel ne peut jamais dépasser cette immédiateté « car l'individu fait nécessairement face à la réalité objective, ensemble de choses figées qu'il trouve préexistantes, achevées et immuables [...]. Pour l'individu, la choséité et avec elle le déterminisme restent insurmontables [...].» Il découle donc de cela que : « Seule la classe (non l'"espèce" qui n'est qu'un individu contemplatif, stylisé, transformé en mythe) peut se rapporter à la totalité de la réalité de façon pratique et révolutionnaire. » (p. 238) Cette classe étant évidemment le prolétariat, car ce que Lukàcs a montré, c'est comment cette réalité qui est toujours la même pour les individus peut être appréhendée de manière différente par le bourgeois et le travailleur, sur la base de leur situation objective.

« Pour la bourgeoisie, sa méthode ressort immédiatement de son être social et c'est pourquoi la simple immédiateté est attachée à sa pensée comme une limite extérieure, mais insurmontable justement à cause de cela. [...] Pour le prolétariat, la limite de l'immédiateté est devenue une limite intérieure. » (p. 205) En tant qu'il se vend comme marchandise, il est produit comme sujet-objet, d'où la dialectisation de son être : « [...] la scission qui naît [...] dans l'homme s'objectivant comme marchandise entre objectivité et subjectivité, permet que cette situation devienne consciente. » (p. 209) Dans le fait objectif de la vente de la force de travail s'opère donc la possibilité d'une modification subjective « par le fait que le travailleur est contraint d'objectiver sa force de travail par rapport à l'ensemble de sa personnalité » (*ibid.*) et ce, à la différence des formes antérieures qui interdisent « aux travailleurs, enfoncés avec la totalité indivise de leur personnalité dans de tels ensembles, de parvenir à la conscience de leur situation sociale » (pp. 209-210).

Lukàcs nous a donc fait avancer sur un point capital : la pratique et la conscience de cette pratique qui part de l'individu ne peuvent sortir de l'aliénation et de la réification. Cette sortie ne peut être que le fait d'une activité de classe qui ne se réduit pas à la somme des individus qui la composent. On ne peut donc poser cette sortie de la réification qu'en considérant le mode de production capitaliste comme lutte de classes, comme le processus *interne* de la contradiction de ce mode de production qu'est l'exploitation, et non comme un procès relevant de l'individu (de ses besoins, de sa sensibilité, même en y adjoignant *aussi* la position sociale) partant de lui-même face au capital ou plutôt à la marchandise à laquelle se limite son monde. La marchandise est la forme cellulaire du capital du point de vue de la *méthode* mais une forme superficielle du point de vue de l'apparence selon laquelle cette société se donne à voir : « La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste *s'annonce* [souligné par nous]

comme une immense accumulation de marchandises. » (première phrase du *Capital*).

Cependant, Lukàcs nous laisse face à un problème : celui de la « personnalité » du prolétaire qui fonde la possibilité de la conscience par la scission qu'introduit la vente de la force de travail. Ce problème en rejoint immédiatement un autre, celui du rapport entre l'individu et la classe, car si la possibilité de la conscience est fondée dans le fait même de la vente de la force de travail, acte individuel, il est dit simultanément par Lukàcs que seule la classe peut parvenir à cette conscience et à une pratique révolutionnaire, et encore, pas de manière immédiate (problème du parti et de la théorie).

L'« erreur » réside dans le point de départ lui-même. Poser la question de savoir comment l'homme, ou une classe, par son rapport spécifique au monde, est à même de connaître le monde comme totalité concrète, poser cette question présuppose que le monde est une totalité concrète en soi et qu'ensuite il y a un sujet (individu ou classe) qui connaît ce monde de manière conforme à ce qu'il est (une totalité concrète).

La théorie se réduit alors à une théorie de la connaissance du réel adéquate à ce qu'il est, apanage d'une classe de par sa situation, et il faudra alors se poser le problème de la réalisation de cette théorie en pratique, de sa capacité pratique (distinguée de sa validité théorique) à bouleverser ce réel. La réalité (pratique) et la conscience (théorique) sont alors deux choses séparées, extérieures et, au mieux, la théorie est déterminée par la situation de classe de manière extérieure et indifférente, conditionnée par ce monde. Lorsque Lukàcs dit que la réalité est la même pour la bourgeoisie et le prolétariat, que l'une la connaîtra de manière partielle tandis que l'autre, étant donné le mouvement qualitatif de concentration qui l'anime, la connaîtra de manière adéquate, c'est-à-dire totale, il pose d'une part, une réalité en soi et d'autre part, une réalité pour soi (c'est-à-dire comprise et connue) ; cette connaissance devant ensuite se réaliser en pratique révolutionnaire grâce au parti. La théorie doit revenir dans le monde, s'y incarner à nouveau – puisqu'elle y préexiste en soi – pour le bouleverser ; la conscience et le monde sont séparés l'un de l'autre, tout se passe comme si le monde préexistait à la théorie qui le connaît (il n'y a pas d'idéalisme dans cette remarque, voir le paragraphe suivant) et que la théorie qui le connaît n'était pas partie intégrante de cette réalité.

La question n'est donc pas de savoir quel est le monde et, ensuite, comment il peut être connu de manière adéquate à ce qu'il est sur la base de la situation du prolétariat dans ce monde. *La question est de savoir quel monde le prolétariat connaît, la connaissance n'étant pas connaissance d'un monde qui lui préexiste, mais partie intégrante de ce monde lui-même*. Aussi, lorsque nous allons dire que le monde est totalité concrète, praxis, ce qu'il faut bien voir, c'est que nous ne disons pas que le monde est en soi totalité concrète ou praxis, mais que, lorsque le prolétariat connaît et se connaît comme élément et partie de ce monde, il ne peut connaître ce monde que comme praxis. Si la bourgeoisie le connaît de manière différente, ce n'est pas à cause d'œillères qui l'empêcheraient de voir le monde tel qu'il est mais parce qu'elle ne se connaît jamais comme élément de ce monde qu'elle voit comme nature et que, pour elle, connaître le monde et se connaître sont deux choses bien distinctes. Le monde est alors, pour elle, quelque chose de tout différent que pour le prolétariat, dans la mesure où le monde inclut son mode de connaissance comme une partie de lui-même : la conscience est l'être conscient.

Section 2
L'individu particulier – individu isolé, classe, communauté

La racine commune à toutes les positions précédentes réside dans le fait que la Nature, l'Individu et la Société (les rapports sociaux), sont toujours posés comme des termes définis en eux-mêmes dans leur séparation réciproque. La question est alors toujours celle de la mise en relation de ces termes sur la base de

leur extériorité réciproque, ce qui amène à définir des relations extérieures et abstraites (de causalité et d'interaction) entre des éléments abstraits, du fait même de leur séparation mutuelle, de l'isolement postulé par leur définition, et de donner, dans certaines conditions, à ces rapports un contenu qui sera l'oppression. à l'opposé de cette séparation, ce que recouvre d'abord la compréhension du monde comme praxis, c'est une saisie unitaire de ces éléments.

Division i : La particularité de l'individu

Individu-société : leur unité, élément central de la particularité

Le terme d'unité ne désigne jamais ici une simple association entre les termes en présence, termes qui pourraient être indépendants dans leurs déterminations réciproques, mais l'interpénétration de ceux-ci. Comme le fait remarquer Hegel, « l'expression unité du sujet et de l'objet [...] présente cet inconvénient que les termes d'objet et de sujet [...] désignent ce qu'ils sont en dehors de leur unité. Dans leur unité, ils n'ont donc plus le sens que leur expression énonce » (Préface à *la Phénoménologie de l'Esprit*). Il en résulte qu'il ne s'agit pas de définir les termes un à un en montrant ensuite leur unité, mais de faire de l'unité l'élément central de leur définition, en tant qu'éléments de cette unité.

En outre, on peut étendre à la notion de monde comme praxis ce que Marx écrit dans « L'introduction à la critique de l'économie politique » à propos de la production, de la consommation et de la distribution : « Le résultat auquel nous parvenons n'est pas que la production, l'échange, la consommation sont identiques mais qu'ils sont tous des éléments d'une totalité, des différenciations à l'intérieur de l'unité. [...] C'est le cas de toute totalité organique. » La notion d'unité ne renvoie pas à une unité mystique qui serait fusion ou osmose entre les éléments, ou à l'unité de pure forme qui résulte de l'englobement des termes par l'un d'eux.

L'unité, la totalité, n'est jamais magma indifférencié, mais toujours unité d'éléments différenciés, particuliers, éléments qui ne sont jamais isolés mais toujours définis comme des éléments différenciés d'une même totalité qui n'est jamais leur somme ou leur résultante. De plus, cette unité n'est pas un donné intangible, une situation métaphysique de l'homme qui serait en tant qu'Homme en unité avec la Nature, ou en tant qu'Individu en unité avec la Société. Cette unité est un mouvement et un devenir, non pas au sens d'un flux cosmologique dans lequel l'homme se mouvrait comme un nageur qui se laisse entraîner par le courant, mais toujours devenir humain concret. En tant que telle, elle est histoire.

La praxis est l'activité humaine par laquelle la réalité est constituée (se constitue) en une totalité concrète en devenir. Définir la réalité comme totalité concrète et la praxis comme l'activité humaine où cette totalité se constitue, définir la praxis comme activité « socialement organisée et historiquement déployée » (Marx) n'est pas une exigence méthodologique, condition de validité d'une théorie de la connaissance du monde adéquate à celui-ci, exigence que la connaissance devrait respecter pour connaître le monde conformément à ce qu'il est. Même lorsque elle établit un parallélisme entre structure du monde et manière de la connaître, la connaissance de la réalité est posée comme autre chose que la réalité elle-même, ce qui correspond à une activité de l'esprit spéculatif, théoriquement abstrait, car produit d'un sujet irréel qui pose la réalité comme l'objet de sa démarche de connaissance ou de pratique, comme extérieur et en face de lui.

Après ces brèves remarques méthodologiques nous pouvons aborder notre sujet : la particularité de l'individu.

La particularité de l'individu, son appartenance de classe

a) L'homme est toujours individu et communauté

Le singulier, c'est l'ensemble des déterminations multiples qui se focalisent, qui convergent vers un individu, mais sans aucun rapport nécessaire entre elles. Par exemple, telle ou telle caractéristique physique (couleurs des yeux, etc.), plus tel ou tel trait de l'histoire personnelle, plus le fait d'être prolétaire ; tout cela caractérise bien un individu donné (rouquin, de nationalité française, prolétaire, traumatisé à l'âge de sept ans parce que sa cousine...) mais il n'y a entre l'ensemble de ces déterminations aucun lien organique nécessaire. La seule chose qui les rassemble, c'est d'être focalisées, de coexister chez le même individu.

Déjà chez Hegel : « Le divers en tant que tel appartient à l'extériorité absolument parlant, au sentiment et à l'intuition sensible [...] nous appelons sentiment ou sensation l'appréhension immédiate du divers » (*Propédeutique philosophique*, Minuit, §2, subdivision : Logique, p. 104), et également : « Les déterminations ainsi coordonnées au sein de l'universel ne sauraient se trouver ensemble dans le singulier ; ici, ne sont coordonnées que des déterminations *diverses*, c'est-à-dire qui ne contiennent point, dans leur différence, la même sphère universelle et qui, dans leur relation au singulier, se trouvent à l'unisson » (*op. cit.*, §8, subdivision : Doctrine du concept, p. 141). La singularité est l'unité négative, « la détermination qui se rassemble dans la détermination de soi » (*op. cit.*, §4, p. 140).

Dans la *Critique de la philosophie de l'État* de Hegel, Marx fait remarquer que : « Les affaires et les activités de l'État sont liées à des individus (l'État n'est actif que par l'intermédiaire des individus), non pas à l'individu *physique* mais à l'individu *politique* pris dans sa *qualité de membre de l'État*. Il est donc ridicule que Hegel dise "qu'elles ont un lien extérieur et accidentel avec la personnalité particulière comme telle" [...]. Hegel considère les affaires et les activités de l'État d'une façon abstraite et en soi et l'individualité particulière comme son contraire ; mais il oublie que l'individualité particulière est une fonction humaine et que les affaires et les activités de l'État sont des fonctions humaines ; il *oublie que l'essence* de la "personnalité particulière" n'est pas sa barbe, son sang, sa nature physique abstraite, mais sa qualité sociale, et que les affaires de l'État, etc., ne sont rien d'autre que les modes d'existence et d'activité des qualités sociales des hommes. » (*Œuvres philosophiques*, Costes, t. IV, p. 49).

La critique porte ici sur un glissement qui s'opère entre la personnalité physique abstraite, singulière, et la personnalité particulière définie par et dans la société. à la différence de la singularité qui est un faisceau de déterminations, la particularité de l'individu est sa « fonction » sociale. Dans la logique hégélienne : « La particularité est la relation qui lie entre elles la singularité et l'universalité. Elle est l'universel réduit à une détermination ou le singulier élevé à l'universalité » (*Propédeutique*..., Le Concept, §91, p. 131). C'est dans la particularité, dans le moment du particulier et à travers lui, que sont reliés le singulier et l'universel, relation dont le particulier est la médiation obligatoire, le moyen terme. Hors ce moyen terme, la singularité et l'universalité s'opposent de manière indifférente comme sujets abstraits, comme personne, d'une part, et comme communauté abstraite, de l'autre, qu'il faudra ensuite relier par l'intermédiaire de la Raison, du vouloir commun, de l'éthique, etc. L'individu se trouve face à la société comme quelque chose qui le domine et qui lui semble totalement étranger, il ne peut saisir alors cette domination comme sa propre définition en tant que relation à une autre particularité et sa contradiction avec elle comme ce qui le définit dans cette société.

Nous avons déjà indiqué qu'il était insuffisant de montrer que l'homme était tout à la fois naturel et social, de rajouter aux déterminations naturelles de l'homme la sociabilité comme trait caractéristique et définitoire, dans la mesure où ces divers traits ne faisaient finalement que coexister ; nous avons aussi montré que cette coexistence simple découlait du fait que le point de départ et la limite intrinsèque de toute philosophie était l'individu isolé, individu isolé qui est bien le centre d'un faisceau de déterminations diverses, mais qui ne contient jamais en lui-même leur unité.

Certes, l'individu est bien un individu social avec l'ensemble de ses caractères physiques, naturels et sociaux, mais cette somme de déterminations n'est une véritable unité que dans la particularité. Dans la particularité, le caractère naturel humain social de l'individu devient une unité véritable, car la particularité est le mode selon lequel l'individu singulier existe comme individu universel, membre de la communauté. Il est individu singulier mais, en tant que membre de la communauté, il est avant tout individu particulier de cette communauté hors de laquelle il n'existe qu'abstraitement (comme animal supérieur et grégaire) et ce qu'il est en tant qu'individu particulier n'est pas différent de ce qu'est sa communauté, lui est adéquat. C'est dans la particularité de l'individu que se réalise concrètement le fait que l'homme est toujours individu et communauté (*Gemeinwesen*).

« Il ne dépend pas seulement de l'homme que cette communauté soit ou ne soit pas ; mais tant que l'homme ne se reconnaîtra pas comme tel et n'aura pas organisé le monde humainement, cette communauté aura la forme de l'aliénation : sujet de cette communauté, l'homme est un être aliéné à lui-même. Les hommes sont ces êtres aliénés, non pas dans l'abstraction mais en tant qu'individus réels, vivants, particuliers. Tels individus, telle communauté. » (Marx, *Manuscrits parisiens (1844)*, Pléiade, t. 2, p. 23).

« L'individu est un être social. Sa vie – même si elle n'apparaît pas sous la forme directe d'une manifestation commune de l'existence, accomplie simultanément avec d'autres – est une manifestation et une affirmation de la vie sociale. La vie individuelle et la vie générique de l'homme ne sont pas différentes, quelque particulier ou général que soit – nécessairement – le mode d'existence de la vie individuelle par rapport à la vie générique [...]. Par conséquent, tout individu particulier qu'il est – sa particularité en fait précisément un individu et un être individuel de la communauté – l'homme n'en est pas moins la totalité, la totalité idéale, l'existence subjective de la société pensée et sentie pour soi... » (Marx, *op. cit.*, p. 82).

La particularité de l'individu n'est pas le lieu où viendrait se réduire à un élément unique le foisonnement de la singularité ; elle n'est pas le lieu où toute la « richesse » du singulier viendrait se perdre en une détermination moyenne et unique pour se fondre en une généralité abstraite, le lieu où la personnalité entrerait en conflit avec une particularité qui nierait sa « richesse » première, car cette richesse n'est qu'une collection empirique, intuitive, de déterminations. *Fonder une opposition à la société, comme société capitaliste, sur le foisonnement de cette singularité sans concevoir le moment où ce foisonnement est social dans la particularité constituée comme appartenance de classe, c'est en demeurer à une opposition inconséquente à cette société, parce qu'elle est elle-même incapable de la concevoir comme société*.La particularité ne vient pas réduire la singularité et son apparente richesse – qui est variété, diversité, donné de la perception sensible, de l'intuition, du sentiment – mais c'est par elle que le concret se constitue en tant que tel, comme synthèse de multiples déterminations (et non somme) ; comme unité de la diversité (et non saisie du divers dans ce qu'il a d'unique).

Lorsque Feuerbach fait de l'homme un élément, composant d'une espèce générique qui n'existe que dans la sommation des individus qui la composent, lorsque Proudhon fait de la société un être collectif individuel, lorsqu'à l'inverse Stirner proclame l'Unique, on aboutit toujours à des totalités creuses, en ce sens que le moment de la particularité est supprimé en tant que tel, enfermé qu'il est dans la singularité, comme une détermination diverse de plus. L'homme est alors relié aux autres hommes par l'hypostase d'une détermination singulière (l'homme est un « animal social » par exemple) détermination autour de laquelle on va réarranger, de manière logique, les autres déterminations singulières.

Pour que le concret soit réellement « synthèse de nombreuses déterminations, unité de la diversité » (Marx), il ne suffit pas d'attribuer une fonction originaire à l'une des déterminations singulières. La synthèse n'est pas la suite logique de cette démarche, qui ne peut qu'aboutir à une exposition de la variété des déterminations simples. La différence entre l'analyse et la synthèse n'est pas une différence dans le temps de la démarche, deux phases du raisonnement, mais bien une différence de nature, qui se concrétise dans le point de départ de la démarche. Dans le cas de l'analyse, on développe à l'infini des déterminations jusqu'à ce que l'on croit en trouver une première par rapport aux autres. Soit on parvient au

réductionnisme, qui soumet l'ensemble des déterminations à une détermination unique, soit on maintient la diversité en proclamant chacune des déterminations une manifestation « authentiquement humaine ». Dans le premier cas, on réduit l'homme à une seule détermination, dans l'autre cas on proclame toute manifestation comme humaine, sans discrimination, l'homme étant investi d'une fonction de totalisation. Le point de départ est ici l'individu singulier dont on va développer et recenser l'ensemble des déterminations qui convergent en lui. Dans la démarche synthétique, le point de départ est, non un élément, mais la totalité elle-même, qui en tant que totalité organique a des propriétés propres différentes de celles de ses parties et de ses éléments.

Le principe fondamental est que la partie ne manifestant sa « vérité » que dans et par le tout qu'elle exige, doit renoncer à se poser extérieurement. L'unité dialectique est toujours le rapport du particulier à la totalité, au contraire de l'unité immédiate qui est coordination purement extérieure. De la même manière, la synthèse véritable n'est pas un moment nouveau, se superposant aux autres pour les unir, elle est le mouvement dialectique de ces moments précédents. Elle n'est pas une proposition nouvelle, car elle ne s'exprime en aucune proposition mais dans le système de l'ensemble des propositions.

« Le vrai est le tout », si la partie n'est réelle que dans le tout, inversement un tout sans partie serait mort. Le tout est, à chaque moment, dans chaque partie, présent et actif et non quelque chose qui viendrait, *in fine*, coiffer l'ensemble de ses moments. En ce sens, il est sujet et non substance. Le rapport entre particulier et totalité comme unité dialectique pose le tout comme totalité concrète n'existant que dans des moments particuliers, et la particularité comme particularité concrète définie comme un moment dans lequel la totalité s'investit et dont l'investissement est aussi rapport de ce moment avec les autres moments. Le moment particulier, la partie, n'est pas une reproduction en miniature de la totalité, un morceau de celle-ci. Deux moments particuliers sont deux moments (parties) distincts et différents mais non indifférents, dans la mesure où tous deux trouvent leur unité dans le tout dont ils sont la partie, mais aussi qu'en tant que parties particulières, qui fondent le tout comme totalité concrète, ils contiennent le tout comme exigence des autres parties particulières.

C'est seulement ainsi que l'on peut comprendre que l'individu n'est pas une totalité, n'est pas la communauté au sens où celle-ci serait la manifestation exotérique des forces essentielles qu'il recèlerait, ni non plus au sens où il serait un microcosme de cette société. S'il est subjectivement la totalité, ce n'est qu'en ce sens qu'il en est un individu particulier, ce qui renvoie au fait que, en tant que partie particulière de la totalité, il est déterminé totalement par son rapport aux autres particularités qu'il implique et que la totalité n'est totalité concrète que parce que totalité de parties particulières, c'est-à-dire distinctes et simultanément nécessaires les unes aux autres ; ce qui les distingue n'étant pas extérieur et indifférent (ou propriété d'un Tout extérieur et abstrait subsumant les parties en les niant) mais leur distinction impliquant leur exigence l'une de l'autre.

Le mouvement est le suivant : l'homme est un membre individuel de la communauté parce qu'il est particulier et que cette particularité implique d'autres particularités distinctes (sinon l'homme serait un exemplaire individuel de l'espèce). Cependant, cette particularité ne se réduit jamais à la simple distinction d'avec d'autres particularités (dans ce cas on confondrait unicité, singularité et particularité) car ces particularités n'existent pas abstraitement chacune de leur côté, puis mises en relation comme coexistantes, elles existent comme moments particuliers d'une même totalité qui en détermine chacun de ses moments comme ses moments particuliers, crée entre eux une relation nécessaire et incluse en eux comme leur définition (et non une unité qui existerait de manière extérieure comme « point de vue » à partir du tout).

En ce sens, et en ce sens seulement, la particularité « inclut » la totalité, puisque cette totalité n'a d'existence concrète qu'en tant que totalité des moments particuliers qu'elle détermine comme ses moments nécessaires, donc liés entre eux par un lien nécessaire, et non extérieur et fortuit. Si l'individu est toujours immédiatement être de la communauté (*Gemeinwesen*) c'est parce que cet individu est individu particulier de celle-ci, c'est-à-dire individu dont la particularité est le mode de relation aux autres

particularités et au tout, et parce que d'autre part, la communauté n'a d'existence concrète qu'en étant une totalité de particularités qu'elle détermine et unit de manière nécessaire comme ses particularités.

« En tant que réalités subsistant par elles-mêmes, hors du rapport, les parties sont de simples matières et, dans cette mesure, elles ne sont point parties. En tant que parties, elles n'ont leur détermination que dans le tout, et le tout fait d'elles des parties, mais, à l'inverse, les parties constituent le tout. » (Hegel, *Propédeutique*..., §52, subdivision Logique, p. 117). « Tout d'abord, en tant que fondement de sa présence, sans lequel elle-même ne serait pas, l'essence est toutet parties[...]. Le tout n'est égal aux parties qu'en tant qu'il est leur ensemble, c'est-à-dire le tout, et les parties sont égales à ce tout en tant qu'il est divisé, c'est-à-dire à titre de parties [...]» (*op. cit.*, §42, subdivision Encyclopédie philosophique, p. 173). Dans le texte dit « Fragment de la version primitive » Marx écrit à propos des échangistes : « L'enchaînement social qui naît de la rencontre des individus indépendants, apparait vis-à-vis d'eux comme une nécessité objective et en même temps comme un lien qui leur est extérieur : c'est cela qui représente *précisément leur indépendance ; l'existence en société est certes une nécessité, mais ce n'est qu'un moyen, qui apparaît donc aux individus eux-mêmes comme quelque chose d'extérieur et même, dans l'argent, comme un objet tangible*. Ces individus produisent dans la société et pour elle en tant qu'individus sociaux, mais en même temps ceci apparaît comme un simple moyen d'objectiver leur individualité. N'étant pas subordonnés à une communauté naturelle, ni se subordonnant, d'autre part, à la communauté en prenant conscience que c'est ce qu'ils ont de commun, il faut, en face d'eux, sujets indépendants, que celle-ci existe comme quelque chose de matériel, également indépendant, extérieur, fortuit. C'est précisément la condition pour qu'en tant que personnes privées indépendantes ils soient impliqués en même temps dans un ensemble social. » (*in Contribution à la critique de l'économie politique*, Éd. sociales, pp. 217-218) ; et plus bas (p. 219) : « Quand l'individu produit en tant que particulier – *cette situation elle-même n'est nullement un effet de la nature mais le résultat raffiné* d'un procès social – le caractère social se manifeste en ceci : le contenu de son travail est déterminé par le complexe social et il ne travaille qu'en qualité de membre de ce complexe [...].» L'essentiel ici est la relation qui définit et unit l'individu et la communauté, où l'on retrouve la proposition fondatrice : « Tels individus, telle communauté ». C'est parce que l'individu produit comme individu privé (ce qui est sa détermination sociale) que la communauté se manifeste comme une chose extérieure, et inversement l'argent ne peut matérialiser la communauté que parce que les individus sont des producteurs privés. La particularité de l'individu recouvre ce qu'est la communauté de cet individu parce que l'individu et la communauté forment une unité dialectique, la particularité de l'individu étant particularisation de la totalité.

b) La totalité comme point de départ, c'est la communauté des classes antagoniques

L'homme reproduit sa particularité, toujours comme qualité sociale qui en fait un individu membre de la communauté parce que membre d'une classe, parce qu'il est individu particulier et non simplement individu singulier, défini par une multitude de déterminations diverses dont l'une, plus fondamentale, serait son appartenance de classe comme élément inhérent ou non à sa personnalité (hypostase de sa diversité). Le fait que, dans les sociétés précapitalistes, la domination se fasse en fonction d'une qualité personnelle, à la différence du capital, réside dans la nature de la particularité qui est reproduite, dans la limite réciproque qui unit l'individu à sa communauté, et qui fait des individus des individus particuliers.

En posant l'appartenance de classe comme inhérente (ou non) à la personne de l'individu, on fétichise la particularité en en faisant une qualité de l'individu singulier (parmi d'autres qualités : force physique, taille, etc.) gonflé en « personne », en totalité creuse qui n'est totalité qu'en apparence. Si, à la

différence de tous les modes de production antérieurs, l'appartenance de classe des individus de la société capitaliste leur apparaît comme non inhérente, c'est, avant tout, parce que la communauté qui constitue le capital suppose des individus privés, isolés, dont le lien social leur apparaît comme extérieur, ce qui est la présupposition nécessaire pour que la communauté se manifeste comme capital, et les individus comme individus de la société capitaliste. Simultanément, pour les deux classes en présence, la situation des individus par rapport à leur classe particulière apparaît comme non inhérente, comme l'ensemble de leurs rapports sociaux. C'est cette extériorité qui « fonde » la non-inhérence et la non-différence entre la nécessité de la reproduction de la classe et la contingence de la reproduction individuelle. Ce qui est reproduit, y compris dans le mourant-de-faim, c'est la particularité sociale de l'individu et non simplement sa reproduction physique. La confusion des deux niveaux est rendue possible dans le fait que le prolétaire est aussi réduit, et cela fait partie de ce qu'est le capital, à une simple survie physique, qui n'est d'ailleurs ni naturelle – *cf.* le caractère historique des marchandises entrant dans le prix de la force de travail – ni absolument nécessaire, la somme du salaire ne changeant rien à la particularité sociale de l'individu.

Dans les sociétés précapitalistes, où l'individu n'est jamais individu privé mais toujours individu objectif, le rapport peut se manifester comme une « qualité personnelle » mais, d'une part « les rapports purement personnels du féodalisme » sont une illusion (*cf.* Marx, *Fondements…*, t. 1, p. 102) et, d'autre part, ils ne sont pas plus inhérents à la personne que dans le capitalisme pour la raison simple que la personne n'est qu'une baudruche philosophique. Ce n'est que si l'on accepte une personnalité (qui est l'hypostase de multiples déterminations en une fausse totalité) qu'on peut se poser la question de l'inhérence de l'appartenance de classe (qui revient à fétichiser un rapport social en l'incluant dans la baudruche-personne).

« Rien n'est plus faux », écrit Marx (*Fondements…*, t. 2, p. 165), « que cette affirmation [des économistes présentant…, *nda*] la concurrence comme le heurt des individualités déchaînées, mues uniquement par leurs propres intérêts […] en en faisant la forme absolue de la liberté individuelle dans la sphère de la production et de l'échange. » La libre individualité, la personne privée, n'existe pas comme un sujet transcendantal agissant de son propre fait, mue par ses forces et ses intérêts propres. On sait en effet que « les fonctions exercées par le capitaliste ne sont rien de plus que les fonctions, exécutées avec conscience et volonté, du capital-valeur qui se valorise en absorbant du travail vivant. Le capitaliste fonctionne uniquement comme personnification du capital, capital-personne, de la même manière que l'ouvrier n'est que le travail personnifié. » (Marx, *Chapitre inédit…*, 10/18, p. 141) Il est donc absurde de partir des personnes et de concevoir le mouvement social comme une interaction qui les dépasse. « Le capital, pas plus que l'argent, n'est un objet. Dans l'un et l'autre des rapports de production sociaux déterminés entre des individus apparaissent comme des rapports se nouant entre objets et individus. » (*ibid.*, p. 168) Plus encore que dans l'argent, ce que produit le capital, c'est la « personnification des objets et la réification des personnes ». Il ne s'agit pas d'un mouvement en deux temps, où les rapports sociaux se manifesteraient dans des choses et où ces choses se personnifieraient. Le mouvement ne part pas d'individus qui s'aliéneraient dans des objets (leurs rapports sociaux objectivés), objets monstrueux qui se personnifieraient en eux – anthropomorphose du monstre capital qui pompe la richesse des hommes les réduisant à l'état de pantins. Les rapports sociaux des individus particuliers se manifestent comme qualité naturelle de choses (leur mouvement comme mouvement de ces choses, procès de celles-ci, qui semblent mues par leur propre volonté) et, simultanément, corollairement, ces individus particuliers, dont les rapports sociaux se réifient, se manifestent comme des *personnes* (cf.la sous-division « L'éternel problème du fétichisme »).

Si le capitaliste n'est que le capital, ce n'est pas parce que le capital le manipule, lui impose sa volonté, en quelque sorte de l'extérieur. Le capitaliste en tant qu'individu isolé, n'existe pas comme individu « plein et entier », il est, avec conscience, fonction et figure du capital ; comme figure du capital en tant qu'individu pris à part, il est en fait sa particularité immédiatement réfléchie en soi, c'est-à-dire considérée en faisant l'économie de sa relation au tout, et par conséquence de sa relation aux autres classes et de l'individu à sa classe propre. Dans le capital, les individus existent comme individus isolés,

indifférents les uns aux autres, et sur cette existence isolée peut se fonder l'« erreur » d'analyser le fait que le capital implique le capitaliste comme le simple fait que l'individu-capitaliste n'a pas une conscience vraiment libre et que cette conscience n'est que les nécessités du capital. Dans ce cas en effet, l'on pose le rapport social émancipé d'un côté, les individus isolés de l'autre, et l'on ramène ensuite les nécessités du rapport social émancipé à une expression consciente, dans la tête de multiples individus (tantôt capitalistes, tantôt travailleurs). On part uniquement de la situation immédiate des individus dans la société capitaliste sans critiquer l'apparence fétichiste que cette situation représente.

Au caractère aliéné de la communauté, à l'apparente contingence de l'intégration sociale, répond un homme aliéné, individu privé et isolé, incarnation vivante du pôle du rapport social qu'il représente. La personne est l'hypostase de la dynamique du capital, rapport social qui se manifeste immédiatement comme des rapports individuels, c'est-à-dire liés entre des individus qui en sont, soit pleinement le point de départ, soit de simples supports. Les rapports sociaux se manifestent alors comme extérieurs et non voulus car résultats du choc de volontés qui dépassent chacune d'elles.

En extrapolant de l'individu à la classe, à travers les « intérêts communs » fondés sur une communauté objective de situation de ces individus, on arrive au heurt de deux classes qui n'ont d'autres liens nécessaires que leur position réciproque de repoussoir de l'autre (dialectique du maître et de l'esclave). Ce que la lutte de classes ainsi conçue fait alors disparaître, c'est la totalité (le capital) dont ces classes sont parties, au profit d'un fétichisme de la lutte des classes en simple combat, la conscience de classe pouvant devenir alors une arme nécessaire et complémentaire de cette lutte. On peut alors parler du capital comme lutte de classes, mais comme son mouvement éternel, à la façon des économistes les plus « radicaux » de l'« école de la régulation », ou des tenants de la lutte à l'intérieur des « appareils idéologiques d'État », comme le fait le démocratisme radical.

Certes les rapports sociaux sont bien des rapports qui se nouent entre des individus, mais il s'agit d'individus particuliers définis par ces rapports et non des personnes qui entreraient toutes armées dans des rapports sociaux. Si l'on part de la situation de l'individu pour arriver à la classe, ou même d'une différence entre l'individu et la classe, on oblitère la particularité de cet individu et l'on court le risque de confondre reproduction personnelle (individuelle), au sens « moral » ou physique, et reproduction sociale qui est reproduction de la particularité sociale, de l'appartenance de classe. Dire que la reproduction individuelle et la reproduction de la classe ne coïncident pas, c'est faire un « jeu de mots » sur la notion de reproduction, car cela revient à dire que s'il est nécessaire pour le mode de production capitaliste de reproduire le rapport social qui le fonde, cette reproduction sociale n'est pas forcément, du point de vue de l'individu, sa reproduction physique. Dans le capital, le prolétaire est nécessairement réduit à une simple *reproduction « physique »* (entre guillemets parce qu'il ne s'agit pas d'un minimum biologique mais social et historique) *parce qu'il s'agit des conditions de la reproduction sociale* du prolétaire, c'est-à-dire de sa qualité particulière de prolétaire sans cesse reproduite par l'achat-vente du travail vivant, préalable et résultat du procès de production. Il ne s'agit donc ni du fait que le travail du prolétaire ne puisse pas être acheté, ni de la négation de sa personnalité propre (le prolétaire moyen, interchangeable).

Si poser la question de savoir comment les individus isolés en viennent à constituer une classe est « faux » parce que se situant au seul niveau de l'apparence, dire que l'isolement est le mode même de l'existence de classe du prolétaire est insuffisant parce que, premièrement, cet isolement vaut pour l'ensemble des individus de la société bourgeoise et que, deuxièmement, le point de départ du raisonnement est encore l'individu isolé. Si l'individu est bien un individu isolé, il est d'emblée membre d'une classe, individu particulier. La situation de l'individu, son isolement, n'est compréhensible que si l'on inverse la problématique, c'est-à-dire en partant de l'analyse de la communauté comme séparée des individus et comme communauté de classes antagoniques.

La relation qui s'établit entre les trois termes : individu, communauté, classes, n'est pas une relation d'inclusion successive où la classe serait le moyen terme de l'insertion de l'individu dans la

communauté. L'isolement de l'individu est l'apparence fétichiste de la surface de la société capitaliste, apparence nécessaire qui est du même ordre que l'égalité des échangistes dans la sphère de la circulation et le moment formel de l'achat-vente de la force de travail. Cette apparence d'égalité se dissout dès que l'on démonte le mécanisme de la production capitaliste dans son ensemble, pour apparaître comme un simple moment nécessaire du procès d'ensemble. De même, l'isolement des individus est un moment nécessaire, qui n'est donc pas une forme extérieure à l'organisation sociale capitaliste, mais elle n'en constitue pas la substance même.

La reproduction du rapport social capitaliste est toujours reproduction de l'individu particulier, c'est-à-dire de l'individu comme isolé et membre d'une classe, sans que l'isolement et l'appartenance de classe ne soient contradictoires. L'indifférence réciproque des individus (leur isolement des autres et de la communauté) est un fondement nécessaire de la société capitaliste, mais la société capitaliste ne se résout pas dans cet isolement parce que sa substance est l'existence de ces individus comme membres de deux classes antagoniques.

Fonder le dépassement du capital et l'abolition des classes sur la contingence du prolétaire revient à fonder la révolution sur la pauvreté, la misère. De plus, cela revient à faire comme si l'isolement existait réellement, cela revient à faire de la relation immédiate des individus entre eux la réalité elle-même, en posant des individus qui pourraient réellement exister comme isolés (une société de Robinsons qui entreraient en contact). D'une part, l'on oppose le dénuement des prolétaires à la richesse accumulée en face de lui, d'autre part, l'on pose l'isolement des individus, des prolétaires, isolement auquel la logique voudrait que l'on oppose l'organisation. Si le programmatisme n'était pas impossible, on pourrait alors poser un programme de récupération des richesses grâce à l'organisation des prolétaires. On peut également considérer que cette contingence pousse le prolétariat à s'abolir.

L'inhérence ou la non-inhérence de l'appartenance de classe ne porte pas sur l'individu mais sur la personne, elle n'est pas une qualité de l'individu isolé. Dans le cas des sociétés précapitalistes, l'insertion sociale de l'individu qui n'existe que comme individu particulier peut se manifester comme une qualité personnelle, c'est-à-dire comme une qualité de l'individu « pris à part », cet individu n'étant rien d'autre que l'abstraction et l'hypostase de l'individu particulier, c'est-à-dire défini par des rapports sociaux. Dans le cas du prolétaire, ces rapports sociaux ne peuvent jamais se manifester comme des qualités personnelles. Mais, dans un cas comme dans l'autre, ces rapports sociaux ne sont jamais des qualités intrinsèques de l'individu parce que l'on ne peut poser cette question qu'en présupposant un individu réellement isolé, l'appartenance de classe (qui en fait un individu social) devenant alors une qualité de celui-ci, manière fétichisée de connaître cet individu comme social.

c) Prolétariat et communauté, la particularité sociale comme présupposition

La communauté ne peut pas être usurpée par le capital parce que cela présupposerait un individu qui ne serait pas conforme à ce qu'est sa communauté. Le risque est de donner à l'individu un statut double : ce qu'il serait réellement et l'expression sociale aliénante de ce qu'il est, l'individu étant alors défini hors des rapports sociaux, puis intégré dans des rapports sociaux autonomisés de lui qui le subsumeraient en le niant dans sa singularité. S'il n'est pas faux de définir l'aliénation comme l'opposition entre l'individu et ses forces sociales, la communauté, une telle formulation, dans sa généralité, pose des problèmes car elle ne dit rien du lien entre l'individu et sa communauté.

Il est en fait insuffisant de comprendre *Gemeinwesen* dans le seul sens de communauté, que d'autres termes peuvent rendre (*Gemeinschaft* par exemple), car ce qu'inclut la notion de communauté-*Gemeinwesen*,c'est que la communauté n'est effective que parce qu'elle se particularise dans des individus

(sinon elle serait totalité abstraite, généralité) et que *ces individus sont inversement les sujets effectifs de cette communauté*. Quand dans les « Notes sur Mill » (*Manuscrits…*), Marx affirme que l'être social reproduit simultanément son individualité et sa communauté, c'est bien parce que se produire comme individu particulier est immédiatement reproduire la totalité sans laquelle cette particularité n'est que pure matière, singularité, diversité. Cette situation ne vaut pas que pour l'individu immédiatement social du communisme, et la communauté-*Gemeinwesen* n'est pas identique au communisme.

Définir l'individu particulier comme particularisation de la communauté dans laquelle cette communauté devient effective, concrète, c'est immédiatement poser la nature spécifique de cette communauté, nature spécifique qui est incluse dans les caractères particuliers des parties que cette communauté contient. L'opposition entre l'individu et la société, entre l'homme et la communauté, décrit une simple phénoménologie de l'aliénation qui conduit à poser l'image d'une autre réalité, non aliénée, sans que l'on puisse effectuer le passage entre les deux.

L'opposition entre le prolétaire et le capital n'est pas simplement opposition, séparation de l'individu et de la communauté, parce que la communauté n'est le capital qu'en tant que cette communauté existe comme deux classes particulières (prolétariat et classe capitaliste) qui, en tant que classes particulières, s'impliquent mutuellement, non seulement comme classes distinctes et opposées, mais comme deux classes particulières que leur rapport au tout, au capital, fonde comme classes antagoniques. Saisir simplement le prolétariat et la classe capitaliste comme deux classes particulières distinctes « en soi » revient à la pensée purement réflexive qui, ayant déterminé les oppositions, passe sans cesse de l'une à l'autre sans jamais mettre en évidence leur connexion et l'unité qui les traverse. La particularité n'est pas simplement un critère distinctif qui oppose des éléments entre eux, elle inclut la relation de la partie au tout et, dans le même mouvement, la relation nécessaire qui l'unit aux autres parties dans lesquelles cette totalité se particularise, cette relation nécessaire des parties étant le contenu et la concrétisation effective de la totalité, qui ne la dépasse pas mais au contraire s'y définit.

L'affirmation que l'homme se reproduit et reproduit dans le même mouvement la communauté n'est pas l'affirmation banale selon laquelle, dans la production-reproduction, l'homme, en reproduisant ses rapports sociaux, se reproduit comme individu physique, base vivante de ces rapports, ou que les rapports sociaux n'existent que comme rapport entre des individus, qu'étant rapports humains ils présupposent l'existence d'individus vivants. Cela n'est pas faux mais n'a aucun intérêt, au sens où l'on affirme que les hommes doivent exister physiquement pour qu'il y ait société. Cela devient faux, lorsque l'on oppose reproduction physique et reproduction sociale, que l'on en fait deux choses antagoniques au sens où, d'une part, l'on aurait une reproduction physiologique, d'ailleurs précaire, de l'individu, qui existerait comme une limite indépassable face aux rapports sociaux qui existeraient en face et contre cet individu réduit à sa physiologie et, d'autre part, parce que l'on risque alors de confondre cette reproduction physique de l'individu avec le fait social que le prolétaire est réduit, dans le salaire, à une reproduction physique. Dire que l'individu reproduit simultanément son individualité et sa communauté (*Gemeinwesen*) c'est dire qu'il se reproduit non en tant qu'individu-personne (physique ou morale) mais en tant qu'individu particulier, dont la particularité n'est pas l'ensemble des déterminations coordonnées qui en font un « Unique » parmi d'autres « Uniques », mais ce qui en fait un individu particulier de la communauté, une particularisation de la communauté : son existence comme membre d'une classe.

« La propriété des moyens de production correspond à une forme déterminée et limitée de la communauté et donc d'individus ayant des facultés et un développement aussi étroits que la communauté qu'ils forment.

« Le but de cette communauté et de ces individus ainsi que la condition de la production, c'est la reproduction de ces moyens déterminés de production et de ces individus avec leur particularité aussi bien qu'avec les structures et les rapports sociaux qui les déterminent et dont ils sont le support vivant. » (Marx, *Fondements…*, t. 2, p. 34) Les individus avec leur particularité ne sont pas autre chose que les structures et rapports sociaux dont ils sont les supports vivants. La reproduction par l'individu de sa

particularité est reproduction des rapports sociaux, de la communauté dont il est support vivant, non en tant qu'individu physique mais comme membre particulier de cette communauté, c'est-à-dire inclus à l'un des pôles de ce rapport social.

Ce qui caractérise l'aliénation, c'est toujours cette reproduction de la particularité sociale de l'individu, c'est toujours l'*existence comme présupposition d'une particularité sociale qu'il faut reproduire* (*cf. a contrario*, Marx, *Fondements...*, t. 1, p. 450 : dans le communisme « l'homme ne se reproduira pas comme unilatéralité mais comme totalité. Il ne cherchera pas à demeurer quelque chose qui a déjà été mais s'inscrira dans le mouvement absolu du devenir »). Cette nécessité d'une particularité sociale à reproduire est quelque chose que le prolétariat trouve face à lui, dans son rapport à la classe capitaliste, en ce que la reproduction de la totalité et donc du rapport entre les parties est toujours donnée dans cette partie, la classe capitaliste, qui a un rapport particulier à la totalité en ce qu'elle en représente la reproduction comme une autoprésupposition. Cette aliénation est une détermination de l'exploitation où les parties n'ont pas un rapport identique à la totalité. En tant que partie, le prolétariat n'est partie de cette totalité que subsumé sous l'autre partie, en ce que son activité propre lui devient étrangère et activité antagonique, volonté et vie de la classe capitaliste.

Division 2 : L'oppression comme moment de l'exploitation

L'exploitation est, pour le prolétariat, un rapport dans lequel il n'est « confirmé » comme partie de la communauté qu'au moment où sa vie, sa volonté et son activité, ne lui appartiennent plus. Nous devons maintenant, plus précisément, examiner cette caractéristique, afin de pouvoir fonder, à l'intérieur de l'exploitation et comme pratique de classe d'un individu qui est un individu particulier, tel que nous venons de le définir, le rapport au capital comme oppression. Ce rapport pris comme point de départ et posé comme la totalité du rapport de l'individu à la société sombre inéluctablement dans le point de vue de l'individu isolé et de la critique de la quotidienneté ; nous ne pouvons saisir sa réalité que comme pratique de classe, à l'intérieur même du rapport d'exploitation. Ce dernier, que nous avons présenté au début de ce livre dans l'unité de ses trois moments, connaît des ruptures et, essentiellement au niveau du troisième moment (la transformation du surproduit en plus-value et de la plus-value en capital additionnel), peuvent se développer *des pratiques qui, pour elles-mêmes, semblent s'autonomiser des autres moments* de l'exploitation, ne plus avoir de rapport avec eux. C'est alors, fondamentalement, à l'intérieur du rapport d'exploitation que le capital est produit par ces pratiques, et apparaît, comme domination pure et simple, contrainte extérieure sur l'individu.

Travail salarié et capital s'impliquent et se reproduisent réciproquement comme pôles d'une même totalité contradictoire : le mode de production capitaliste. Cependant, on ne peut, à partir de cette implication, se contenter d'en formuler le contenu comme exploitation sans que ce contenu détermine la forme même de la relation. Il ne s'agit même plus, à ce niveau-là, de forme et de contenu, ce dernier est tout entier dans la différence de la relation à la totalité en ce qui concerne le prolétariat et la classe capitaliste. Sans cela, l'exploitation, contenu de l'implication réciproque, peut devenir le contenu d'une simple complémentarité et non d'une contradiction ; cette dernière n'est vraiment saisie comme telle que si elle n'est pas seulement un contenu, mais aussi un contenu comme forme. L'exploitation n'est pas le contenu d'un rapport contradictoire entre deux termes symétriques (il n'y aurait pas alors de contradiction), elle est une différence de relation à la totalité qui, vu son contenu, détermine un terme à remettre en cause et dépasser cette totalité. Ce n'est pas l'exploitation en soi qui porte son dépassement, c'est la situation et l'activité spécifique, comme pôle de la totalité du mode de production capitaliste, du prolétariat qu'elle implique, qui porte son dépassement.

L'exploitation, c'est bien sûr la valorisation du capital dans les trois moments constitutifs que

nous avons définis : le face-à-face de la force de travail et du capital, la subsomption du travail sous le capital, la transformation de la plus-value en capital additionnel. Ici, c'est ce troisième moment que nous allons plus particulièrement prendre en compte.

Cette transformation de la plus-value en capital additionnel n'est jamais acquise : de par la concurrence, bien sûr, au niveau le plus superficiel, aussi de par le fait que cette transformation implique la rencontre du capital marchandise et de l'argent comme capital ou moyen de circulation (c'est la possibilité générale des crises), mais surtout parce qu'elle implique la transformation sous-jacente de la plus-value en profit, donc le rapport de la plus-value au capital total engagé et, dans le renouvellement des cycles de production, l'augmentation de la composition organique. La baisse du taux de profit est constammment l'angoisse au cœur de l'autoprésupposition ou, sans littérature, le caractère jamais acquis de cette transformation de la plus-value en capital additionnel, et donc du renouvellement du procès. Il ne s'agit pas ici d'un problème qui n'affecterait que des capitaux individuels en tant que tels. Si, en effet, le caractère jamais acquis de cette transformation de la plus-value en capital additionnel apparaît au niveau des capitaux individuels, c'est qu'il y a concurrence ; mais ce n'est pas là qu'il trouve son origine, s'il y a concurrence, c'est qu'il y a baisse du taux de profit. Le caractère jamais acquis de la transformation de la plus-value en capital additionnel est une caractéristique du capital social.

Comprise dans ses trois moments et leur renouvellement, l'exploitation peut être le contenu de l'implication réciproque entre les classes et de la remise en cause de cette implication dans le moment où les termes de celle-ci sont produits comme sujets indépendants. Cette remise en cause n'intervient pas à la fin de chaque cycle, elle est permanente au cours du procès de valorisation et fonde l'autonomie et la pratique du prolétariat et du capital tout au long de ce procès. Que ce soit la transformation de la plus-value en capital additionnel qui soit problématique passe tout autant par les transformations du capital, les faillites, les licenciements, que par l'augmentation des cadences, la transformation du procès de travail, la fixation du prix de la force de travail. La transformation de la plus-value en capital additionnel, c'est aussi et tout d'abord l'extraction d'une plus-value « suffisante » pour permettre cette transformation.

Si le rapport d'exploitation est, d'une part, le contenu de l'implication réciproque du prolétariat et du capital, le fait qu'ils sont termes d'une même totalité, et, d'autre part, leur production comme sujets indépendants, réellement actifs, de cette totalité qui n'a d'autres mouvement que celui résultant de l'action de ses sujets, c'est que, dans ce rapport, dans l'unité de ses moments, existe constamment le caractère non acquis de sa reproduction.

L'autoprésupposition du capital n'est pas un processus où n'existerait plus que l'antagonisme sur la répartition de la valeur nouvellement produit, c'est-à-dire, pour simplifier, des oppositions de type syndical. L'autoprésupposition, c'est la transformation de la plus-value en profit et là existe constamment, dans la lutte des classes, la transposition de la *contradiction* au niveau du rôle spécifique du prolétariat dans la production de valeur et de plus-value en *antagonismes* sur le partage de la valeur nouvellement produite, antagonismes au travers desquels cette contradiction se « résout » momentanément et peut être reproduite (c'est à cette lutte de classe que font référence les économistes de l'« école de la régulation » que nous évoquions précédemment, ainsi que les démocrates radicaux en y ajoutant, quant à eux, un peu de valeurs éthique, écologique, humaine).

La possibilité de la crise gît au cœur même du rapport s'autoprésupposant tout comme la pratique déterminée des acteurs de cette crise, qui, d'emblée, n'est pas crise « économique » mais lutte de classes. La transformation de la plus-value en profit et donc le processus de la baisse tendancielle du taux de profit sont le mouvement et le risque de l'autoprésupposition. En outre, et c'est fondamental, le caractère « jamais acquis » du renouvellement des trois moments constitutifs de l'exploitation se confond avec le mouvement de particularisation des termes contradictoires de la totalité. C'est là que réside la possibilité générale de la crise de l'exploitation comme pratiques contradictoires entre des classes, c'est là que réside le processus de particularisation des termes de la contradiction dans leurs activités de sujets, c'est là que réside leur indépendance et leur implication réciproque, c'est là que *dans l'exploitation* réside l'oppression.

La principale fonction d'elle-même que pose l'autoprésupposition comme un mouvement non automatique, mais comme action des sujets de la contradiction, c'est l'État et son activité. L'autoprésupposition du capital, comprise comme un mouvement automatique, ne se suffit pas à elle-même pour remettre chacun à sa place. Il faut considérer que l'autoprésupposition inclut sa remise en cause. La péréquation implique la mise en friche de certains capitaux et de certaines fractions de la force de travail, la réorganisation de son aire, le déplacement géographique de la force de travail, l'élimination de certaines couches sociales, ce qui revient souvent à la nécessité de recréer les conditions dans lesquelles la force de travail est à même de valoriser le capital. Tout cela renvoie bien sûr à des choses connues, mais l'analyse précédente permet de situer ces interventions *dans l'autoprésupposition du capital* et non comme des instruments légérement extérieurs. Cela permet de comprendre ces interventions et, principalement celles de l'État, en dehors de toute analyse instrumentaliste de celui-ci. C'est là que l'on peut retrouver le rapport d'exploitation comme rapport d'oppression, tant comme activité de la classe capitaliste que comme activité du prolétariat en tant que lutte contre l'oppression.

La lutte des chômeurs et précaires, en posant comme lutte de classe ce qui est le contenu même du capital comme contradiction en procès (la caducité du rapport salarial et donc, de façon fondamentale, le caractère non acquis de l'autoprésupposition), a mis en avant ce moment de l'oppression inclus dans le rapport général d'exploitation et l'a situé au niveau de l'ensemble du prolétariat et de la reproduction du rapport de classes. « L'autre alternative (que la guerre) déjà à l'œuvre reste l'État policier, sur le pied de guerre permanent à l'encontre de ses propres pauvres (aux USA ou ici...), avec ses prisons et sa répression permanente. Les chômeurs et les précaires français, qui du fait de leurs conditions, remplissent déjà les prisons, ont eu un avant-goût de ce qui pouvait les attendre. » (*Infosuds*, mars 1998). La lutte des chômeurs et précaires a fait ressortir l'importance de toutes les politiques directes de contrôle des « pauvres » et de la mise au travail forcé. Nous prendrons ici l'exemple d'un type de contrôle et d'oppression peu spectaculaire mais très répandu : la mise sous tutelle. Le numéro d'*Infosuds* que nous venons de citer publie le témoignage et les commentaires suivants : « Le tuteur gère le loyer, l'électricité, et donne 400 francs par semaine à une personne seule, 600 francs par semaine si la personne a un enfant. Les tuteurs visitent les personnes toutes les semaines ou tous les quinze jours. C'est un contrôle social permanent. Sur simple plainte (voisinage, proprio) pour n'importe quel fait (musique trop forte, dispute avec un ami, etc.) s'ensuit un interrogatoire en règle avec menace de mettre l'enfant en foyer, de supprimer l'aide financière, etc. La somme n'est pas envoyée, la personne doit se déplacer toutes les semaines voire toutes les quinzaines pour demander l'argent. Nous voyons comment un système qui est imposé aux gens comme une manière de s'en sortir (l'intervenant social convainc les gens qu'ils sont incapables de payer leurs dettes, les culpabilise, voire les menace, etc.) devient en fait un système de chantage perpétuel à la bonne conduite, à se tenir à carreau. Beaucoup de gens, et surtout des femmes élevant toutes seules leurs enfants, sont placés sous ce système infamant de mise sous tutelle qui sert en fait à humilier, museler tous ceux qui, touchés par la misère, n'arrivent parfois pas à joindre les deux bouts. On voit très bien le danger que représente un tel système et l'utilisation qui en est faite lors de révolte individuelle ou de conflit sociaux. En fait c'est un muselage en règle de tous les gens qui, aujourd'hui ou demain, n'acceptent plus l'injustice d'avoir de faibles revenus dans cette société. [...] Ce phénomène de mise sous tutelle dans ses différentes applications est un dispositif qui se généralise à toute une population touchée par la crise. [...] Mais d'après les chiffres officiels de 1994 : 30 000 familles en difficultés sociales et/ou budgétaires et leurs 100 000 enfants sont sous la contrainte d'une tutelle aux prestations familiales. [...] La compétition est ouverte à qui gèrera la tune du pauvre, qui bouffera dessus. Mairie, mutuelles, etc. (voir par exemple la publicité sur le service de tutelle mis en place par la ville de Toulouse, ou certaines mutuelles – PTT). » L'oppression devient un processus d'infantilisation d'une fraction du prolétariat transformée en « pauvres ».

Le terme de « pauvres » souvent repris par la « critique révolutionaire » entérine cette « mise sous tutelle » et le fait que cette fraction de la classe ne saurait se gouverner elle-même. Le terme fait disparaître l'organisation de classes de la société au profit d'une place particulière dans une simple échelle quantitative se présentant comme une succession homogène selon le critère de la « richesse ». Que l'on

cherche à radicaliser la chose en parlant de « mauvais pauvres » et en les « glorifiant » ne change rien à l'affaire, comme le fait une feuille distribuée lors de la manifestation du 7 mars 1998 : « La rumeur des mauvais pauvres ». S'il est vrai que le rapport d'exploitation contient de façon immanente, comme on l'a montré, un rapport de domination directe, d'assujettissement et de contrôle social et policier, le terme de « pauvre » ne fait qu'entériner la transformation des classes sociales et de leur contradiction en affrontemment sur la richesse produite, sans porter l'affrontement au niveau de la nature de cette richesse comme capital. On prend le rapport de domination, d'assujettissement, pour l'ensemble du rapport d'exploitation, la partie pour le tout, on perd en route le rapport d'exploitation et les classes.

Si la domination comme activité de la classe capitaliste est partie intégrante du rapport d'exploitation, inversement la lutte contre la domination et l'oppression fait partie de la lutte de classe. Cependant, cette mise en avant de l'oppression, absolument nécessaire dans la particularisation de l'activité du prolétariat contre le capital, a tendance, dans certaines conditions, à ramener en ellel'ensemble du rapport d'exploitation, à s'automiser, en tant que lutte contrel'oppression, par rapport à sa définition dans l'exploitation. Dans la mesure où la reproduction de l'unité des trois moments de l'exploitation comporte toujours ce moment où la transformation de la plus-value en capital additionnel implique la nécessité pour le capital de remettre la classe ouvrière en mesure de le valoriser, cela signifie qu'une partie de la classe sera surnuméraire, que les modalités de l'exploitation seront constamment transformées. Dans les modalités actuelles du rapport d'exploitation, que nous avons analysées dans le premier chapitre, une fraction du prolétariat n'a plus de rapport avec le capital que « négativement » comme « exclusion » et oppression. Même si cette fraction n'existe que de par l'ensemble du rapport d'exploitation, son importance dans la lutte de classe provient de ce que, dans sa pratique, elle manifeste la tendance générale de l'époque : la caducité du rapport salarial.

Cependant, cette caducité n'est encore pour elle que négative, comme absence du salariat, et peut très bien, comme dans les émeutes des cités de banlieues, allier à une conscience très vive de l'oppression capitaliste une revendication de la richesse capitaliste. Il ne s'agit pas de dire que cette caducité deviendra positive quand elle touchera ce « noyau dur » de la classe ouvrière, devenu aujourd'hui largement mythique, mais quand ce mode d'exploitation de la force de travail globale atteindra ses limites, comme crise de ce cycle d'accumulation et comme dépassement révolutionnaire de ce cycle de luttes, dépassement qu'il aura lui-même produit. Il n'y a pas de fraction de la classe ouvrière plus centrale qu'une autre, ce qui compte, c'est la dynamique et la crise des modalités d'exploitation de la force de travail globale. Dans la phase actuelle de ce cycle de luttes, la volonté exprimée de vouloir lier la lutte des chômeurs et précaires aux révoltes des banlieues est demeurée un vœu pieux et militant. « Le 7 janvier, au plus fort de la lutte des chômeurs, les administrateurs de l'ordre présent redoutaient que s'unisse à eux la révolte des banlieues, comme cela était prévisible. L'échec énorme de cette société est aujourd'hui patent en tant de domaines, le discrédit des fous qui font mine de nous gouverner est tel que c'est de tous les points de l'espace social que l'on voit jaillir des explosions spontanées convergents d'elles-mêmes vers le bouleversement d'une organisation sociale devenue absurde aux yeux de tous. Le pouvoir n'a, bien évidemment, rien à craindre de ces éruptions isolées comme il sait que leur convergence, elle, peut lui être fatale. Il ne peut donc survivre à sa propre faillite qu'en dissimulant par des procédés toujours plus grossiers la nature unitaire de toutes les formes d'exclusion – banlieues exclues du tissu social et urbain, chômeurs exclus de toute activité, salariés exclus de l'emploi libre de leur existence. Il doit occulter que c'est désomais la masse des hommes de ce temps qui se trouvent rejetés en marge de leur propre vie » (Tract appelant à une assemblée à la faculté de Tolbiac, pendant l'hiver 1997-1998). Le rapport social du capital n'est plus vu ici que comme exclusion d'un côté et corollairement comme dissimulation, manœuvre, falsification, occultation de l'autre, pour tout dire, il n'y a plus de rapport social, la société capitaliste est considérée comme en fait déjà dépassée. Nous sommes au paroxysme de la domination et de l'oppression comme formes exclusives du rapport entre l'individu et la société, de l'extériorité totale entre les termes. L'exclusion est posée en elle-même comme la vérité de ce rapport, elle est prise au pied de la lettre. Dans cette société qui n'existe déjà plus, les explosions spontanées convergent d'elles-mêmes, le seul obstacle demeurerait les manœuvres des dirigeants.

Tant que l'exclusion apparaîtra comme exclusion, cela signifiera paradoxalement qu'il y a reproduction du rapport social d'exploitation. Il ne s'agit pas de condamner cette volonté de convergence au nom d'on ne sait quel « réalisme », mais de considérer que le fait que cette rencontre ne s'est pas faite (et encore moins celle avec la partie la plus « stable » de la classe ouvrière) nous indique *où nous en sommes dans ce cycle de luttes*. La notion même de « rencontre » entre des fractions du prolétariat indique en elle-même ce niveau. Un rapport positif à la caducité du salariat sera un dépassement de ces fractions en tant que telles et non leur rencontre, une situation où ces différenciations apparaîtront tout aussi absurdes qu'elles apparaissent maintenant incontournables.

C'est donc le caractère, interne à l'autoprésupposition du capital, non acquis de la transformation de la plus-value en capital additionnel qui fonde la différenciation et l'activité propre des sujets de la contradiction qu'est l'exploitation. Ce caractère fait de la reproduction du rapport contradictoire entre les classes non pas un procès automatique, mais l'activité réelle de ses termes, il fonde l'oppression à l'intérieur de l'exploitation. L'accumulation n'est pas, en conséquence, le strict synonyme de contradiction entre le prolétariat et le capital, c'est le capital qui s'accumule face au prolétariat, c'est parce qu'il s'est accumulé qu'il est à même de replacer le prolétariat en situation de le valoriser à nouveau. Le problème, constant à l'intérieur de l'autoprésupposition du capital, que constitue la transformation de la plus-value en capital additionnel gît dans le rapport capitaliste fondamental qui fait de la force de travail une force de travail libre. Qu'il s'agisse des portillons de Citroën après les licenciements de 1984, destinés à recréer un rapport adéquat entre la main-d'œuvre et le capital, ou la recherche de cette même main-d'œuvre durant la prospérité des années soixante par des missions de prospection en Afrique du Nord, on retrouve là le fait que le capital est spécifié comme pôle du rapport, activité spécifique, comme terme de la totalité qui se particularise dans le mouvement où l'autoprésupposition contient intrinsèquement son caractère jamais acquis. La reproduction du mode de production capitaliste n'est jamais en soi un processus automatique, se particularisant nécessairement, elle est toujours activités des pôles de la contradiction dont l'autoprésupposition du capital est la dynamique de reproduction. Le capital a par rapport à la totalité une position différente de celle du prolétariat, position qui résulte du contenu même de l'exploitation (subsomption), il est le sujet de la reproduction générale, c'est par là que cette reproduction apparaît comme oppression en même temps que le capital se constitue comme objectivité économique (*cf.supra*).

La contradiction qui constitue l'exploitation est donc implication réciproque de ses termes et production de leur indépendance, de leur activité propre. Les deux termes ne sont pas chacun la totalité, la totalité n'est pas quelque chose d'indépendant qui les relierait, la totalité n'est que, dans chacun d'eux, l'exigence de l'autre à l'intérieur de la situation et de la pratique spécifique de chacun des termes. En tant que particularisation de la totalité, les deux termes de la contradiction n'entretiennent pas la même relation avec cette totalité. Il ne s'agit pas d'un problème formel de logique, le contenu de la relation étant la forme de celle-ci. La contradiction constitutive de cette totalité, l'exploitation, se définit comme subsomption du travail sous le capital. Face au travail salarié, le capital subsume le travail vivant, par là il est le sujet de la reproduction réciproque des deux pôles. En conséquence, il n'y a pas d'égalité, de simple complémentarité entre les termes, mais une contradiction. C'est par là que le contenu de la relation, l'exploitation, est également « forme » de la relation ; c'est en tenant cette différence du rapport à la totalité que la compréhension du processus de particularisation de celle-ci dépasse une relation de complémentarité (relation de complémentarité qui pourrait très bien être comprise comme vol du temps de travail, non-paiement de son intégralité) entre les classes, qui ne peuvent alors se particulariser que contradictoirement.

La subsomption du travail sous le capital implique que toutes les conditions du renouvellement du rapport se trouvent, à la fin de chaque cycle, réunies comme capital face au travail. Si le prolétariat implique le capital, c'est qu'il est mis sans cesse par celui-ci en situation de l'impliquer. Le caractère interne « jamais acquis » de l'autoprésupposition est le contenu de cette mise en situation du prolétariat, comme devant l'impliquer, par le capital. On ne peut donc se contenter de dire que le prolétariat implique le

capital et que, inversement, le capital implique le prolétariat ; à cause du contenu même de cette implication, elle n'a pas dans les deux sens la même « forme ». Ainsi le prolétariat est en quelque sorte doublement impliqué par le capital. Dans un premier temps, commme seule valeur d'usage qui puisse lui faire face (créatrice de valeur), à ce niveau, lui-même implique réciproquement et symétriquement le capital ; mais, dans un deuxième temps (la séparation des deux temps n'est qu'une commodité de l'exposé), il n'est dans cette situation où il implique le capital que posé par le capital lui-même (l'oppression, la domination). On pourrait, comme le font les rédacteurs de la revue *Hic salta*, être tenté de séparer l'exploitation de la subordination, mais alors l'exploitation n'est plus qu'une lutte de sujets indéterminés sur le temps de travail payé, elle n'est plus un rapport social, et sa compréhension ne dépasse pas celle du syndicalisme quant à la subordination qui définit ces sujets et qui apparaît comme le rapport social, elle n'a plus de contenu ; tous les va-et-vient que l'on peut effectuer ensuite ne changent rien à l'affaire : on a remplacé un rapport social qui s'autoprésuppose, avec des sujets à la fois indépendants et s'impliquant, par une domination plus un vol. Ayant rompu la relation entre implication réciproque et contradiction, on a alors dégagé l'espace théorique nécessaire pour réintroduire dans le sujet prolétariat une détermination révolutionnaire qui le fait s'affirmer contre le capital (même si c'est pour se nier...) comme nature humaine, ou comme détermination de l'activité du travailleur dont le capital ne pourrait s'emparer – la conscience –, ce qui n'est pas bien différent.

Si l'on comprend correctement la contradiction entre le prolétariat et le capital comme implication réciproque non symétrique, on peut retrouver des notions comme celles de dénuement, de dissolution de la société dans le prolétariat, d'oppression, non comme une nature, une essence révolutionnaire du prolétariat, mais comme contenu du rapport contradictoire dans la façon dont il se particularise dans le sens prolétariat-capital. Cette inégalité, cette asymétrie des termes de la contradiction par rapport à la totalité n'est pas un processus formel. Quand, de cette inégalité, résulte que le prolétariat est mis en situation de l'impliquer par le capital, il s'agit là d'une pratique, d'une activité particulière, d'un terme de la contradiction : la classe capitaliste. Mais cela signifie aussi que le prolétariat est constamment contradictoire à cette reproduction et ce développement qui le définit et l'inclut et dans lequel il n'est jamais confirmé (l'asymétrie : subsomption), ce qui est déterminant quant à sa capacité à abolir et dépasser la totalité qui l'inclut et à s'abolir lui-même. Avec cette inégalité des termes de la contradiction par rapport à la totalité c'est, comme forme, *le contenu même de la contradiction que l'on retrouve*. Mis en situation de l'impliquer par le capital, cela signifie que le prolétariat est en contradiction avec l'existence sociale nécessaire de son travail comme capital, valeur autonomisée face à lui et ne le demeurant qu'en se valorisant. Comme on l'a vu, la baisse du taux de profit ainsi que ce que nous avons analysé comme le capital en tant que contradiction en procès ne sont pas des processus objectifs économiques dont découle la lutte de classes, mais directement une contradiction entre des classes, et c'est seulement en cela qu'ils revêtent cette forme de processus objectifs. Dans la baisse du taux de profit et dans le cours du capital qui en fait une contradiction en procès, le prolétariat est constamment en contradiction avec la totalité des conditions accumulées face à lui comme valeur. Cette contradiction existe comme « forme » même de la contradiction, *on peut alors définir ce qu'est le prolétariat, comme situation dans un rapport, et non plus comme nature*. Il est la dissolution des conditions existantes (propriété, division du travail, valeur et échange, division de la communauté en classes) sur la base et comme mouvement de ces conditions existantes (nous y reviendrons). C'est sur cette base générale que nous allons voir maintenant comment la lutte des chômeurs et précaires s'intègre dans la question essentielle du rapport entre les luttes actuelles et la révolution et ce que, de par sa pratique, elle a résolu comme questions à ce niveau.

CHAPITRE 7

ABOLIR LE CAPITAL

Nous avons critiqué les théorisations du rapport d'exploitation qui réduisent le capital à une relation d'oppression, de domination ou même d'aliénation, mais nous avons également fait ressortir dans quelle mesure il est nécessaire de le comprendre ainsi, comme un de ses moments définitoires, le rapport d'exploitation lui-même. Inclure ce moment de la domination dans le rapport d'exploitation est essentiel d'un double point de vue. Tout d'abord, comme nous venons de le développer, pour une compréhension théorique générale de la particularisation des termes de la contradiction et de leur activité. Mais aussi, parce que cette compréhension prend, dans ce cycle de luttes, une importance particulière. Cette importance particulière relève de trois points liés entre eux.

Premièrement, ce moment est appelé à jouer un rôle de plus en plus important dans ce cycle de luttes du fait que la contradiction entre les classes se situe au niveau de leur reproduction, niveau où, fonctionnellement, le rapport d'exploitation agit comme rapport de domination ; en cela, la domination apparaît comme la forme immédiate des luttes de classes.

Deuxièmement, la lutte entre les classes faisant apparaître directement, comme pratique, le capital comme une contradiction en procès, la caducité du capital tend à apparaître comme « quelque chose d'acquis » ; En cela c'est une limite des luttes actuelles, le capital ne se survivrait que comme contrainte et manipulation, se « valorisant » en dehors du procès de production comme procès de travail (*cf.supra*).

Troisièmement, ce moment, de par le niveau où se situe la contradiction entre les classes dans ce cycle de luttes, de par l'importance qui en résulte dans le cours des luttes de ce cycle, joue un rôle essentiel quant au dépassement révolutionnaire que les luttes de ce cycle produisent : l'appartenance de classe devient, pour le prolétariat, une contrainte extérieure.

On ne peut saisir tout ce processus de la révolution comme *dépassement produit dans l'activité du prolétariat* qui pose l'appartenance de classe comme une contrainte extérieure et comprendre ce processus comme *révolutionnaire* que si l'on a défini préalablement l'unité qui relie le prolétariat et le capital dans le mode de production capitaliste. C'est parce que la lutte de classes n'est pas l'affrontement de deux êtres préalablement définis à leur opposition que lorsque, dans cette contradiction, le prolétariat est amené à traiter son appartenance de classe comme une contrainte extérieure, c'est à la nature même de la révolution que nous avons affaire.

Section 1
La lutte des classes est la praxis

Les individus n'agissent pas deux fois, comme « personnes » volontaires et comme membres d'une classe, appartenance qui surdéterminerait leur volonté personnelle (intérêts communs, par exemple). Ces individus sont immédiatement des individus particuliers, membres d'une société et d'une classe, et ils agissent en tant que tels. La praxis n'est jamais l'activité d'un individu singulier, ni une activité spécifique à côté du travail, de l'art, etc., pas plus qu'une activité sous-jacente à toutes les activités et qui ferait de celles-ci, par définition et par essence, des activités « authentiquement » humaines (malgré les apparences). La praxis n'est pas non plus l'union de la Théorie et de la Pratique, ni non plus seulement bouleversement révolutionnaire du monde. Comme nous l'avons dit, la praxis est l'activité par laquelle la réalité se constitue comme une totalité concrète en devenir. En tant que telle, elle n'est pas une activité des

individus singuliers, ni non plus l'activité ou le mouvement mécanique de la société. La praxis est l'activité concrète d'individus particuliers au sens que nous avons donné à ce terme. En ce sens, elle n'est pas une activité qui transcenderait les individus, qui se passerait en dehors d'eux, ou encore le résultat inattendu de leurs actions, car une telle transcendance n'est envisageable que si l'on considère les individus comme réellement isolés, comme des personnes volontaires et opérant des choix entre des fins possibles (*cf.* l'intérêt commun, comme somme des intérêts égoïstes dans l'économie classique, par exemple). La praxis n'est pas une mais indivisible. En tant qu'activité des individus particuliers (la particularité étant rapport à la totalité et aux autres parties qui en font une véritable totalité concrète), elle est la pratique d'individus membres d'une classe, dans l'exploitation ; la praxis est lutte des classes.

Ici encore, il ne s'agit pas de faire de la classe un être, et de confondre lutte des classes et simple affrontement de deux êtres. La lutte des classes n'est pas une rixe après boire à propos d'intérêts divergents, voire opposés, dans la mesure où les classes en présence sont liées entre elles de manière organique, comme parties d'un même tout par lequel leur relation réciproque se définit. Activité « socialement organisée », la praxis n'est pas une somme de pratiques individuelles mais pratique de classes, lutte des classes dans laquelle les classes sont liées de manière organique. Il en découle que, si chacune des classes a une pratique propre, aucune n'est de manière unilatérale porteuse de la praxis. La praxis est la production-reproduction des rapports sociaux au sens large, c'est-à-dire non pas une action sociale des individus par opposition à des actes privés (on parle souvent de praxis de groupes sociaux : les grèves, par exemple), ni action sociale des hommes sur la nature (ce qui renvoie à la production matérielle comme aliénation et à la fétichisation de l'économie), ni évidemment tout ce qui n'est pas la production matérielle (le rêve, l'art, etc.).

Dans la société capitaliste (mais aussi dans les sociétés antérieures), les individus sont des individus « isolés » (ou des groupes « isolés »...), c'est-à-dire dont la relation aux autres et à la communauté n'est pas immédiate. Considéré dans cet isolement, l'individu, en tant qu'il est pris dans un système de relations sociales qui lui sont, de ce point de vue, quelque chose d'extérieur, est bien un être actif, qui a une activité sociale et une pratique au sens courant : il travaille, il peint, il pense, etc. Cependant, et ceci est particulièrement évident avec le système capitaliste qui en représente le stade supérieur, outre l'« isolement » de l'individu, qui découle de la division sociale du travail et de l'échange, il y a aussi une division des éléments du procès de production qui forment nécessairement un tout mais dont l'autonomie est poussée dans le capital jusqu'à l'antagonisme (*cf.* Marx, *Chapitre inédit*, p. 184).

Si l'on s'arrête au premier aspect, pris en lui-même, on a alors la diversité des pratiques parcellaires qui peuvent être considérées comme aliénation parce que mutilantes, unilatérales, génératrices d'uniformité et de monotonie incompatibles avec la richesse humaine, etc. On a le travail comme ennui, le primat du quantitatif sur le qualitatif, de l'identique sur le nouveau. à ce niveau, on ne dépasse pas la critique de la quotidienneté et le mode d'appréhension du capital prend pour modèle l'analyse de son résultat le plus immédiat : la marchandise simple (c'est le situationnisme, mais les prémices théoriques se trouvent toutes chez Lukàcs). En elle-même, cette analyse ne contient pas son passage à l'unité, il lui faut l'intervention supplémentaire de quelque chose qui vienne débloquer cela ; chez Lukàcs, c'est le parti. Au mieux, ce parti trouve une base objective dans la situation commune et les intérêts communs des individus, l'intérêt commun supposant des individus réellement isolés et vivant isolément la même situation.

Ce n'est qu'en considérant le deuxième aspect, celui de la division des éléments du procès de production, que l'on peut parvenir à une vision dynamique, car c'est sur cette division que se fondent les classes. Il va de soi que, à ce stade, les éléments du procès de production devenus autonomes ne peuvent pas être conçus de manière « technique » (*cf.* l'opposition travail vivant - travail objectivé telle que la pose l'économie classique et qui est ahistorique car condition générale de toute production – *Chapitre inédit*..., pp. 174-175), mais comme rapport social. Parler d'une « division des éléments d'un procès de production qui en réalité forment un tout mais dont l'autonomie est poussée jusqu'à l'antagonisme et la

personnification respective » c'est simultanément poser l'unité de ces éléments comme contradiction.

En tant qu'ils sont les éléments d'une même totalité, ces éléments doivent nécessairement être reliés de manière immédiate pour que puisse s'accomplir un procès réel de production. Leur séparation est donc une séparation formelle qui est exigence de leur unification. Cette unification nécessaire n'est pas une unification définitive mais toujours reproduction de la séparation initiale des éléments qui, dans leur unification même, conservent toujours leurs caractères propres. Dans la mesure même où elle est une unification sur la base de leur séparation réciproque, cette unification est toujours aussi une contradiction. Le fait que la contradiction soit la relation entre les éléments d'une même totalité entraîne que l'autonomie de ces éléments est de pure forme, car en tant qu'élément, chacun exige l'autre comme son complément nécessaire hors duquel il n'a pas d'existence concrète.

C'est bien parce que cette séparation est séparation des éléments d'une même totalité et donc exigence de leur unification sur la base de leur séparation et que, cette unification conserve et reproduit la séparation qui la fonde, que cette relation est non pas l'antagonisme de deux êtres qui s'affrontent de manière autonome (c'est-à-dire chacun avec sa conscience et sa volonté propres) mais bien une contradiction. « Les déterminations particulières et coordonnées de l'universel s'opposent les unes aux autres et, lorsque l'une d'elles n'est prise que comme la négative de l'autre, elles sont *contradictoires*; mais lorsque l'autre a aussi une positivité, en raison de laquelle elle appartient en même temps à la même sphère universelle, elles ne sont opposées qu'à titre de contraires » (Hegel, *Propédeutique*..., §8, subdivision « Doctrine du concept », p. 141). En accordant au prolétariat une positivité propre, comme possibilité de l'affirmation de la classe, le programmatisme considère les classes comme des contraires, tandis que la définition du travail comme non-capital et du capital comme non-travail, les pose comme contradictoires.

Cette exigence mutuelle de chacun des pôles du rapport implique que la praxis n'est pas l'activité d'une classe, ni l'activité propre et conflictuelle de chacune des classes en présence, ni l'activité d'une communauté abstraite qui subsumerait les deux classes et qui trouverait son expression dans chacune de celles-ci. De la même manière que la totalité est totalité concrète parce que différenciée en parties, en classes qui n'existent – y compris dans leurs rapports réciproques – que comme classes de cette totalité qu'elles définissent en retour, de même *la praxis est activité différenciée, pratique de deux classes contradictoires, c'est-à-dire dont l'antagonisme est simultanément unification et complémentarité*, c'est-à-dire irrémédiablement liées entre elles de par leur appartenance, comme parties, à une même totalité dans laquelle elles se définissent et qui définit leur relation réciproque (contradiction).

Au niveau immédiat de la circulation, cette relation contradictoire peut apparaître comme le simple antagonisme de deux contraires. « Il y a donc ici une antinomie, droit contre droit, tous deux portant le sceau de la loi qui règle l'échange des marchandises. Entre deux droits égaux, qui décide ? La force. Voilà pourquoi la réglementation de la journée de travail se présente dans l'histoire de la production capitaliste comme une lutte pour les limites de la journée de travail, lutte entre le capitaliste, c'est-à-dire la classe capitaliste, et le travailleur, c'est-à-dire la classe ouvrière » (Marx, *le Capital,* Livre I, t. 1, p. 231). L'antagonisme entre le travailleur et le capitaliste ne recouvre pas la même chose que la lutte entre la classe capitaliste et la classe ouvrière, qui est lutte de deux classes contradictoires et non simplement antagoniques.

Il ne s'agit pas de dire que chaque lutte ouvrière n'est que la manifestation de tendances inhérentes au capital qu'elle réaliserait. De fait, le problème est ici du même ordre que celui qui se pose à propos du fait que le capital en général n'existe que comme somme de capitaux particuliers et qu'inversement ces capitaux particuliers ne sont que des fractions du capital en général. En tant qu'ils sont des individus particuliers (dont la particularité implique un rapport nécessaire à la totalité et aux autres particularités), les hommes n'agissent ni comme de purs sujets volontaires, ni comme de simples pantins que le mouvement social manipulerait. En tant qu'individu particulier, l'individu est toujours membre d'une communauté qui n'existe que dans et par les individus particuliers qui la composent.

Parce que le capital est un rapport social noué entre des individus, le capital n'est capital pour soi qu'en étant la figure du capitaliste, de même pour le travail. Mais, dès lors que ces individus sont qualifiés comme capitalistes ou prolétaires, c'est-à-dire comme individus particuliers, il ne sont plus des sujets volontaires qui entrent en rapport. Dans la lutte des classes, ce sont bien des individus particuliers, des membres d'une classe, qui entrent en rapport en tant qu'individus, mais leur conscience et leur volonté ne procèdent pas d'une liberté abstraite, d'un choix. La particularité de l'individu ne leur est pas une qualité, une étiquette qui leur assignerait seulement une place dans la société. La particularité de l'individu n'est pas un état originel mais toujours une pratique particulière de ces individus et, simultanément, une pratique consciente. Parce que, en tant que particularité, la particularité implique l'existence d'une autre particularité déterminée et de la communauté également déterminée dans laquelle ces parties se définissent et qu'elles fondent, chaque particularité prise pour soi (réfléchie en elle-même) n'est pour soi qu'en incluant de manière simultanée le rapport à l'autre classe et à la société, rapport qu'elle ne contient pas comme un manque mais bien comme un trait définitoire, comme l'existence de l'unité des deux pôles au sein de chacun de ces pôles (existence de l'unité qui est différente pour chaque pôle pris à part).

Il découle immédiatement de cela que la lutte des classes n'est pas un rapport d'opposition entre deux classes mais bien un rapport contradictoire (l'existence de l'unité étant incluse dans chacune des classes). Il en découle aussi que cette unité n'est pas l'unité simplement formelle de deux pôles d'un rapport mais unité concrète de deux pôles qui, en soi et pour soi, sont des pôles différents, qui ne se situent pas de la même manière l'un par rapport à l'autre et chacun par rapport à l'unité.

La praxis, en tant que mouvement de la totalité en général, n'est pas l'activité de l'un des pôles en particulier, ni l'interaction de l'activité de deux pôles, leur résultante. En tant que lutte des classes, elle est *la pratique de deux classes dans leur unité réelle*, c'est-à-dire de deux classes contradictoires au sens que nous avons défini : pratique et action de deux classes différentes mais liées par un lien nécessaire. La praxis comme lutte des classes est reproduction et mouvement de l'*unité antagonique* (contradiction) de deux classes différentes, et pas seulement la pratique de l'un des pôles contre l'autre, simple opposition.

Lorsque les individus agissent, ils agissent non en tant que personnes mais en tant qu'individus particuliers, c'est-à-dire qu'ils ne trouvent pas en eux-mêmes, dans leur essence inhérente, le mobile et le moteur de leur action. Ce mobile, ils le trouvent dans ce qu'ils sont dans leur relation à l'autre classe et à l'unité, non que cette relation soit une loi générale, plus vraie et plus réelle, qui les manipulerait, mais parce que celle-ci n'existe et ne se meut que comme unité et mouvement d'activités particulières. Ces activités, si on ne les comprend que comme des activités singulières, personnelles, perdent leur caractère antagonique pour devenir simple relation d'opposition d'êtres et d'intérêts différents, qui s'affrontent l'un contre l'autre, l'un face à l'autre.

L'unité dont nous parlons ici est reconnaissance du fait que les parties appartiennent à une même totalité qu'elles constituent, qu'il s'agit bien des classes d'un même mode de production. Cette unité fondamentale est cependant une unité antagonique qui, en tant que telle, va se présenter comme séparation et unification.

Au niveau de l'analyse formelle de l'exploitation, on peut distinguer deux moments bien distincts : la séparation du travail et du capital, qui se font face et, ensuite, l'unification de ces deux pôles, qui est subsomption.

La séparation qui définit le premier échange entre le travail et le capital est séparation de deux pôles d'un même rapport, c'est-à-dire qu'elle suppose une unité sous-jacente qui définit bien les deux pôles du rapport comme pôles. Cela apparaît bien lorsque l'on définit le travail comme non-capital et le capital comme non-travail : chaque pôle inclut l'autre comme sa négativité et son complément. La séparation du premier moment contient donc de ce fait la nécessité de l'unité que le procès de production immédiat établit, unité qui n'est pas confusion des éléments de celle-ci mais qui conserve, en tant que tel dans leur unification même, chacun des deux pôles qu'elle unit. En tant que telle, cette unification est

exploitation. De manière similaire à la division du travail et à la circulation marchande qu'elle implique, où l'unité et la complémentarité du travail humain n'apparaissent plus que comme division, l'unité fondamentale des éléments du mode de production capitaliste se manifeste comme séparation et subsomption, moments qui sont la manifestation nécessaire de l'unité antagonique de ces éléments d'une même totalité. La subsomption, parce qu'elle est exploitation et accumulation, reproduit cette séparation qui l'implique, relation que l'on peut saisir comme une relation « sérielle » de cause et d'effet, mais qui se fonde en fait sur l'unité fondamentale et antagonique des éléments du mode de production capitaliste.

Lorsque le capital se reproduit de manière normale, c'est-à-dire qu'il reproduit sa présupposition nécessaire comme son propre résultat, chacun des pôles du rapport peut se poser de manière indépendante de l'autre, faire de la contradiction une simple opposition. La conscience de soi que chacun des pôles peut avoir immédiatement est nécessairement conscience de l'autre et de la totalité, mais non réellement en tant qu'autre pôle et totalité, simplement en tant que cet autre pôle et la totalité sont inclus, comme négation et complément, dans un des pôles lui-même, mais pris séparément.

Cependant, comme pôle différent d'une même totalité, il est évident que les deux classes n'ont jamais le même rapport à elles-mêmes, à l'autre et à la totalité. Dans la subsomption du travail sous le capital, la classe capitaliste a un rapport immédiat à la communauté, parce que, de manière adéquate, elle la représente. L'exploitation n'est pas un mouvement qui transcenderait les classes et les agirait : elle est pratique de la classe capitaliste, gestion du capital, dans la mesure où, dans le capital, la gestion, comme activité immédiate, est la forme adéquate d'une propriété qui ne résulte plus d'une relation personnelle (avec toutes les réserves faites sur cette notion de personne). Pour le prolétaire, l'exploitation est à l'inverse un rapport négatif à la communauté, car l'exploitation fonde et reproduit pour lui sa séparation d'avec la communauté. Défini dans et par le capital, par l'exploitation et l'accumulation corollaire, il n'a pas de positivité propre, qui soit autre et différente de la positivité historique du mode de production capitaliste, positivité éminemment contradictoire puisqu'elle se fonde sur la négativité du prolétariat.

Les deux classes du mode de production fondé sur le capital ne se font pas simplement face, mais s'impliquent mutuellement. Si, dans la conscience de soi immédiate, le rapport entre les classes peut, lorsque le capital se présuppose, se manifester comme rapport d'extériorité et comme affrontement (ici encore, pas plus que pour l'exploitation, il ne s'agit d'un état de conscience mais d'une pratique), dans la révolution, le prolétariat ne peut pas s'affirmer en tant que tel. Elle est, au sens strict, dépassement d'un mode de production qui a une positivité historique et qui se manifeste comme l'œuvre et la propriété du capital (conçue, dans cette manifestation, sous les espèces de la richesse matérielle accumulée et des forces productives réifiées). Il ne peut s'agir de récupération (de cette richesse et utilisation à son profit de ces forces) parce que, pôle du rapport capitaliste, le prolétariat ne peut résoudre sa contradiction à l'autre pôle en se l'appropriant (à la manière dont le sujet hégélien finit par englober son objet), ou en étant dévoré par lui (anthropomorphose du capital chez *Invariance*).

Le dépassement hégélien n'est pas idéaliste pour la seule raison que le sujet en est l'Esprit, que l'on pourrait « renverser » en posant en ses lieux et places un homme réel, concret. C'est le mouvement logique lui-même qui est vicié et non seulement le sujet de celui-ci. Dans le dépassement hégélien, le sujet retourne sur soi en incluant l'autre pôle, qui lui fait face comme sa négation mais qui est aussi son être autre, dans lequel le sujet lui-même ne fait que s'apparaître comme objet, ou bien ce qui lui apparaît n'est que lui-même (*cf. supra* la critique de l'aliénation). Dans la récupération de ce qui lui était extérieur, le sujet se trouve auprès de soi dans son être autre en tant que tel, ce qui du point de vue de Hegel signifie que l'extériorité est dépassée parce que reconnue, que l'autre est connu comme son être autre. En incluant l'autre pôle qui n'est que lui-même, il revient à lui-même enrichi de son développement. Il est lui-même riche de son histoire. Remettre « sur pieds » la dialectique hégélienne par une simple permutation de sujet, non plus Esprit mais homme, ou même prolétariat, sans rien changer à la logique hégélienne du dépassement, reviendrait à faire du capital un simple être autre du travail, son mode d'existence dans l'altérité, du non-travail au sens de *Théorie communiste* no 1 et de *Crise communiste* no 1 (*cf. supra* la

critique de ces thèses). La révolution ne serait alors que la récupération par le prolétariat (ou l'humanité en tant qu'il en incarne le dénuement) des forces productives qu'il a aliénées nécessairement comme capital ; la révolution se réduirait à l'affirmation et à la victoire du prolétariat, du travail sur lui-même, puisqu'il est l'alpha, l'oméga et l'alphabet du raisonnement. Le capital n'est plus alors qu'une formalité du travail, puisque le travail est ainsi l'unique élément sous deux formes diverses de la contradiction et aussi la solution de celle-ci, solution qui ne peut être que formelle.

Poser l'unité du travail et du capital comme unité de deux pôles réellement antagoniques au sein même de cette unité contradictoire implique que le dépassement de cette contradiction soit également dépassement des pôles de celle-ci et non la victoire de l'un sur l'autre. Parce que la pratique de chacune des deux classes du mode de production capitaliste est *praxis*, l'antagonisme réel des deux classes, que nous avons défini comme contradiction et comme praxis, implique non la récupération-dépassement de la contradiction mais la révolution de ce rapport, dont le résultat n'est pas un prolétariat victorieux mais un sujet qualitativement et radicalement nouveau : l'individu immédiatement social.

Section 2
Des luttes actuelles à la révolution

Division 1 : Un dépassement produit

La question essentielle, fondatrice, de toute réflexion théorique est : comment le prolétariat, agissant strictement en tant que classe, peut-il abolir les classes ? Comme nous l'avons vu dès le début, la lutte des chômeurs, en définissant le chômage et la précarité au cœur du travail salarié, a permis d'aborder cette question comme une question pratique, comme cours et enjeu de la lutte de classes dans ce cycle de luttes. Nous pouvons commencer à comprendre de façon historique comment une activité de classe peut aller au-delà des classes, poser l'abolition du capital comme abolition des classes et donc du prolétariat lui-même. Nous avons également vu que le thème de l'abolition du travail, avec toutes les ambiguïtés qu'il mène avec lui, a resurgi avec un sens nouveau, car il ne s'agit plus, comme à la fin des années soixante et au début des années soixante-dix, de « refus du travail » dans une perspective d'autonomie de la classe. Il s'agit cette fois d'une lutte contre le capital dans laquelle le prolétariat entre en contradiction avec sa propre appartenance de classe, sa propre définition comme classe (*cf.* chapitre 2). L'enjeu de la lutte des chômeurs et précaires était de placer le chômage et la précarité au cœur du rapport salarial, sa potentielle caducité devenait le contenu même de la lutte des classes.

C'est donc avec l'apport de la lutte des chômeurs et précaires que nous pouvons remettre sur le métier cette autre question théorique essentielle, celle de la liaison entre le cours quotidien de la lutte de classes et la révolution. On ne peut avancer sur cette question fondamentale et délicieusement sensible qu'en prenant pour point de départ la critique de ce que nous avons défini, au début du premier chapitre, comme étant le programmatisme. Si la révolution et le communisme sont bien l'œuvre d'une classe du mode de production capitaliste, ils ne sont pas, en droite ligne, la victoire d'un des termes de la contradiction en jeu dans l'exploitation. Il ne s'agit pas de la victoire du prolétariat développant et affirmant ce qu'il est dans le mode de production capitaliste et s'érigeant en classe dominante. La proposition fondamentale, principielle, qui en résulte est alors la suivante : *il ne peut y avoir transcroissance entre le cours quotidien de la lutte de classes et la révolution, celle-ci est un dépassement produit dans et par ce cours quotidien, parce qu'il est une contradiction : l'exploitation*.

Nous avons vu qu'il ne pouvait y avoir de dynamisme spécifique aux luttes actuelles qui puisse porter une perspective révolutionnaire sur leurs propres bases, comme développement et transcroissance

de caractéristiques qu'elles porteraient en elles de façon positive et pouvant avoir une « vie propre ». Dans ce cycle, toute volonté de formalisation organisationnelle, pratique, de la lutte de classes, toute volonté de capitaliser des éléments dynamiques en les abstrayant des luttes et de s'y fonder en voulant les développer pour eux-mêmes, ne peut, alors qu'elle croyait détenir de l'or, que se retrouver avec du plomb : la démocratie (« véritable », « entière »), le pouvoir direct des producteurs, des habitants, des consommateurs, des gens, de la société. Cela, parce qu'il n'y a de dynamique dans les luttes actuelles que de par la capacité du prolétariat à poser sa contradiction avec le capital au niveau de sa reproduction et donc de la sienne propre, à se définir comme classe dans le capital, et par là à poser sa propre remise en cause. Sorti de ce processus, tout élément relevant de cette production comme classe dans le capital, qui serait posé face au capital comme existence pour elle-même de la classe, ne fait que formaliser une catégorie de la reproduction du capital dont le prolétaire pourrait avoir le contrôle, ou dont il chercherait à en obtenir le contrôle par une organisation sociale dont il serait le maître. Si on pense tenir cette dynamique en en abstrayant des caractéristiques, des éléments positifs, on se retrouve avec entre les mains les catégories du capital. *La révolution n'est pas victoire du prolétariat : il ne peut y avoir transcroissance*.

Ce cycle de luttes est la résolution pratique, comme structure et contenu, de la contradiction entre le prolétariat et le capital, des impasses du programmatisme, de la révolution comme montée en puissance et affirmation du prolétariat. Ce cycle étant celui où le prolétariat produit tout son être, toute son existence dans le capital, celui où il n'y a plus aucune confirmation d'une identité prolétarienne dans la reproduction du capital, celui où la contradiction entre les classes se situe au niveau de leur reproduction, nous montre, d'une part, la capacité pour le prolétariat dans sa contradiction avec le capital de l'abolir et, consubstantiellement, de s'abolir lui-même et, d'autre part, que les limites de ce cycle de luttes lui sont inhérentes. Conclusion : le rapport des luttes de ce cycle à la révolution et au communisme n'est pas un rapport de transcroissance mais un dépassement, un dépassement produit.

S'il n'y a pas transcroissance, il y a donc un moment médiateur entre ce cours quotidien de la contradiction entre prolétariat et capital et son dépassement. Ce moment médiateur, c'est alors la crise du mode de production capitaliste. Pour qu'il y ait révolution, il faut qu'il y ait crise impliquant une non-reproductibilité de l'implication réciproque. Cette non-reproductibilité n'est pas une « donnée objective », mais un rapport entre le prolétariat et le capital que nous pouvons qualifier de *rapport de prémices*. C'est la situation limite de l'implication réciproque entre prolétariat et capital. Dans ce rapport, le prolétariat est simultanément impliqué et reproduit comme classe par le capital (la crise du rapport salarial, le chômage massif, ne changent rien à la définition sociale de la classe comme classe), en tant que classe de la valorisation, et incapable de le valoriser, non seulement de par le développement quantitatif de celui-ci, mais surtout de par le contenu qualitatif de ce développement (la restructuration actuelle, le nouveau cycle de luttes, le niveau où se situe la contradiction). Le rapport de prémices est alors une pratique dans laquelle le travail accumulé est posé par le prolétariat comme prémices d'un libre développement de l'humanité dépassant l'aliénation, qui est toujours l'existence, comme présupposition, d'une particularité sociale à reproduire (*cf. supra*), ce qui est la définition des classes.

Le mouvement qui fait passer la liaison entre le cours quotidien de la lutte de classes et la révolution d'une abstraction théorique à une relation immédiate, ce mouvement est la crise *économique* générale du rapport de production capitaliste (nous renvoyons aux parties de ce livre consacrées à l'objectivisme et à l'économie pour comprendre pourquoi nous pouvons et devons parler de *crise économique*). Inversement, tant que l'implication réciproque entre prolétariat et capital se résout dans la reproduction du capital et son autoprésupposition, l'activité du prolétariat dans la contradiction trouve, dans cette implication, une limite infranchissable. Cette situation de la contradiction à l'intérieur de l'autoprésupposition définit les notions de luttes immédiates et de cours quotidien de la lutte de classes et aucune dynamique interne ne leur permet, dans ce cadre, de dépasser cette situation.

Les luttes quotidiennes ne sont pas essentiellement des événements mais la partie émergée de la contradiction entre prolétariat et capital, en tant que développement du capital. Il s'agit de la conflictualité

constante dans le cadre du travail et de la reproduction sociale. Elles sont par là contradiction avec le capital *et* principes de l'accumulation, et se résolvent dans l'autoprésupposition du capital, sans que celle-ci les épuise en ce qu'elles procèdent d'affrontements d'intérêts irréconciliables. Elles sont le principe par lequel ce développement se formalise dans les transformations du procès de travail, de la reproduction sociale de la force de travail, de la concurrence entre les capitaux. On pourrait même considérer, c'est un point extrême, que la notion de luttes quotidiennes a encore cours dans une situation révolutionnaire. La défense de ses intérêts immédiats contraint le prolétariat à agir pour la destruction du système dominant, mais elle ne peut se confondre avec la destruction de ce système. Les deux peuvent être considérées soit comme des moments diachroniques, soit même comme des instances synchroniques dans la révolution qui pourra connaître leur opposition.

C'est là qu'il faut distinguer : « s'emparer des moyens de productions » et « considérer le capital comme prémices ».

C'est à partir de cette problématique que nous pouvons critiquer toutes les démarches interventionnistes qui, de la situation constamment contradictoire entre le prolétariat et le capital, passent plus ou moins directement à la révolution. Ces démarches reposent toujours sur un non-dit – « ce n'est pas la révolution, mais c'en est immédiatement le procès » – et elles débouchent sur la pédagogie et/ou la construction d'une force alternative. Le dépassement de cette structuration de la lutte de classes, comme cours quotidien, ne dépend pas d'une dynamique interne des luttes, car celles-ci sont définies dans cette structuration, mais du changement de la forme générale de la contradiction, la crise de la reproduction du capital.

Cependant, on ne peut en rester à une opposition statique entre cours quotidien et révolution, il existe une relation structurelle et historique entre le cours quotidien et la révolution. La nature de cette relation est double : *formelle* et *dynamique*.

Premièrement, en ce qui concerne son aspect *formel*: le cours quotidien de la lutte des classes donne forme à la contradiction telle qu'elle devient et se structure dans la crise et la révolution. C'est la même contradiction, historiquement définie, structurant le cours quotidien d'un cycle de luttes, qui constitue la dynamique de l'implication réciproque, et qui éclate comme non reproductible dans la révolution. Comme on l'a vu, ce nouveau cycle a des caractéristiques fondamentales qui le différencie radicalement du programmatisme : la disparition de l'identité ouvrière, le fait que toute lutte trouve dans ce qui la définit sa propre limite comme reproduction du capital (limites que cette reproduction lui signifie, chaque fois, de façon spécifique, selon ses propres caractéristiques), le fait qu'affronter le capital, c'est affronter sa propre constitution en classe. C'est de par ces caractéristiques mêmes du cours quotidien que la crise de ce rapport contradictoire entre le prolétariat et le capital peut devenir rapport de prémices. Dans une période où la lutte quotidienne avait pour contenu la montée en puissance de la classe à l'intérieur du capital, l'objectif de la révolution ne pouvait être immédiatement le même que dans le cycle de luttes actuel.

Maintenant, considéré dans sa plus grande généralité, sous l'aspect de ces trois principes fondamentaux, le cours quotidien de la lutte de classe structure son dépassement en révolution de la façon suivante : la communisation de la société n'est pas le résultat de l'élimination préalable du capital, elle est, comme abolition du capital, l'activité dans laquelle le prolétariat s'abolit, parce que le cours quotidien est constamment la production de la classe *dans le capital et non pour elle-même*. L'activité révolutionnaire du prolétariat produit le capital comme prémices d'un libre développement de l'humanité ; ce rapport, nous en trouvons la définition, non comme projet à réaliser, mais comme le dépassement du cours quotidien en relation structurelle avec celui-ci. Le rapport de prémisses, c'est le moment où le cours quotidien de la lutte de classe produit son dépassement, c'est le moment de sa « fusion ». L'incapacité qualitative à valoriser le capital est, dans la crise de la phase qui s'est ouverte avec la restructuration, le

point ultime de la signification historique du capital, elle répond, sur la base d'une modification qualitative de la structure de la contradiction entre le prolétariat et le capital (nouveau cycle de luttes), à la question faussement naïve : « jusqu'à quand le taux de profit devra-t-il baisser ? ». La baisse du taux de profit ne fonctionne pas comme un disjoncteur. Elle devient collapsus en fonction des appareils branchés et du rapport entre eux et non de l'intensité atteinte en valeur absolue. La baisse tendancielle du taux de profit existe toujours, mais il dépend, dans chaque cycle de luttes, de la forme et du contenu de la contradiction entre le prolétariat et le capital, dont elle n'est que le mouvement, qu'elle devienne crise. Tout dépend de l'équilibrage des phases.

Le rapport de prémices est alors une pratique dans laquelle la valeur accumulée est posée par le prolétariat comme prémices d'un libre développement de l'humanité. L'indépendance des rapports sociaux, qui caractérise l'aliénation, n'est rien d'autre que la scission de la société en classes, dont la reproduction passe nécessairement par leur implication réciproque. Cette reproduction est par là, à chacune, une présupposition étrangère et antagonique. Rapport entre les classes, le rapport de prémices n'est pas une base objective existant en dehors de la pratique du prolétariat, il ne sera, à ce stade de la révolution, qu'activités de fractions communistes de la classe. Fractions, car la classe est par définition prise dans la reproduction du capital, même en crise, l'activité révolutionnaire est toujours médiée, quant à son contenu, par l'opposition au capital. En abolissant toute présupposition antagonique d'une particularité sociale à reproduire (capacité qui lui est conférée par les caractéristiques du nouveau cycle), l'activité du prolétariat contre le capital est une désobjectivation pratique du monde dans lequel se meut l'activité humaine ; une désobjectivation de tout le travail social accumulé dans le capital, en ce que celui-ci, comme rapport social, est nécessairement objet. Après que le capital a désenchanté le monde, le prolétariat le désobjective. Il fallait le capital pour produire ces notions extravagantes d'activité en soi, et de produits en soi, ou conditions de l'activité. Il fallait le capital pour poser leur rencontre comme ayant pour préalable et résultat l'objectivité, contrainte latente à sa reproduction, forme à reproduire du rapport social, et faire de cette rencontre même, le mouvement de l'objectivité.

Dans le rapport de prémices, l'accumulation du travail social perd la détermination sociale contradictoire du capital, c'est-à-dire perd son caractère d'objectivité. L'activité comme sujet, le produit comme objet perdent leur détermination sociale antithétique de travail et de capital, ainsi que leur séparation, présupposant leur rencontre et en résultant tout aussi constamment. Comme rapport social à reproduire, le capital est nécessairement objet (capital latent, capital en soi), face au travail. La désobjectivation pratique du monde des produits de l'activité sociale antérieure, c'est l'abolition de leur détermination sociale contradictoire face au travail salarié, et de la détermination sociale contradictoire de l'activité comme sujet en soi, en tant que travail salarié. L'objectivité et la subjectivité sont abolies dans ce qui les définit comme objectivité et subjectivité : la contrainte à être reproduites dans leur séparation. Séparation qui, comme préalable et résultat, définit le capital comme objectivité et le travail salarié comme subjectivité.

« Mais au fait que sera la richesse une fois dépouillée de sa forme bourgeoise encore limitée ? Ce sera l'universalité des besoins, des capacités, des jouissances, des forces productives, etc. des individus, universalité produite dans l'échange universel. Ce sera la domination pleinement développée de l'homme sur les forces naturelles, sur la nature proprement dite aussi bien que sur sa nature à lui. Ce sera l'épanouissement entier de ses capacités créatrices, sans autre présupposition que le cours historique antérieur qui fait de cette totalité du développement un but en soi ; en d'autres termes, développement de toutes les forces humaines en tant que telles, sans qu'elles soient mesurées d'après un étalon préétabli. L'homme ne se reproduira pas comme unilatéralité, mais comme totalité. Il ne cherchera pas à demeurer quelque chose qui a déjà été, mais s'insèrera dans le mouvement absolu du devenir. » (Marx, *Fondements*..., t. 1, Anthropos, p. 450). Nous n'avons pas affaire là à un État social indépendant du développement même du capital, qui ne ferait que lui succéder, mais à la résultante de ce développement contradictoire. La production de ce devenir s'effectue comme lutte des classes, et plus précisément comme contenu de la contradiction dans laquelle le prolétariat abolit les classes.

Affrontant sa constitution en classe dans le capital, l'activité révolutionnaire du prolétariat est production de rapport entre individus dans leur singularité. Le rapport de prémices est l'achèvement-dépassement du nouveau cycle de luttes, déterminé par le contenu de celui-ci : la contradiction au niveau de la reproduction du rapport, la coalescence entre la constitution en classe du prolétariat et sa contradiction avec le capital, la disparition corollaire de toute identité ouvrière. *La contradiction entre les classes est devenue la « condition » de sa propre résolution comme immédiateté sociale de l'individu*.

Deuxièmement, en ce qui concerne *l'aspect dynamique* de la relation entre le cours quotidien de la lutte des classes et son dépassement, la révolution. La contradiction entre prolétariat et capital, qui fonde le cours quotidien de la lutte des classes, est pour le capital sa propre dynamique (sans cette identité, la compréhension théorique et l'autocompréhension des luttes ne poseraient aucun problème). Le capital subsume la contradiction dans son propre cycle, mais cette contradiction devient, par là même, les multiples contradictions internes du procès d'accumulation capitaliste, et fonde, comme on l'a vu, la réalité et la pertinence de l'économie. La contradiction entre le prolétariat et le capital, telle qu'elle est le cours quotidien de la lutte des classes et le cours dynamique des contradictions du capital, constitue et nécessite la crise de la reproduction comme médiation à son dépassement. Cela, parce que *la contradiction devient nécessairement économie dans son procès*, sous une forme historique chaque fois spécifiée. Et non de par une fatalité de la détermination économique de la lutte des classes.

Défini comme classe par l'exploitation, nous avons vu à plusieurs reprises que le prolétariat est en contradiction avec l'existence nécessaire de son travail comme valeur autonomisée face à lui et ne le demeurant qu'en se valorisant. Comme capital, cette valeur autonomisée pose toujours le prolétariat comme de trop en tant que travail nécessaire, dans le même moment où elle l'implique en tant que travail vivant pour se conserver et s'accroître, pour se valoriser. L'exploitation est la contradiction et l'implication, comme termes d'une même totalité, entre le prolétariat et le capital ; la baisse tendancielle du taux de profit en est le mouvement. L'accumulation n'est pas extérieure à la définition de la contradiction et par là même à la définition du prolétariat. Il s'agit de sortir de toutes les nuances possibles prises par ce rapport entre la lutte du prolétariat et les conditions objectives : la reconnaissance du progressisme du capital, la transcroissance du capital en socialisme, l'utilisation ou même l'accélération des contradictions objectives... Il n'y a pas d'essence révolutionnaire du prolétariat d'une part et, d'autre part, des conditions objectives pour la réussite ou l'échec de l'actualisation de cette essence. Les luttes et le développement contradictoire du mode de production capitaliste ne sont pas deux lignes de développement historique entretenant des rapports de cause à effet et finissant par se rejoindre.

Nous devons ici (à propos de la relation entre cours quotidien et révolution) expliciter ce concept de cycle de luttes que nous avons utilisé jusqu'ici comme une donnée empirique en tant que somme des luttes d'une époque avec leurs caractéristiques communes. Ce concept est le véritable dépassement de l'objectivisme. La compréhension de la lutte des classes de l'histoire du mode de production capitaliste comme succession de *cycles de luttes* est inséparable de la prise en compte de l'identité de ce qui fait du prolétariat une classe du mode de production capitaliste et une classe révolutionnaire. Cela signifie qu'il n'existe qu'une seule contradiction – l'exploitation – qui est à la fois le fondement de la pratique révolutionnaire du prolétariat et le moteur du développement du capital. C'est cette contradiction, chaque fois dans sa particularité historique, qui fonde l'intégrité des cycles de luttes, leur spécificité les uns par rapport aux autres, et les constitue comme totalité (ensemble dans lequel tous les éléments entretiennent un rapport organique : Luxembourg et Bernstein...). Dire que chaque cycle de luttes est une totalité spécifique signifie qu'il possède lui-même ses propres modalités et qu'il n'est pas une recomposition ou une radicalisation de « principes » hérités de cycles antérieurs (autonomie, auto-organisation, autonégation – par exemple –, compris comme principe inhérents à toute pratique prolétarienne). Parler de cycles de luttes, c'est inclure les luttes du prolétariat dans un rapport particulier entre le prolétariat et le capital en ce que ce rapport fonde, simultanément, le prolétariat comme classe

révolutionnaire et le développement du capital. Refuser cette périodisation contenue dans la notion de cycle, c'est réduire la lutte des classes à un antagonisme formel et séparer un mouvement subjectif de la classe prolétarienne et un mouvement objectif du capital comme accumulation de conditions. C'est considérer la lutte des classes comme l'affrontement de termes qui peuvent changer dans leur état (social, politique, économique, composition de classe, etc.) mais dont la contradiction, le rapport demeurent inchangés. S'il arrive, que par un raccourci théorique, on identifie contradiction et cycle de luttes, les deux ne sont pas identiques. La contradiction, c'est l'exploitation, le stade atteint au niveau de l'extraction de la plus-value, les modalités particulières de l'implication réciproque entre le prolétariat et le capital, les « formes » de mise au travail, etc. En revanche, ce qui définit le cycle de luttes pour lui-même, c'est la pratique spécifique du prolétariat dans ce rapport, dans cette implication, et la façon dont cette pratique pose *historiquement* la nécessité du dépassement communiste.

La notion de cycle de luttes est le résultat du dépassement d'une opposition rigide entre ce qui fait du prolétariat une classe révolutionnaire et ce qui le définit comme classe du mode de production capitaliste. La notion de cycle de luttes est la synthèse historique de cette double détermination théorique car cette double détermination dérive d'un principe unique : l'exploitation. Dans la notion de cycle de luttes, on définit la pratique spécifique du prolétariat dans son implication réciproque avec le capital comme particularisation de la même totalité. Par là, dans cette notion, on définit également que le dépassement du mode de production capitaliste n'est ni le résultat d'un développement en soi de la contradiction – qui n'est que l'activité de ses termes – ni un « projet » du prolétariat contre le capital, mais que ce dépassement est l'activité d'un des termes de la contradiction : le prolétariat. Si, à partir de l'exploitation, on ancre ce qui fait du prolétariat une classe révolutionnaire dans ce qui le définit comme classe du mode de production capitaliste, on produit alors une liaison essentielle entre le cours quotidien de la lutte des classes et la révolution. Cette liaison, comme phase historique, c'est un cycle de luttes.Dans cette notion est dépassée l'ambivalence d'un prolétariat qui serait soit « une force qui va », soit qui devrait dépasser ce qu'il est dans le mode de production capitaliste pour *être* révolutionnaire. Cette liaison est interne à chaque cycle de luttes, car révolution et communisme sont des productions historiques quant à leur contenu. Ce qui signifie que définir la notion de cycle de luttes, c'est définir une succession de cycles de luttes. On n'a là qu'une conséquence de l'exploitation comme fondement du concept. Si l'exploitation est la contradiction entre le prolétariat et le capital, cette contradiction est la dynamique du mode de production capitaliste, elle est une histoire, et cette histoire qui passe par l'accumulation du capital, par l'extension et l'approfondissement de son rapport, fait partie intégrante de la définition des termes de la contradiction et de leurs activités, elle n'est pas une condition, mais leur définition.

On ne peut jamais considérer une nature révolutionnaire du prolétariat face à des conditions immatures. L'exploitation est le rapport social qui fonde la contradiction constante du prolétariat et du capital, contradiction dont les crises sont la manifestation paroxystique. Crise de l'autoprésupposition du capital, la crise est crise d'un rapport social dans laquelle la restructuration supérieure, *quand elle advient*, n'est pas un élément qui intervient au terme de la crise. Le rapport social qui entre en crise contient simultanément la crise de la reproduction élargie du rapport social sur sa base antérieure, en même temps que la restructuration du capital, dont la phénoménologie de la crise est l'instrument. Il n'y a pas un moment pour la crise puis un moment de la restructuration, la forme même de la crise implique la restructuration. Par forme de la crise, il faut entendre le niveau où elle se déclenche (crise « commerciale », « financière ») et, donc, ses causes immédiates (non-écoulement des marchandises, manque de métaux précieux) et les phénomènes qu'elle induit conformément à ces causes immédiates (faillites, chômage, etc.) qui impliquent immédiatement (ou non) les formes de sa résolution.

Si toutes les crises ont la même genèse et la même résolution (suraccumulation du capital ; reprise de la valorisation), la forme des crises diffère en regard même de l'accumulation du capital que la crise du rapport social inclut comme sa cause et sa résolution. Il n'y a pas une réalité de la crise qui serait la suraccumulation du capital et des manifestations parcellaires et illusoires de celle-ci comme, par exemple, l'impossibilité de réaliser les marchandises. La suraccumulation n'a d'existence effective que dans *cette* crise

commerciale, financière etc. La forme et le « déclencheur » de la crise sont liés au degré d'accumulation du capital, partie intégrante du rapport social capitaliste. Quand ce rapport social, dans les prodromes de la crise et dans son déroulement même, inclut la restructuration, cela signifie que la crise est un moment de l'autoprésupposition du capital, ce qui le pose nécessairement comme un fétiche, objet extérieur mû par ses lois propres, constituant chacune des formes dans lesquelles il se métamorphose perpétuellement en capital en soi (d'où les crises commerciales, financières, etc., et l'extension de la crise d'une « sphère » à l'autre).

Ici encore nous n'avons pas affaire à une appréhension « immédiate » de la crise, qui n'en saisirait que la phénoménologie, mais bien à la situation réelle du prolétariat dans la lutte de classes. Faire la critique des pratiques du prolétariat dans une situation donnée, ce n'est pas opposer ces pratiques à une véritable pratique révolutionnaire posée comme une norme, ce n'est pas faire une liste de théories « fausses » et de formes de consciences « inadéquates ». Le capital se reproduit et donc l'économie existe, sa crise ne sera pas autre chose que la crise économique, mais la crise économique est la crise du rapport social. Cela n'a rien à voir avec l'affirmation selon laquelle la crise ne sera pas qu'économique mais aussi sociale, aussi politique, etc.

Lorsque, dans la crise de ce cycle de luttes, nous disons que le capital tendra à n'être que prémices et non plus une condition, il ne s'agit pas du déchirement du voile du fétichisme, mais bien du fait que les prodromes et le déroulement de la crise, en tant qu'elle est crise du rapport social capitaliste, incluent une activité de la classe capable de poser le capital comme prémices. Ce qui constitue alors le capital comme prémices, ce n'est pas une manière nouvelle de concevoir le capital et de se situer par rapport à lui, mais une pratique de la lutte de classe. Il ne s'agit pas de quelque chose qui est donné d'emblée et qui imposerait sa nature à la crise, mais bien de la pratique du prolétariat dans cette crise qui fait du capital les prémices.

Ce deuxième aspect (dynamique) de la relation entre cours quotidien des luttes et révolution reprend en lui-même l'aspect formel. Il fait que, étant données les caractéristiques du cycle de luttes, en produisant *le développement du capital comme la médiation à son dépassement*, le cycle de luttes produit son dépassement, non dans ses caractéristiques internes, mais *dans la crise du rapport d'implication réciproque*. Etre contre le capital c'est, dans ce cycle, être contre les limites du cours quotidien qui ne sont plus produites comme internes à lui, mais comme reproduction du capital. Pour chaque lutte, ces limites sont produites, de façon spécifique, par la manière dont cette reproduction conflictuelle, où dans ce cycle se constitue la classe, est toujours susceptible de renvoyer à chaque lutte sa propre base d'existence, la reproduction du capital, comme fractionnement, isolement, fixation, marginalisation...

Cependant, même posée selon ce double aspect (formel et dynamique), la relation entre les luttes actuelles et la révolution n'est pleinement produite qu'à partir du moment où l'on conçoit cette relation entre les luttes du nouveau cycle et la révolution *à l'intérieur de l'activité de la classe*. Nous savons qu'il ne s'agit pas d'une transcroissance, mais si nous n'abordons pas cette question en tant qu'activité de la classe, nous conférons à la crise un rôle démiurgique, en ne la concevant que comme crise du capital modifiant l'activité de la classe, modification qu'elle ne fait alors que subir. Quel est, du point de vue de l'activité de la classe, le contenu de ce passage, de ce dépassement ?

Division 2 : L'appartenance de classe devient une contrainte extérieure

La liaison entre le cours quotidien et la révolution, après avoir été correctement posée, risquerait de devenir, au moment crucial, une liaison externe, si elle n'était pas conçue à l'intérieur même de l'activité de la classe. Au lieu d'une liaison, nous n'aurions en fait que la crise délimitant deux moments de la lutte

de classe, un avant et un après, dont on ne verrait pas les connexions internes comme *activité de la classe* dans la crise.

Toute la limite de la problématique développée précédemment, malgré les liens produits entre cours quotidien et révolution, procède, en ce qui concerne la liaison comme activité de la classe, d'une opposition encore rigide entre, d'une part, les notions de « prospérité capitaliste » et de « calme social » et, d'autre part, celle de « crise ». « Prospérité capitaliste » et « cours quotidien » ont tendance à apparaître de façon rigide face à la « Crise ». Si l'on en restait là, il ne resterait plus qu'à construire un *système*, où de toute façon la question essentielle de la lutte des classes et de sa transformation en révolution serait par avance résolue dans la définition des concepts opposés de « prospérité » et de « crise ». La lutte des classes n'apparaîtrait plus que comme le sang et les larmes de l'accummulation.

En rester à cette coupure formelle entre crise et prospérité nécessite alors de conférer un « sens » au développement économique. Les notions d'« irreproductibilité » du rapport capital-prolétariat, ou de « tendance à l'irreproductibilité » (quel que soit le contenu qu'on leur donne) apparaissent comme « sens réalisé » dans la crise économique généralisée. Ce « sens » vient suppléer à ce que l'on ne conçoit pas : la lutte de classe à l'intérieur de la reproduction du capital dans son propre mouvement de dépassement, en tant qu'action même de la classe. Il suffirait alors de dire : « crise de la reproduction », « crise de l'autoprésupposition », ou « pas de restructuration supérieure », « pas de perspective ouvrière programmatique » et nous aurions *ipso facto* la révolution. Bruno Astarian, dans son livre, se rend bien compte de ce problème, c'est pourquoi il introduit la notion d'« activité de crise », mais alors il a abandonné le prolétariat comme classe et retombe dans le problème qu'il avait voulu résoudre, son *système* excluant les notions de classe et de révolution communiste.

Quand l'on sépare l'avant et l'après et qu'on les relie ensuite au moyen d'un « sens » ou d'une « tendance » inclus dans l'avant, l'irreproductibilité du rapport entre prolétariat et capital est donnée d'emblée comme contenu prédéterminant les actions respectives des classes. Que les contradictions de cette reproduction préparent une crise économique générale ne signifie pas pour autant que l'irreproductibilité est déjà la tendance existant dans le procès qui précède la crise.

L'aggravation de l'irreproductibilité est en fait illimitée, asymptotique. Si l'on enferme la crise révolutionnaire dans le processus de l'irreproductibilité, dans le procès d'une impossibilité, dans quelque chose de déjà donné, même si ce n'est que comme sens, la révolution est alors une réaction : nier l'irreproductibiité. L'action du prolétariat a disparu. La pratique n'est plus productive, mais réalisatrice.

L'irreproductibilité, le « sens » de la crise sont de ces notions qui permettent d'inclure la fin d'un processus, son aboutissement, dans le processus lui-même, en lieu et place de la production réelle de cet aboutissement et cela donne les « sens » et les « tendances ». On construit alors le déroulement de la « crise », mais aussi de la « prospérité », comme mouvement de son aboutissement. Ce n'est pas en soi, dans le fait de différencier « prospérité » et « crise », que se trouve l'erreur consistant à résoudre à l'avance la question de la transformation-dépassement des luttes en révolution, c'est dans la façon dont on les articule ou non ; et, en général, ces deux notions sont faites pour ne pas être articulées quand elles sont utilisées comme dernière instance du rapport entre « luttes quotidiennes » et « révolution ». Dans la première (prospérité), la lutte de classes, par définition, a pour « sens » la reproduction du rapport, il n'y aurait pas besoin d'en dire plus, puisqu'on est en période de prospérité ; dans la seconde, par définition également, son sens est l'« irreproductibilité du rapport ». À partir de là, comment l'activité du prolétariat *devient* de l'une à l'autre est une question qui est évacuée ou résolue d'avance dans la simple énonciation des deux concepts. On pourrait également décider d'appeler « crise » une situation de rupture révolutionnaire, mais on n'aurait guère avancé dans le problème, on l'aurait simplement supposé résolu par un artifice de vocabulaire, une tautologie. Le passage de la prospérité à la crise (notions que personne ne songe à nier) est la transformation, l'évolution d'un rapport entre prolétariat et capital. Ce n'est pas l'action du prolétariat qui met le capital en crise, mais les situations et activités respectives du prolétariat et du capital qui se modifient. Poser prospérité et crise comme constatations premières, c'est

poser d'emblée ce qui, en réalité, est un rapport entre les classes comme cadre prédéterminant les activités des classes en présence. C'est en cela que, malgré les liens produits, l'opposition peut demeurer rigide.

Depuis la critique du programmatisme, la théorie de l'activité du prolétariat comme classe révolutionnaire est constamment problématique. Il est exact qu'elle ne va plus de soi en tant qu'activité révolutionnaire, comme elle pouvait aller de soi dans le programme, où la révolution était la poursuite de façon radicale de son activité d'autoaffirmation dans le mode de production capitaliste. Actuellement, quand on tient les luttes quotidiennes du prolétariat, on ne tient plus la révolution, quand on tient la révolution, c'est en se démarquant de ce qui se passe dans le cours quotidien des luttes de classes. Nous avons, dans le cours de ce livre, montré que ce n'était pas *La* contradiction qui produisait le communisme, mais, dans la contradiction, le prolétariat qui produisait le communisme contre le capital, de par sa situation et sa définition dans cette contradiction. Tout cela est bel et bon, mais il nous faut retrouver l'action de la classe partant de ce qu'elle est contre le capital et se déterminant elle-même contre lui. La révolution a lieu non pas parce qu'on arrive au terme du mouvement des contradictions (quelles qu'elles soient), mais bêtement, parce qu'à un moment le prolétariat *fait la révolution*. Il y a un moment où toutes les déterminations, tous les procès contradictoires, toutes les significations historiques ne suffisent plus, si elles ne posent pas que c'est la lutte du prolétariat, dans *sa* dynamique, qui produit la rupture révolutionnaire.

La révolution est un conflit entre les classes qui met un terme au capital, elle est la détermination ultime du procès contradictoire du capital comme contradiction entre le prolétariat et le capital. C'est dans cette contradiction de classes, de par son contenu, que le mode de production capitaliste apparaît comme un mode de production historiquement déterminé, parce qu'il produit une classe révolutionnaire, c'est-à-dire portant contre lui le dépassement de ses contradictions, et *le contenu de ce dépassement* comme période radicalement nouvelle de l'histoire de l'humanité. La fin est produite, elle n'est pas déjà le sens caché du mouvement : irreproductibilité, socialisation du travail ou de la nature, etc. Il ne faut pas concevoir le procès des contradictions capitalistes produisant la révolution comme étant déjà en lui-même le procès de son achèvement comme révolution. C'est ce qu'on peut appeler les « systèmes de la révolution ». Systèmes dans lesquels on ne conçoit qu'une contradiction est productive de son dépassement que si on a fait de son dépassement, ou de sa fin, le principe même de son cours (téléologie).

Le capital a des contradictions qui sont amenées à produire leur dépassement ou simplement des crises. Si, par exemple, la précarisation peut, par analogie, dans une vision européenne, être baptisée « tendance à l'irreproductibilité », mondialement elle est, actuellement, intégration dans le procès de l'exploitation de millions d'individus. à partir du moment où l'on a engrossé les contradictions du capital d'une tendance quelconque, on n'est plus à même de reconnaître ces contradictions comme la condition et le procès même de la valorisation. à ce moment-là, l'activité de la classe comme moment du dépassement de la contradiction, comme production réelle et non prédéterminée de ce dépassement, devient superfétatoire, l'activité de la classe est cernée dans *le système* comme le mouvement de la fin par lequel seul le procès a existé.

Ce n'est pas l'irreproductibilité de cette contradiction qu'est l'exploitation qui produit la communisation. C'est la communisation qui rend la contradiction entre le prolétariat et le capital irreproductible. On ne peut poser et posséder tout le procès de la révolution et de la communisation avant *l'action* révolutionnaire, il ne s'agit pas ici de critiquer la prévision, qui est la réalité pensée, mais l'antériorité logique dans la construction des éléments d'un système qui se prend pour le déroulement de la réalité. Un « système de la révolution » n'a pas de saut qualitatif, de point de fusion, c'est en cela que l'action révolutionnaire disparaît.

Qu'est ce qui fait de cette crise finale une « crise finale » ? Rien d'autre que son déroulement, et non l'accomplissement d'un sens ou d'une tendance. C'est la crise du mode de production capitaliste dans les termes du mode de production capitaliste résultant de la baisse tendancielle du taux de profit, contradiction entre des classes (c'est en cela que la question souvent posée : « jusqu'à quel point devra-t-il

baisser ? » n'a pas de sens.). Il faut partir du fait que, dans tous les conflits, le plus important est la distinction, dans la reproduction du capital, de l'activité de classes distinctes. C'est, dans tout conflit, ce qui saute aux yeux. Constamment, de la simple résistance dans le procès de travail à la grève généralisée ou insurrectionnelle, ce sont deux activités de classes qui s'affrontent, celle du prolétariat et celle du capital. C'est constamment que le prolétariat est en contradiction avec l'existence sociale de son travail comme valeur accumulée devant se valoriser dans la reproduction de l'échange avec le travail vivant. C'est constamment, dans le procès de la valorisation, qu'il se constitue comme classe, c'est-à-dire comme activité socialement distincte contre l'activité de la classe capitaliste.

L'activité du capital dans la crise est une aggravation de l'exploitation de toute la classe, même si cela passe par un chômage massif ; le prolétariat comme d'habitude lutte contre cette aggravation. On est toujours, ici, dans la structure du cours quotidien des luttes. La crise se produit comme crise finale parce que, dans cette lutte, se produit un mouvement double et symétrique.

Du côté du capital, comment, avec quels objectifs (que l'on peut, bien sûr, envisager comme consciemment poursuivis), le capital affrontera-t-il le prolétariat ? Comment se produit le fait que son accumulation ne parvient plus à être efficace contre le communisme ? Jusque-là, cette efficacité résidait pour le capital dans l'approfondissement de son processus contradictoire (*cf.* l'analyse de la signification historique du capital); être une contradiction en procès est le mouvement dans lequel son propre développement est *qualitativement* la réponse adéquate au communisme, au communisme tel qu'il se présente historiquement dans chaque cycle de luttes. Le capital ne parvient pas à « retourner » la lutte du prolétariat contre celui-ci, à la reprendre en lui, c'est alors l'impossibilité à restaurer le taux de profit.Toute crise dans laquelle le capital cherche à restaurer le taux de profit, si elle a pour victime essentielle tout le prolétariat, se déroule immédiatement dans des conflits intercapitalistes, dans lesquels, comme classe du capital, le prolétariat se trouve embarqué. Le conflit s'achève en ce que l'une des aires capitalistes parvient, au travers de la dévalorisation générale de la crise, à représenter une solution globale pour tous les capitaux, y compris les vaincus, par le mode de valorisation qu'elle est à même de promouvoir. Il ne fait aucun doute que le capital reprendra cette démarche, qui n'est pas une tactique, un machiavélisme, mais une fatalité inscrite dans sa nature. C'est dans ce mouvement-là que les conditions antérieures de la valorisation et du cycle de luttes seront déterminantes : contradiction entre prolétariat et capital se définissant au niveau de la reproduction de leur rapport ; disparition d'une identité ouvrière confirmée dans la reproduction du capital ; identité entre l'existence comme classe du prolétariat et sa contradiction avec le capital ; contradiction au niveau de la reproduction, c'est-à-dire, pour le prolétariat, au niveau de sareproduction. Tout cela pose, dans sa forme et dans son contenu, le rapport de prémices comme le dépassement de ce cycle de luttes. C'est l'impossibilité pour le capital à reproduire en lui sa contradiction avec le prolétariat. L'énoncé même de ces conditions antérieures montre qu'il n'y a pas de situation qui, saisie unilatéralement, soit sans issue pour le capital. La crise du rapport d'exploitation est donnée dans le prolétariat et dans le capital, comme recherche de l'aggravation de l'exploitation et comme résistance à cette aggravation. C'est cette résistance qui, dans son déroulement spécifique à l'issue de ce cycle de luttes (de par ses caractéristiques), montre que le roi est nu, que contre le prolétariat, *de par l'activité de celui-ci*, le capital ne peut produire un mode de valorisation supérieur. C'est dans cet instant que la contradiction entre les classes se transforme, de moment de l'implication réciproque en *extériorisation de l'appartenance de classe*. L'activité du prolétariat peut devenir, dans ses objectifs, dans le cours des mesures de lutte contre l'exploitation, attaque pratique des déterminations mêmes de l'exploitation.

Du côté du prolétariat: il n'est amené à agir pour la destruction du système dominant que parce que la défense de ses intérêts immédiats l'y contraint. Mais il ne peut faire de cette destruction une conquête progressive et ne peut la mener à terme que comme l'abolition de toutes les classes et de lui-même comme classe ; cette abolition n'est même pas une résultante nécessaire de celle du capital, mais le contenu des mesures qu'il prend dans cette lutte contre le capital. Le procès de dépassement de la lutte revendicative s'amorce dans la lutte revendicative elle-même, lorsque celle-ci, à l'intérieur d'elle-même, pose ses exigences sans tenir compte de la logique de reproduction du système et, par là, tend à remettre en

question les conditions mêmes de l'existence de l'exploitation. C'est-à-dire simplement lorsqu'elle devient, dans son cours de lutte revendicative, jusqu'au-boutiste, dépassant par là sa cohérence de lutte revendicative.

Quand, dans la société capitaliste, on remet en cause, au niveau social, le partage entre salaire et profit, il devient vite évident, pour ceux qui sont dans la lutte, que cette société ne peut aller à l'encontre de ses propres bases, de sa propre logique, ce sont les notions mêmes de salaire et de profit qui peuvent devenir les prochaines cibles. Se trouver dans une situation, où c'est l'abolition de la société dans laquelle nous sommes nous-mêmes engagés qui devient l'objectif du mouvement, de plus dans une situation sociale où, en nous-mêmes, que ce soit comme salariés, prolétaires ou travailleurs, on ne peut plus se conférer une identité à libérer contre cette société, un projet de réorganisation de celle-ci sur la base du salariat ou du travail producteur de valeur, se trouver dans cette situation et agir en conséquence, c'est là que s'amorce la fusion d'un conflit. Cela signifie que l'appartenance de classe qui était nécessité, définition sociale préalable à reproduire parce qu'impliquant sa reproduction, devient contingente. S'il est évident que toute grève, toute lutte n'est pas potentiellement la révolution, inversement, une fois une périodisation correcte des cycles de luttes et des phases du capital établie, nous ne pourrons jamais définir à l'avance ...

La fusion de la contradiction entre les classes est le moment où lutter contre le capital, devient, dans le cours de la lutte, remettre en cause sa propre condition de prolétaire, qui est alors produite, dans le cours du conflit, comme une contrainte extérieure, en même temps que c'est en tant que prolétaire que l'on se bat contre le capital et que, simultanément, on produit des rapports nouveaux.On communise la société, c'est-à-dire qu'on la supprime en tant que substance autonome du rapport entre les individus, qui se rapportent à eux-mêmes dans leur singularité. Les rapports sociaux antérieurs, sans que cela tienne à un plan d'ensemble (inexistant et impossible), se délitent dans cette activité sociale où l'on ne peut faire de différence entre l'activité de grévistes et d'insurgés et la création d'autres rapports entre les individus, de rapports nouveaux, dans lesquels les individus ne considèrent ce qui est que comme moment d'un flux ininterrompu de production de la vie humaine.

à partir de là, la fusion n'est pas un processus interne à la classe, mais son conflit avec le capital et l'évolution des rapports de forces, donc des objectifs et de la conscience théorique qui se déterminent dans la lutte. C'est un procès dans lequel le capital est lui-même acteur, procès auquel il cherche à conférer un sens, dans lequel il construit, comme sa nécrologie, sa signification historique. L'issue de la lutte, si elle dépend de la période du capital où elle se déroule, n'est jamais donnée d'avance. De par sa nature, la fusion d'un mouvement ne peut se réduire à la somme de ses conditions, car elle en est le dépassement et non l'accomplissement (aller plus loin dans la question de l'inéluctabilité ou non du communisme relève de la construction métaphysique).

Ici le prolétariat ne se distingue pas encore, formellement, des autres classes révolutionnaires de l'histoire, il n'est amené à agir pour la destruction du système dominant que parce que la défense de ses intérêts immédiats l'y contraint. Mais il s'en distingue déjà substantiellement en ce qu'il ne peut faire de cette abolition une conquête progressive, une montée en puissance à l'intérieur de l'ancien système (comme la bourgeoisie), en ce qu'il ne peut abolir la domination de la classe dominante sans s'abolir lui-même comme classe et toute société de classes. Dans le cours historique du mode de production capitaliste, une telle situation est l'aboutissement et le dépassement d'un cycle de luttes où le rapport entre prolétariat et capital ne porte plus la confirmation d'une identité prolétarienne face au capital, où la contradiction entre les classes se situe au niveau de leur reproduction.

Cette appartenance de classe devenant une contrainte extérieure, nous pouvons déjà en avoir un aperçu dans la lutte des chômeurs et précaires, même s'il ne s'agissait que de la caractéristique du nouveau cycle de luttes selon laquelle le prolétariat dans sa contradiction avec le capital se remet lui-même en cause, et même si, dans cette lutte, elle ne pouvait que fournir sa base à la démarche alternative. « De toutes façons en bien des occasions, le mouvement actuel a dépassé son cadre initial de mouvement des

chômeurs, pour devenir un mouvement social dont les participants cherchent à mettre en commun leurs préoccupations. Socialement, bien des catégories s'y mêlent : chômeurs, salariés, étudiants, lycéens, RMIstes, inclassables, etc. Mais c'est pour se retrouver justement au-delà de ces catégories. Nous nous redécouvrons comme êtres entiers, sujets sociaux dont les insatisfactions, les besoins, les désirs dépassent largement n'importe quel cadre. C'est la richesse de ce mouvement que d'exprimer la richesse de chacun, que de tenter de la communiquer entre nous, et dans la société. » (récit du comité-balade du vendredi 20 février 1998, AG de Jussieu, *in le Lundi au soleil*) Poser le chômage comme vérité du travail salarié implique le dépassement des diverses catégories qui composent la classe ouvrière dans la reproduction du capital et arriver à l'expression de chacun en tant qu'individu. Le problème, comme on l'a montré précédemment, c'est que cet individu est alors pris comme point de départ absolu. Pour revenir sur ce que nous écrivions à propos du dépassement et de la transcroissance, vouloir ici dégager un bon côté pour tenter d'en faire la base d'une dynamique révolutionnaire, par exemple le dépassement des catégories, est absolument impossible, ce « bon côté » n'existe que parce qu'il fournit la base de la démarche alternative et, par là, c'est cette démarche qui se conforte elle-même dans la volonté de dégager des « bons côtés ».

Actuellement, poser l'appartenance de classe comme une contrainte extérieure ne peut avoir de contenu que l'alternative. Celle-ci, en tant que limite des luttes de classe présentes, montre cependant la liaison formelle qui s'établit entre le cours quotidien des luttes et la révolution. Nous savons que l'on ne peut pas, contrairement à la démarche normative, « rejeter le "faux" à l'extérieur du "vrai" ». Cet autre passage d'un texte de l'AG de Jussieu (« Compte rendu de débats à propos du travail », *in le Lundi au soleil*, p. 102) montre bien un des aspects importants des luttes actuelles, le fait qu'agir en tant que classe comporte sa propre remise en cause : « Dans le mouvement des chômeurs, la singularité de notre assemblée est soulignée. Les autres assemblées ont choisi une base différente pour leurs débats. Elles se disent en général "pragmatiques", et ne veulent pas aborder de front l'actuelle négociation politique sur le temps des individus, c'est-à-dire : cette nouvelle ingérence de l'économie dans la vie. Tandis qu'ici, on aborde la question de la *construction d'un monde sans travail*. Quelqu'un rétorque qu'il faut réserver cette question, jusqu'au jour où toute une population, en rupture radicale avec l'ordre social, se saisira de la question et pourra lui apporter des réponses. Mais cette vision, qui attend tout des résolutions prises par les futurs conseils, revient pour l'immédiat à un renoncement à la critique constructive. Il ne s'agit certes pas de dresser un programme ; mais, ici, on pense que le mouvement des chômeurs a ouvert un interstice dans le bloc de la raison dominante, un biais par rapport aux directions politiques et syndicales. Des gens se sentent fondés à réclamer de l'argent à l'État, sans pour autant se sentir obligés de travailler en échange : voilà la nouveauté qu'ont apportée les chômeurs en lutte, voilà comment nous l'interprétons ici. Quant aux prétentions de critiques constructives, elles sont aussi nouvelles. Auparavant, on se contentait généralement du "on verra bien", qui délègue au prolétaire révolutionnaire du futur la charge de toute la réponse. Or, nous pouvons déjà entreprendre de découvrir la société dans son unité, et non plus découpée en pièces, en fonctions sociales, en figures de métiers. La nouvelle démarche consiste à aller voir et poser des questions – comme cela s'est fait à Agen, dans la rencontre avec des paysans – de telle sorte que nous parvenions à considérer *l'activité totale de la société*».

Cette conception de la dynamique de la production du « communisme » montre bien que cet aspect des luttes actuelles dans lesquelles le prolétariat se remet en cause ne peut, maintenant, que fonder la pratique de l'individu isolé en compagnie d'autres individus isolés et non une pratique de classe. *La différence réside dans le rapport au capital*. Dans le premier cas, on pose la transformation de la société « à partir de soi-même » et l'activité totale de la société comme somme d'activités particulières concrètes à réorganiser ; dans le second, la transformation de la société n'est pas un développement positif face ou même contre le capital, mais un développement positif *dans* la destruction du capital, une communisation de la société. Dans le premier cas, on se définit en tant qu'individus ou somme d'individus face au capital, dans le second, en tant que classe dans la contradiction avec le capital, et on définit la production du communisme, non comme une autre société ayant ses caractéristiques en dehors du capital, mais comme ne se produisant que par et dans l'abolition du capital. Cette abolition part du capital comme exploitation et aliénation mais également de toute la « richesse de son développement ». On ne considère plus la

société comme somme d'activités concrètes, mais dans toute la richesse de son universalité produite par le capital. On n'abolit pas la division du travail pour devenir des bricoleurs universels, mais en supprimant le travail social comme forme indépendante du travail individuel (ce qui supprime le travail). Dans le premier cas, la transformation de la société ne serait possible qu'après que les prolétaires auront abandonné leurs vieux habits de prolétaires, dans le second, la production du communisme s'effectue parce que les prolétaires, en lutte contre le capital *comme prolétaires*, abandonnent, dans cette lutte, leurs vieux habits de prolétaires. La production du communisme est cet abandon lui-même, donc effectué par ce qui est encore une classe, qui, seulement parce qu'elle est capable de produire le communisme en abolissant le capital, et dans cette abolition, est capable de conserver toute la richesse du développement antérieur. Cette richesse n'est pas une accumulation objective de biens et de moyens techniques (comme le pose le point de vue de l'individu qui ne peut voir que des nuisances), mais l'universalité aliénée des rapports sociaux dans le mode de production capitaliste. C'est parce que la communisation de la société s'effectue dans la lutte du prolétariat contre le capital, parce qu'elle n'est en fin de compte qu'une « ligne stratégique » dans cette lutte et se décompose en une série de « mesures tactiques », qu'elle est « contrainte » de reprendre toute l'universalité et la richesse du développement antérieur au niveau même où le capital a posé et défini cette richesse : l'universalité sociale des rapports. Cette universalité des rapports capitalistes ne peut être abolie, en se situant au niveau de développement social qu'elle représente, qu'en l'affrontant dans son *autonomisation*, c'est-à-dire comme capital ; cela implique que la relation dans laquelle on se trouve face à ces rapports, dans leur autonomisation, est une relation de classe. Seule l'activité d'une classe, le prolétariat, peut connaître et abolir l'universalité des rapports capitalistes au niveau même de leur universalité, c'est-à-dire comme forme autonomisée des rapports que les individus entretiennent entre eux, et peut par conséquent les abolir comme tels tout en conservant toute la richesse du développement antérieur qu'ils présupposent. Ce n'est qu'ainsi, au cours de la lutte d'une classe contre le capital, qu'est produit l'individu immédiatement social. Il est produit par le prolétariat dans l'abolition du capital (ultime rapport entre le capital et le prolétariat) et non par des prolétaires qui ne sont plus des prolétaires. Enfin, dans le premier cas, en considérant que la production du communisme ne peut être que le fait de prolétaires qui ont au préalable abandonné leur situation de prolétaires, celle-ci peut être entreprise, même partiellement, n'importe quand et n'importe où ; dans le deuxième, on considère que la production du communisme est l'œuvre du prolétariat en tant que tel, c'est-à-dire comme classe de cette société, et alors elle est soumise au développement des contradictions de classes de cette société, à leur histoire.

En fait, dans ce prolétaire qui construit une autre société *après* avoir abandonné sa défroque de prolétaire, c'est l'homme que nous voyons revenir, cette vieille baudruche : « si nous ne sommes pas sur les traces de ce qu'il reste d'humain chez l'homme, là aussi j'ai tout faux » (*op. cit.*).

À force de rendre problématique l'action du prolétariat, on a perdu de vue qu'il partait simplement de ce qu'il est, pour produire autre chose que le capital. On a perdu toute la force qu'il y a dans le verbe « faire ». Quand on dit que le prolétariat fait la révolution, c'est ce « faire » qu'il faut fouiller, comme action de la classe. Le point crucial qui définit ce « faire », c'est le moment où la lutte arrive à ce climax où, dans la classe en lutte, les rapports, contre le capital, se tendent à un point tel que la définition comme classe devient une contrainte extérieure, où l'appartenance de classe se construit comme contingente. Cela parce que déjà, dans la lutte, des divergences, des clivages, parfois violents, sont apparus à l'intérieur de la classe, de telle sorte qu'elle n'apparaît plus comme une fatalité, comme un rapport ou une action allant de soi.

Nous pouvons toujours théoriquement nous approcher à une distance infinitésimale de ce point de fusion de la lutte de classes mais, en tant que tel, il échappera toujours à la détermination théorique. Nous pouvons réunir théoriquement toutes ses « conditions », déterminer même qu'il ne peut pas ne pas se produire, sans jamais pouvoir déterminer pourquoi, là, il se produit. Historiquement, le nombre de ces conditions est infini, il en résulte que, dans la théorie, c'est toujours une probabilité d'évolution que nous appréhendons. De par sa nature même, ce moment échappe à la détermination théorique, car il met

en jeu l'action du prolétariat en tant que classe, au moment où l'appartenance de classe devient contingente. C'est, par exemple, la beauté et l'aspect désespéré du livre de Trotsky sur la révolution russe : la recherche du pourquoi de ce moment qui échappe toujours à toutes les causalités qu'il accumule.

Ce n'est pas l'aggravation illimitée de la crise qui produit la révolution, mais l'action du prolétariat dans la crise qui produit le communisme. Il ne s'agit pas d'un simple « il faut manger, il faut survivre » face à la crise de la reproduction capitaliste. C'est un « il faut survivre », qui a un contenu fourni par ce que le prolétariat est contre le capital et qui transforme la « réaction » en *action positive* contre le capital, pour produire le communisme comme son dépassement. Il ne s'agit plus de réaction, la défense de ses intérêts immédiats a amené le prolétariat au point où il est conduit à agir pour la destruction du système dominant. S'il y a saut qualitatif, c'est qu'il y a relation, comme nous l'avons montré, avec cette défense, articulation dans sa forme, son contenu, sa dynamique. C'est, au cours de cette défense acharnée, la production de l'existence de classe comme contrainte extériorisée dans le capital qui est ce saut et cette articulation, qui est le moment où la défense de ses intérêts immédiats amène le prolétariat à abolir le système dominant. Cela parce que, positivement, il trouve en lui-même la capacité à produire contre le capital, à partir de ce qu'il est comme classe, *autre chose* (*cf.* section suivante).

C'est dans la crise qu'il y a un moment où le jeu réflexif de l'implication réciproque parvient au point de l'extériorisation de la contrainte de classe, c'est là que l'implication réciproque, en crise, devient *action d'une classe* trouvant dans ce qu'elle est contre le capital, au moment où sa définition comme classe lui est contrainte extérieure, la capacité de produire le communisme. Cette situation n'est pas étrangère à tout le cours antérieur du capital dans sa signification historique comme contre-révolution, comme constant cours et dépassement de ses contradictions en tant que réponse au communisme. à ce moment, le prolétariat devient à même de considérer tout ce cours antérieur du capital comme la propre condition d'existence de son dépassement.

En fait, la crise aboutit à une situation où le prolétariat est amené à dire (et à faire) : « moi je peux faire autre chose parce que je suis ce que je suis contre toi le capital ». Bien sûr, on en arrive là par la crise de l'implication réciproque, mais le moment de la communisation ne tient pas à une irreproductibilité produite comme une impasse qui, en tant que telle, ne pourrait être que niée, et donc obligerait à faire autre chose (pour survivre ?), mais à l'action révolutionnaire qui définit cette crise. La révolution par défaut, est inséparable de tous les « systèmes de la révolution ». Depuis la fin du programmatisme, l'activité révolutionnaire du prolétariat est devenue si peu évidente (c'est un euphémisme) que les « systèmes » plus ou moins objectivistes le dispensent même de *faire* la révolution ou alors confondent cette révolution avec l'approfondissement de ce qui serait latent dans les luttes quotidiennes. La révolution n'est pas une résistance, mais une rupture produite par cette résistance.

Le prolétariat met à jour dans sa lutte contre le capital les notions de salaire et de profit, pose par sa lutte la richesse produite et accumulée dans sa forme sociale de capital, c'est-à-dire impliquant l'existence du salariat, de la plus-value, de la marchandise, *qui le définissent lui-même* ; il commence à s'emparer des moyens de production comme mesure de sa lutte contre le capital. On est alors au stade où le mouvement comme lutte quotidienne atteint son point de fusion, l'eau va se mettre à bouillir, à changer d'état. Le moment du saut qualitatif est celui où, à partir de là, la classe, dans la lutte contre le capital, produit le propre fait d'être une classe comme une contrainte extériorisée, imposée par le capital. C'est le moment déterminant de la lutte des classes. Mais l'eau a beau bouillir, a beau avoir changé d'état, c'est toujours de l'eau, heureusement.

Heureusement, car dans cette situation où l'appartenance de classe est la relation conflictuelle avec le capital, le prolétariat, lorsqu'il « s'empare des moyens de production », le fait comme mesure dont la forme et le contenu lui sont fournis par ce qu'il est : abolition de l'échange, de la valeur, de la propriété, de la division du travail, des classes, etc. ; sur la base de l'échange, de la valeur, etc. C'est le moment où son action de classe n'a pour contenu que l'abolition des classes, la communisation de la société. L'eau cesse alors d'être de l'eau, même sous forme de vapeur.

La crise révolutionnaire est ce moment de l'histoire du mode de production capitaliste où se noue l'irréconciliabilité absolue entre la logique de l'accumulation capitaliste et les revendications ouvrières que cette accumulation même implique, parce qu'elle les fait siennes en tant que mouvement nécessairement contradictoire de l'exploitation se résolvant comme accumulation. La révolution ne procède pas directement de la résistance quotidienne, des luttes revendicatives, elle en est l'aboutissement non comme une transcroissance, mais comme dépassement produit de cette irréconciliabilité. En tant que contenu, cette irréconciliabilité se donne comme production de la contingence de l'appartenance de classe, en ce qu'elle est alors produite au cours de la lutte comme contrainte, extériorisée dans le capital. C'est alors la mise en évidence pratique et la mise en cause du rapport structurel qui fait que la lutte est revendicative (cours quotidien), le rapport salarial. La crise est avant tout crise de l'implication réciproque, de l'autoprésupposition du capital, elle est par là ouverture intégrant ce qui est, l'histoire passée, comme libres prémices et non comme détermination nécessaire à reproduire. La classe trouve alors, dans ce qu'elle est contre le capital, la capacité de communiser la société, au moment où simultanément elle traite sa propre nature de classe comme extériorisée dans le capital. C'est la principale « production théorique » de la lutte des chômeurs et précaires qui confirme ce qui était déjà dans les grèves de novembre-décembre 1995 : la conscience de la précarité de la situation de prolétaire est devenue le cœur de la conscience de classe, et cela a de formidables conséquences.

Section 3
Dépassement du capital et contenu du communisme

Division 1 : La révolution est communisation de la société

Pour comprendre la production du communisme, c'est au contenu de cette remise en cause par le prolétariat de sa propre existence comme classe qu'il faut s'intéresser. La classe trouve alors, dans ce qu'elle est contre le capital, la capacité de communiser la société, au moment où, simultanément, elle traite sa propre nature de classe comme extériorisée dans le capital. La contradiction entre les classes est devenue la « condition » de sa propre résolution comme immédiateté sociale de l'individu.

Le prolétariat, défini dans l'exploitation, est la dissolution des conditions existantes en ce qu'il est non-capital, il trouve là le contenu de son *action révolutionnaire* comme *mesures communistes* : abolition de la propriété, de la division du travail, de l'échange, de la valeur, de l'État, des classes.

C'est parce que le prolétariat, dans son rapport contradictoire au capital, est la dissolution des conditions existantes, que la contradiction qu'est l'exploitation peut prendre cette forme de l'appartenance de classe comme contrainte extérieure dans le capital. Cette structure ultime de la contradiction entre le prolétariat et le capital n'est que ce contenu de la contradiction (le prolétariat comme dissolution des conditions existantes sur la base des conditions existantes) en mouvement, ce contenu comme forme. Cette structuration de la contradiction n'est pas le cadre dans lequel se manifesterait un contenu immuable, une nature révolutionnaire de la classe, une définition préexistante. C'est de par ce qui est au cœur de cette situation de dissolution des conditions existantes dans le rapport contradictoire au capital, c'est-à-dire de par la non-confirmation du prolétariat dans la contradiction, de par le fait qu'aucun des éléments de sa définition ne soit quelque chose qui le confirme dans ce rapport, que la contradiction entre prolétariat et capital, qu'est l'exploitation, peut se structurer comme extranéisation de l'appartenance de classe. Cette structure de la lutte de classes est alors en elle-mêmeun contenu, c'est-à-dire une pratique. être la dissolution des conditions existantes comme classe s'impose,

dans l'extranéisation de l'appartenance de classe, comme *quelque chose à dépasser*, en même temps qu'elle s'impose comme *le présupposé de ce dépassement*, qu'elle fournit les axes de celui-ci comme pratique, comme mesures communistes dans la révolution.

Le prolétariat est la dissolution de la *propriété* sur la base de la propriété. Comme propriété, c'est son activité elle-même qui se dresse face à lui. Sur la base de la propriété, il est la dissolution de la forme autonome de la richesse. En tant que négation de la propriété comme rapport interne à la propriété, le prolétariat est la présupposition nécessaire du dépassement de l'appropriation sur le mode de l'avoir, dissolution de l'objectivité face à l'activité comme subjectivité, dépassement de la détermination contradictoire de la richesse comme objectivité et subjectivité (*cf. supra*).

Le prolétariat est la dissolution de la *division du travail* sur la base de la division du travail. L'aliénation que représente la division du travail ne réside pas, en soi, dans le fait de fixer chaque individu dans un développement unilatéral, mais dans le fait que cette fixation n'existe qu'en corrélation avec l'accession à l'indépendance du caractère social de l'activité humaine. Dans le mode de production capitaliste, la division du travail parvient à un stade où une classe peut être sa dissolution interne et, comme activité révolutionnaire, la présupposition de son dépassement.

En tant que travail vivant, le prolétariat fait face à l'enchaînement du travail social objectivé dans le capital social. Producteur de plus-value, le prolétariat se rapporte à chaque capital en tant que partie aliquote du capital total. La capacité du prolétariat à traiter cet enchaînement comme totalité ne résulte pas seulement de ce que, producteur de valeur, son travail n'est, par là même, attaché à aucune production particulière, mais encore, être producteur de valeur, cela implique le total développement de la division manufacturière. L'extrême division manufacturière du travail se rapporte au travail concret, mais elle n'existe que parce que ce travail concret doit se prouver comme travail abstrait, que par le double caractère du travail. Ainsi, pour le prolétariat, être la dissolution de la division du travail sur la base de la division du travail, parce qu'il est travail vivant producteur de valeur et de plus-value, le fonde à produire le communisme parce qu'il est à même de traiter l'activité humaine comme totalité. En outre la relation, dans le prolétariat, entre la division sociale et la division manufacturière du travail, le fonde à traiter l'activité humaine comme totalité *à partir de chaque activité particulière qui inclut cette totalité*. Il ne s'agit plus alors de concevoir l'activité humaine en tant qu'elle est traitée comme totalité, au travers d'une réorganisation de la production, d'une globalisation, d'une planification, qui à nouveau ne ferait que définir les parties comme des accidents de la totalité (cf.la division du travail dans le mode de production asiatique ou la communauté traditionnelle). C'est là que gît, dans ce double aspect du travail qui est divisé (double aspect qui se détermine l'un l'autre dans la production capitaliste de la valeur), la capacité à produire cette immédiateté de l'enchaînement général du travail social dans chaque activité concrète, et non comme une globalisation, une somme, ou une résultante de ces activités. Ni l'unité mystique, ni le bricoleur génial. En fait, cela signifie que l'activité humaine n'a alors d'autre but qu'elle-même et son objet, sur lequel elle s'applique, et non plus une finalité externe (capital, valeur, reproduction de l'unité supérieure etc.).

Le prolétariat est la dissolution de *l'échange et de la valeur* sur la base de l'échange et de la valeur. Dans le système de la valeur, la négation d'elle-même passe nécessairement par sa forme en mouvement : l'échange.

Le premier aspect par lequel le prolétariat est négation de l'échange sur la base de l'échange repose sur l'échange du travail vivant contre du travail objectivé, échange dans lequel, en définitive, le capitaliste ne faisait que remettre à l'ouvrier une partie de son travail précédemment objectivé. De là, contre le capital, le prolétariat trouve, dans ce qu'il est, la capacité, abolissant le capital, de produire et traiter l'activité humaine comme son propre processus de renouvellement en dehors de toute autre présupposition.

Le second aspect par lequel le prolétariat est la négation de l'échange sur la base de l'échange repose sur le fait que le capital, pour se valoriser, met en œuvre du travail promu au rang de travail social, mais qui n'est tel qu'ayant son caractère social objectivé en face de lui, ce n'est que dans ce rapport qu'on peut le qualifier de travail directement social. Les caractéristiques de l'accumulation du capital, l'universalisation et la socialisation du travail comme antagonisme au travail lui-même, fondent pour le prolétariat la capacité, abolissant le capital, de produire la situation dans laquelle toute activité trouve sa fin en elle-même, en ce qu'elle est présupposée par l'activité de toute la société et la concentre.

Le prolétariat est donc la négation de l'échange sur la base de l'échange, en ce que l'échange est l'affirmation du caractère social de toute activité dans l'aliénation, comme extérieure à elle-même. Le processus de production et d'exploitation capitaliste ne peut mettre en œuvre qu'un travail socialisé en vue de la création de valeur. C'est là une contradiction en procès qui, dans le mode de production capitaliste, prend l'existence bien réelle de l'incapacité pour le travail vivant à valoriser la masse croissante du capital fixe où s'objective, séparé de lui, son caractère social.

Le prolétariat est, en tant que classe, la *dissolution des classes*. être la dissolution des classes n'est pas être autre chose que la dissolution des conditions existantes, mais il ne s'agit pas du même niveau. être la dissolution des classes, c'est être la dissolution des conditions existantes comme pratique, comme lutte de classe. C'est la dissolution des conditions existantes en ce que, comme classe particulière, cette dissolution est un sujet, une pratique révolutionnaire. Le prolétariat n'est jamais confirmé dans sa situation de classe par la reproduction du rapport social dont il est un des pôles. Il ne peut donc triompher en devenant le pôle absolu de la société.

Contre le capital, dans l'aspect le plus immédiat de sa pratique, de ce qu'il fait, le prolétariat ne veut pas rester ce qu'il est ; il ne s'agit pas là d'une contradiction interne. Il agit bien en tant que classe : se changer soi-même et changer les conditions coïncident. On a, à ce niveau, la dissolution des conditions existantes comme action d'un sujet, comme pratique résumant la dissolution des conditions existantes dans une classe, qui est la dissolution des classes simplement parce qu'elle lutte en tant que telle. C'est dans sa contradiction avec le capital que le prolétariat est une classe qui ne se détermine jamais positivement en elle-même, ce n'est donc que contre le capital et non en lui-même qu'il est la dissolution des classes.

L'appartenance de classe n'est pas en soi une aliénation par rapport à un individu isolé, une personne, qui devrait se définir, ou non, comme socialement membre d'une classe. L'appartenance de classe, être un individu particulier, est une aliénation dans la mesure où c'est nécessairement poser la classe antagonique comme médiation avec la communauté, et donc la séparation d'avec la communauté comme sa propre définition d'être de la communauté. Cette relation à la communauté a, nous l'avons vu, un contenu tout à fait différent si l'on considère la classe capitaliste ou le prolétariat.

Analyser le prolétariat comme dissolution des classes en tant que classe particulière n'aboutit qu'à comprendre comment, abolissant le capital, le prolétariat trouve dans ce qu'il est, dans cette contradiction, la capacité à produire le communisme comme développement de l'humanité, ne considérant rien de ce qui a été produit comme limite : autoproduction de l'humanité ne posant aucun rapport social comme présupposition à reproduire, autoproduction comme manque, passion, destruction et création constante, posant sans cesse le devenir comme prémices. De la même façon que, dans le prolétariat comme classe particulière qui est la dissolution des classes, on avait la synthèse de toutes les autres dissolutions qu'est le prolétariat (propriété, échange, valeur, division du travail), dans son abolition comme classe, qui est produite dans la révolution, on retrouve le contenu positif du dépassement de toutes les aliénations, qui, dans leurs diversités, constituent le contenu des mesures communistes prises par le prolétariat au cours de la révolution. Si l'on peut distinguer ces points, c'est que la communisation de la société en tant que mesures communistes, dans la lutte contre le capital, est amenée à les distinguer dans le caractère « partiel » des mesures prises dans les nécessités du combat révolutionnaire, elle est amenée à prendre la totalité du rapport capitaliste sous des « angles divers ».

La contradiction qui porte le communisme, c'est le développement contradictoire du mode de production capitaliste. Pour que cette proposition dépasse la problématique renvoyant à des conditions accumulées dont le prolétariat parvient à tirer profit après une succession d'échecs dus à leur immaturité, il suffit de dépasser l'illusion de l'autoprésupposition du capital qui se donne constamment en tant que pôle du rapport de classe, qui subsume l'autre pôle, comme la base et la condition du renouvellement du rapport lui-même. On comprend alors ce développement comme contradiction de classes. En tant que procès d'une contradiction, le contenu de ce développement du mode de production capitaliste (universalité, etc.) n'est pas dans un rapport fortuit ou analogique avec le contenu du communisme.

Comprendre le développement du mode de production capitaliste comme contradiction de classes implique de spécifier la position de chaque terme de la contradiction par rapport à son dépassement. Le prolétariat, de par sa situation dans le rapport (le capital n'a de signification historique que dans son rapport contradictoire au travail vivant), est amené à abolir l'ensemble du rapport en étant constamment en contradiction avec sa propre définition comme classe du rapport parce que :

– La nécessité de sa reproduction est quelque chose qu'il trouve face à lui représenté par le capital.

– Le prolétariat ne trouve jamais sa confirmation dans la reproduction du rapport social dont il est pourtant l'autre pôle nécessaire.

– Il est en contradiction, non pas avec un mouvement automatique de reproduction du mode de production capitaliste, mais avec une autre classe. Le capital est nécessairement classe capitaliste, sa propre existence de classe passe par une médiation, la classe antagonique, sa propre existence de classe est simultanément posée, par là, comme une aliénation et ne peut être abolie que dans la lutte en tant que classe contre l'autre classe.

– En tant que non-capital, la dissolution des conditions existantes est une classe, et non un mouvement interne des contradictions du capital.

Tous ces aspects trouvent, dans la baisse du taux de profit, leur expression synthétique en mouvement : défini dans et par l'exploitation, le prolétariat est en contradiction avec l'existence sociale nécessaire de son travail, comme capital, c'est-à-dire valeur autonomisée face à lui et ne le demeurant qu'en se valorisant. Dans le taux de profit, le mouvement même de l'accumulation rapporte constamment la plus-value à toute la valeur produite et transmise. Si la valorisation est le mouvement dans lequel le travail existe comme travail social, il rencontre comme sa propre limite l'existence sociale même du travail comme valeur.

Ce premier aspect, dont nous avons donné tous les développements au cours de ce livre, entraîne que : tout développement contradictoire du mode de production capitaliste (« conditions ») se définit comme rapport entre le capital et une classe qui est la dissolution des conditions existantes et dans laquelle ce développement devient la condition de son dépassement en ce qu'il en définit le sujet, le prolétariat, et en détermine le contenu, l'immédiateté sociale de l'individu.

Il est évident que, posée ainsi, la production du communisme est historique, c'est-à-dire production d'un rapport contradictoire dans le développement du mode de production capitaliste tel que le prolétariat se trouve simultanément impliqué comme classe du capital et incapable qualitativement de le valoriser (le rapport de prémices). La production par le prolétariat du communisme nécessite un stade de développement particulier de la contradiction entre prolétariat et capital (du mode de production capitaliste).

De cette production historique du communisme, il en résulte que : le prolétariat trouve en lui-même la capacité d'abolir le capital et de produire le communisme, non pas comme une nature révolutionnaire face au capital, mais comme terme du rapport capitaliste. Il est la négation des conditions existantes *sur la base des conditions existantes*, comme mouvement interne de ce dont il est la dissolution.

Le prolétariat est la négation, la dissolution de la propriété privée, de la division du travail, de l'échange ou des classes, comme moment nécessaire à partir de ce que sont la propriété privée, la division du travail, etc.

Le prolétariat n'est producteur du communisme que dans (et par) le cours de la contradiction avec le capital et non en lui-même, s'émancipant du capital ou se révélant contre lui ; il n'y a pas d'être subversif du prolétariat. Si la négation est un moment interne de ce qui est nié, le dépassement est un développement de la contradiction, provient de ce développement, il n'est pas révélation ou actualisation d'une nature révolutionnaire, mais production historique interne.

Par exemple, le prolétariat ne porte pas le triomphe de la non-propriété, mais c'est le rapport de la propriété dans lequel propriété et travail sont étrangers qui est aboli, l'abolition de la propriété est également celle de la non-propriété, du travail, ce n'est pas le retour de la propriété dans le travail comme propriété universelle (tel serait l'aboutissement d'une vision essentialiste du caractère révolutionnaire du prolétariat).

Le prolétariat est incapable de promouvoir aucune détermination qui lui serait propre. Dans la propriété, c'est son activité qui se donne face à lui et qui donne au prolétariat, dans sa contradiction avec le capital, la capacité de dissoudre la forme matérielle autonome de la richesse, qui n'apparaît plus que comme activité des hommes. Face à la propriété, la non-propriété qui n'est pas comprise comme terme de la propriété ne dépasse la propriété que comme appropriation, généralisation de la propriété. C'est le mouvement de la propriété qui implique exclusion entre travail et propriété, c'est le mouvement de la division du travail qui implique exclusion et antagonisme entre le travail et l'objectivation du caractère social du travail. Le prolétariat trouve dans ce qu'il est la capacité de produire l'immédiateté sociale de l'individu, non pas sous la forme d'une négativité qu'il opposerait aux conditions existantes, mais comme un mouvement interne de ces conditions existantes qui le définissent entièrement lui-même.

Durant tout ce livre, nous n'avons pas posé le communisme comme une production historique, critiqué toute nature révolutionnaire du prolétariat se heurtant à l'immaturité des conditions, pour ensuite réintégrer celle-ci par la fenêtre. Affirmer que le prolétariat est la dissolution des conditions existantes *sur la base des conditions existantes* n'est pas une clause de style, c'est un changement complet de perspective par rapport à toute conception d'une nature révolutionnaire. On passe d'une perspective où le prolétariat trouve en lui-même, face au capital, sa capacité à produire le communisme, à une perspective où cette capacité n'est acquise que comme mouvement interne de ce qu'elle permet d'abolir, devenant par là même procès historique et développement du rapport et non triomphe de l'un des termes sous la forme de sa généralisation. On peut alors définir ce qu'est le prolétariat comme classe révolutionnaire, en quoi face au capital il trouve en lui-même la capacité de produire le communisme ; on définit alors le fait d'être la dissolution des conditions existantes comme une situation, comme un rapport, comme le contenu d'une implication réciproque, comme la particularisation d'une totalité face à une autre particularisation de cette même totalité, et non plus comme une nature. à ce niveau, on évacue le problème rigide du rapport entre révolutionnarité et conditions, nature révolutionnaire et histoire. On définit le caractère révolutionnaire du prolétariat comme terme d'une contradiction et, donc, son existence comme ce qu'il est historiquement.

Dire que le prolétariat trouve dans ce qu'il est la capacité de produire le communisme contre le capital, mais que ce qui fonde cette capacité est un mouvement interne de ces conditions existantes qu'il s'agit d'abolir, permet de dépasser une conception selon laquelle le prolétariat affirme face au capital des déterminations qui lui seraient propres (ce qui revient à comprendre les termes d'une contradiction comme une rencontre et non comme une particularisation). En outre, une telle compréhension permet de dépasser une analyse de l'aliénation sur la base de l'individu isolé et de la marchandise ; en tant que négation déterminée par le propre mouvement de ce dont elle est la dissolution (le travail comme non-propriété en tant que moment de la propriété face à la propriété, par exemple), cette négation est une classe. L'opposition à l'aliénation qui en reste à l'individu isolé et à la marchandise demeure une opposition externe. On ne peut juxtaposer, pour comprendre dans son contenu communiste le

dépassement du capital, une analyse de l'exploitation ou même de l'aliénation sur la base de la marchandise et le prolétariat comme négation de cette aliénation. Dans le cas de la division du travail, une telle démarche nous fait appréhender le communisme comme juxtaposition d'activités (le super-bricoleur), comme appropriation universelle dans le cas de la propriété, et comme planification dans le cas de la valeur et de l'échange. Ainsi, dire que le prolétariat est dissolution des conditions existantes sur la base des conditions existantes permet :

– de poser la capacité que le prolétariat trouve en lui-même, dans sa contradiction avec le capital, de produire le communisme, non comme nature mais comme un rapport et une histoire ;

– de dépasser une conception pour laquelle le communisme résulte de l'affirmation, de la révélation de cette capacité ;

– de poser nécessairement cette dissolution des conditions existantes, dans leur mouvement interne, comme une classe, et donc de ne pas poser la contradiction avec l'aliénation et son développement sur la base de l'individu isolé et de la marchandise.

Ce n'est que sur cette base que l'on peut poser les grandes lignes de l'autoproduction de l'humanité dans le communisme en dépassant le mysticisme ou la planification qui, l'un et l'autre, ne connaissent que les individus isolés, soit comme fusion, soit comme juxtaposition. Ce premier volume ayant déblayé un certain nombre de problématiques inadéquates à notre époque, et ayant balisé, grâce à l'« objet théorique » qu'est la lutte des chômeurs et précaires, la situation actuelle, ce sont tous ces points qui formeront l'essentiel du *second volume* où nous nous attacherons à la définition et à l'analyse de la contradiction entre le prolétariat et le capital comme étant *essentiellement* procès *historique*.

C'est en abolissant ses propres conditions d'existence que, dans la révolution, le prolétariat triomphe de la contre-révolution, c'est-à-dire qu'il ne promeut aucun terme du procès contradictoire du capital contre un autre. Le prolétariat ne fait pas triompher l'association du travail contre le travail salarié Lorsque la révolution brise le cadre de l'entreprise, le prolétariat ne pose pas une forme de répartition du travail social fondée sur le travail abstrait, il ne pose pas son existence comme pouvant promouvoir une forme plus sociale de l'appropriation des produits et des forces productives, c'est la propriété sous quelque forme que ce soit qui est abolie et, corollairement, son essence subjective, le travail ; lorsque le prolétariat abolit la valeur, il ne promeut pas la valeur d'usage. Ce qu'il y a d'essentiel dans le procès révolutionnaire, c'est qu'en tant que production consciente de l'histoire, son contenu comme activité du prolétariat s'impose à lui comme mesures pour assurer sa victoire, abolition de la valeur, du salariat, de la propriété, de l'entreprise, production de l'immédiateté sociale de l'individu ne sont pas des buts que le prolétariat tendrait à réaliser après sa victoire, mais des nécessités immédiates qui apparaissent dès qu'il se heurte, en tant qu'abolition positive du capital, à la contre-révolution qui n'est elle que l'expression « automatique », inéluctable, de la caducité du capital qui est en même temps sa force et sa signification historique.

La révolution n'est pas le résultat nécessaire, inhérent, à la caducité du capital, ce résultat nécessaire, c'est la contre-révolution. *La révolution abolit ce qui rend le capital caduc*, elle est là intriquée avec la contre-révolution et toute son action est de s'en distinguer. La révolution, en tant que conquête et création de ses propres conditions, ne part pas cependant d'elle-même, ce qui n'aurait aucun sens, elle n'est ni un projet fondé dans l'essence de l'homme, ni une action trouvant dans la société une base positive à dégager, développer, libérer. La révolution est production de ses propres conditions au travers de la lutte contre ce qui la nie *et la rend possible* : la dynamique dominante de la caducité du salariat, de la valeur, du capital. La révolution se produit elle-même, produit ses conditions, conquiert son existence, non de façon « directe », en se regardant le nombril, mais en combattant la tendance « automatique » de la dévalorisation, de la caducité des rapports de production capitalistes, qui, directement, ne fonde que la contre-révolution. *La révolution doit abolir ce qui la rend possible*. Dans la révolution, la lutte du prolétariat ne peut s'en tenir au triomphe de la valeur d'usage, de la socialisation de la production, de son

universalité (tout ce qui fonde la caducité du capital), elle doit abolir sa propre base, c'est ainsi qu'elle est dépassement des termes de la contradiction et non résultat, prise en charge de sa caducité, cette prise en charge c'est la contre-révolution. Toute l'histoire du capital et de ses restructurations pourrait être analysée comme celle du mouvement de sa caducité devenant son dynamisme et sa puissance. La révolution ne devient l'abolition positive du capital que comme affrontement contre le mouvement qui la rend possible et elle peut triompher parce que la contre-révolution est contrainte de se situer sur son terrain : la caducité du mode de production capitaliste. La question de l'inéluctabilité ou de la simple possibilité du communisme est une fausse question qui renvoie d'un côté à l'objectivisme, de l'autre au volontarisme, et qui n'existe que dans la problématique formée par l'opposition de ces deux termes.

« Le prolétariat et la richesse sont des contraires. Comme tels ils constituent une totalité. [...] La propriété privée en tant que propriété privée, en tant que richesse, est forcée de perpétuer sa propre existence ; et par là même celle de son contraire, le prolétariat [...]. Inversement le prolétarat est forcé, en tant que prolétariat de s'abolir lui-même et du coup d'abolir son contraire dont il dépend, qui fait de lui le prolétariat : la propriété privée. [...] Il est vrai que, dans son mouvement économique, la propriété privée s'achemine d'elle-même vers sa dissolution ; mais elle le fait uniquement par une évolution indépendante d'elle, inconsciente, qui se réalise contre sa volonté et que conditionne la nature des choses : *uniquement en engendrant le prolétariat en tant que prolétariat* [...]. Si le prolétariat emporte la victoire, cela ne signifie pas du tout qu'il soit devenu le côté absolu de la société, car il ne l'emporte qu'en s'abolissant lui-même et en abolissant son contraire. Dès lors, le prolétariat a disparu tout autant que la propriété privée, son contraire qui l'implique » (Marx, *la Sainte Famille*, Éd. sociales, pp. 46-47). Ce n'est pas le lieu de discuter de l'utilisation du concept de propriété auquel se « substituera » ensuite celui de capital (comme dans les *Manuscrits de 1844*, Marx est dans une problématique de l'aliénation et non de l'exploitation). Ce qui nous intéresse ici, c'est que l'on ne peut saisir la révolution comme quelque chose qui viendrait se surajouter au développement contradictoire du capital, ni inversement la saisir comme quelque chose qui, de par ce développement contradictoire, ne peut pas ne pas être. La seule issue à ce cercle vicieux qui oppose de façon immédiate nécessité et possibilité, c'est de saisir leur synthèse comme lutte de classes. Ce n'est qu'en se niant que le prolétariat abolit et dépasse les contradictions du capital, c'est pour cela que la révolution trouve sa base dans ces contradictions, mais n'en est pas le mouvement inhérent, automatique. Immédiatement, le mouvement inhérent de ces contradictions fonde la contre-révolution, comme leur organisation et leur mise en forme sociale constante (jusqu'à l'autogestion, la démocratie directe, la république des producteurs, la promotion de la valeur d'usage et du travail concret...). Et c'est parce que c'est la contre-révolution elle-même qui est contrainte de mettre en forme la caducité du capital comme sa propre reproduction, que la révolution, quant à elle, ne peut considérer cette caducité comme sa base immédiate. Elle y trouve sa possibilité, mais sa propre nécessité la révolution la produit elle-même quand elle affronte, dans la contre-révolution organisant la caducité du capital, les conditions mêmes de sa possibilité.

La révolution communiste est dirigée contre le mode d'activité antérieur parce qu'elle est effectuée par une classe qui n'est plus considérée comme une classe dans la société, qui n'est plus reconnue comme telle, et qui est déjà la dissolution de toutes les conditions existantes. Marx résume ainsi, dans *l'Idéologie allemande*, les « conditions » de la révolution : « ...les éléments matériels d'un bouleversement total sont, d'une part, les forces productives existantes et, d'autre part, la formation d'une masse révolutionnaire qui fasse la révolution, non seulement contre des conditions particulières de la société passée, mais contre la "production de la vie" antérieure elle-même, contre l'"ensemble de l'activité" qui en est le fondement... » (p. 70) Or, la création de ce que Marx appelle une « masse révolutionnaire » « ne peut s'opérer que par un mouvement pratique, une révolution. » (*ibid.*, p. 68) Tout cela semble tourner en rond, à moins que l'on ne prenne en compte, d'une part, la critique adressée par Marx à tous les matérialismes (« jusqu'ici »), de ne pas considérer le monde sensible comme activité humaine concrète (1re thèse sur Feuerbach) et, d'autre part, que la pratique révolutionnaire est justement « la coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine, ou autochangement » (3e thèse sur Feuerbach). Ce moment de l'« autochangement » peut être saisi comme ce moment particulier de la lutte de classes que nous appelions

la « fusion » : le moment où le prolétariat produit sa propre définition comme classe comme une contrainte extérieure, existant dans le capital face à lui. C'est à ce moment-là que le prolétariat, en tant que classe, devient cette « masse révolutionnaire ». C'est le moment où le prolétariat trouve dans sa situation de classe la possibilité de faire la révolution et où, produisant son appartenance de classe comme une contrainte extérieure, il transforme cette possibilité en création, par la révolution, de ses propres conditions qui ne s'identifient plus au cours nécessaire de la caducité du capital, mais au dépassement des termes mêmes de cette caducité. C'est le passage, *à partir de la situation de classe du prolétariat, dans son activité comme classe*,du règne de la nécessité au règne de la liberté (pour être compris des philosophes).

Dans la production de l'appartenance de classe comme une contrainte extérieure, la transformation des circonstances et de l'activité humaine coïncident, c'est la communisation de la société qui ne trouve, dans ce qu'est le prolétariat, son contenu même que dans la mesure où le prolétariat produit sa propre définition comme classe comme une extériorité, comme une contrainte, dans ce qu'il est *en train d'abolir*. Il n'agit alors en tant que classe que dans la mesure où il s'abolit comme telle, dans la mesure où l'appartenance de classe est abolie, comme la médiation de l'appartenance à la communauté que les individus définissent entre eux. Le contenu de la communisation s'impose immédiatement comme l'immédiateté sociale de l'individu parce qu'elle est effectuée par une classe qui, contre le capital, s'abolit comme classe.

Le dépassement des conditions existantes, c'est le dépassement de l'autonomisation de la production. C'est à travers le travail et la production que s'est effectuée toute l'histoire passée. Que l'homme soit un être objectif n'est en aucune façon une malédiction (bien au contraire) et ne fonde pas la fameuse « nécessité de l'aliénation » que recherchent les idéologues. Cependant, les hommes font leur histoire et celle-ci a été l'histoire de la différence entre leur activité en ce qu'elle est activité individuelle et leur activité en ce qu'elle est activité sociale. Dans cette différence, ce ne pouvait être que ce qui prenait une allure et une existence extérieures à eux qui pouvait s'ériger en médiation ; c'est-à-dire leur activité objective dans la mesure même où, dans celle-ci, les hommes se prennent eux-mêmes pour objet. Mais dans ce procès, du fait de la séparation, c'était l'objet qui devenait l'essentiel, et le rapport des hommes entre eux et à eux-mêmes l'accessoire ; ce n'est qu'alors que l'extériorité devient autonomisation et que cette objectivité autonomisée devient la seule relation légitime et totalitaire entre les hommes qui la produisent. Elle ne tolère aucune autre relation et fait de celles qu'elle produit elle-même comme *sa* subjectivité des passe-temps plus ou moins ridicules et à sa solde comme l'art, l'amour, le jeu, l'amitié ou la religion.

La révolution communiste sort de cette préhistoire, elle ne propose pas une autre réponse aux problèmes économiques du capitalisme, dans la mesure où l'économie n'est pas une réalité neutre, sous-jacente à toutes les formes sociales, mais une réalité historique déterminée dans un mode de production particulier. Le communisme abolit la réalité même de toutes les catégories de l'économie : travail, forces productives, distribution, échange, et même la possibilité de définir une spécificité de la production. Il n'y a pas de réorganisation supérieure du travail, de la production, etc., telles que ces catégories existent et sont développées dans le capital. Elles sont là parvenues, dans leur autonomisation en tant qu'économie, c'est-à-dire système total de ces catégories définissant la société en tant que son résutat final, au point où, *dans le rapport d'exploitation, elles entrent en contradiction avec elles-mêmes*, et où le prolétariat, dans sa situation face à elles, produit leur dépassement. Dans le capital, l'objectivation et l'autonomisation en économie de toutes les catégories définissant l'existence de l'homme en tant qu'être objectif (ce qu'il ne cessera jamais d'être) signifient que *la non-coïncidence entre l'activité individuelle et l'activité sociale, qui définissait le travail et la production comme le processus même de constitution des rapports sociaux en rapports de production*, comme la substance de toute organisation sociale, entre en contradiction avec elle-même en tant que non-coïncidence. D'une part, ces catégories, en s'autonomisant en économie, se posent réellement, dans la reproduction du capital, comme la présupposition des rapports sociaux et la totalité de leur contenu : dans le mode de production capitaliste, on ne produit pas parce qu'on est membre d'une communauté, mais on est membre de la communauté que parce que l'on produit. D'autre part, elles ne

peuvent devenir et ne sont cette totalité que dans la mesure où elles en sont la forme autonomisée face à ces rapports qu'elles renvoient à leur dispersion et à leur insignifiance singulières. Le travail abstrait s'oppose au travail concret ; la production pour la production à la loi de la valeur ; le procès de valorisation au procès de travail ; la socialisation de la production et le développement des forces productives au travail productif, etc. Le travail, la production, l'échange, la division du travail, la propriété..., toutes ces catégories posent la coïncidence entre l'activité sociale et l'activité individuelle ou singulière, comme réalisée dans l'activité des prolétaires singuliers. Dans la situation et l'activité des prolétaires à l'intérieur du rapport contradictoire de l'exploitation, ces catégories entrent en contradiction avec elles-mêmes car elles sont le travail en général, la production de la richesse en tant que telle, le travail associé, etc., au moment même où elles ne sont plus des déterminations de l'activité des prolétaires mais une propriété du capital. Le capital a élevé l'activité individuelle au rang d'activité sociale dans la mesure seulement où la première est subsumée sous la seconde, où elle est abolie en tant que telle parce que c'est seulement parce qu'elle a une forme autonomisée que l'activité sociale donne sa propre identité à l'activité individuelle. Le capital a aboli la séparation entre l'activité individuelle et les formes sociales de cette activité à l'intérieur de la séparation elle-même, dans l'autonomisation en économie de toutes les catégories de l'activité des hommes en tant qu'êtres objectifs.

Dans tout cela, nous retrouvons le prolétariat comme dissolution des conditions existantes sur la base, dans le mouvement, de ces conditions et, à partir de là, en un moment historique particulier, sa capacité à traiter sa propre définition comme classe comme une contrainte extériorisée, dans le capital, contre lui. C'est alors le dépassement de l'existence objective des hommes comme travail, production, et selon l'ensemble des catégories définissant l'économie, que produit le prolétariat de par sa situation. L'activité de l'homme comme être objectif, parvenue, en tant que procès de socialisation, à l'autonomisation et à la contradiction avec elle-même, signifie, dans ce qu'est le prolétariat contre le capital, qu'*elle ne peut plus être ce principe de production de société qu'elle a été jusqu'à maintenant*.La contradiction entre le prolétariat et le capital et la situation du prolétariat dans cette contradiction (séparation totale entre l'activité subjective et ses conditions, autonomisation de ces conditions comme mouvement de la société et comme étant, dans sa séparation, immédiatement la société) expriment de façon contradictoire et portent comme son dépassement, en tant qu'activité révolutionnaire du prolétariat, que la société est *déjà*, bien que contradictoirement, donnée dans le rapport des individus entre eux, qui prend une forme autonome d'eux. Mais ce n'est pas alors la société qui se libère, c'est la société qui doit être abolie, car, si elle est « déjà donnée », c'est qu'elle est en elle-même la forme et le contenu de l'autonomisation des rapports entre les individus.

En cela, le communisme est le dépassement de toute l'histoire passée, il n'est pas un nouveau mode de production et ne peut se poser la question de la gestion de celle-ci. C'est une rupture totale avec les notions d'économie, de forces productives, de mesure objectivée de la production. L'homme est un être objectif (qui se complète avec des objets extérieurs qu'il fait devenir pour lui) ; tout au long de son histoire, la non-coïncidence entre l'activité individuelle et l'activité sociale, qui est le fait même de son histoire et qui n'a ni à être prouvée, ni produite abstraitement, a pris la forme, chez cet être objectif, de la séparation (de l'objectivation) de l'acte productif et de la production, sous leurs formes sociales, d'avec les activités singulières, cette production et l'activité productive elle-même devenant, dans cette séparation, le caractère social de l'activité individuelle. Séparation, aliénation, objectivation, au cours de l'histoire de la séparation de l'activité d'avec ses conditions, constituèrent celles-ci en économie, en rapport de production, en mode de production. Dissolution des conditions existantes du mode de production capitaliste comme classe, le prolétariat, sans se figurer que toute l'histoire passée n'avait pour but que de parvenir à cette situation, est la présupposition, dans sa contradiction avec le capital, du dépassement de toute cette histoire.

L'immédiateté sociale de l'individu, cela signifie fondamentalement l'abolition de la division de la société en classes, scission par laquelle la communauté est étrangère à l'individu. On peut alors approcher positivement ce que sont les individus immédiatement sociaux, ou plutôt ce que sont les rapports

d'individus immédiatement sociaux dans leur singularité (à ce stade le terme lui-même de « social » devient ambigu). Leur autoproduction dans leurs rapports réciproques n'implique jamais une reproduction dans un État qui serait une particularisation de la communauté, ce qui est impliqué par la division du travail, la propriété et les classes. Les individus immédiatement sociaux traitent consciemment tout objet comme activité humaine et dissolvent l'objectivité en un flux d'activités (dépassement du prolétariat comme dissolution de la propriété sur la base de la propriété) ; ils traitent leur propre activité comme particularisation concrète de l'activité humaine (dépassement du prolétariat comme dissolution de la division du travail sur la base de la division du travail) ; ils considèrent pratiquement leur production et leur produit, dans leur coïncidence, comme étant leur propre fin en soi et incluant leurs déterminations, leurs possibilités d'effectuation et leurs finalités (*cf. supra* pour l'échange et la valeur) ; et finalement ils posent la société comme étant à produire constamment dans le rapport entre individus, et chaque relation comme prémices de sa transformation (*cf. supra* pour les classes).

Comment une classe agissant strictement en tant que classe peut-elle abolir les classes ? L'histoire du mode de production capitaliste comme contradiction entre le prolétariat et le capital nous donne la résolution de l'énigme. Mais attention, lorsque du doigt nous traçons sur la carte le chemin à parcourir, nous ne sommes pas pour autant parvenus au but ; c'est dans la lutte des classes de ce cycle de luttes que l'énigme se pose et doit être résolue.

Division 2 : « Que faire ? »

Ceux qui considèrent que ce cycle de luttes produit son dépassement comme révolution communiste ne peuvent être dans un rapport positif avec aucune des limites de ce cycle, ni même avec ce cycle de luttes dans son ensemble. Par rapport positif, il ne s'agit pas d'entendre, bien sûr, une glorification de ces limites, mais simplement la considération qu'elles pourraient être modifiées, ou qu'elles pourraient ne pas exister. Ce cycle produit son dépassement, mais ce n'est actuellement, qu'une *abstraction théorique*. C'est bien au travers de la lutte de classes de ce cycle, de ses caractéristiques et des transformations du rapport entre prolétariat et capital qu'elle met en forme, que se produit le propre dépassement de ce cycle. La révolution est un dépassement produit. Si nous qualifions cependant ce dépassement d'abstraction théorique, c'est que, dans le stade actuel de la contradiction, il n'y a rien qui soit un embryon de ce dépassement, aucun élément que l'on puisse dégager de l'ensemble de la contradiction et du cours des luttes pour dire : « voilà ce sur quoi positivement nous devons nous fonder ».

La théorie s'ancre dans le cycle de luttes actuel. En cela, elle n'est pas une affirmation idéologique du communisme, elle n'en est pas une promotion publicitaire, elle intègre et dit d'où elle parle du communisme. Elle se doit de décrypter ce cycle de luttes et de s'y inscrire. Lorsqu'elle montre où ce cycle conduit, c'est par la critique qu'elle en effectue, en montrant que ses limites lui sont nécessaires. Elle est la critique de ce cycle comme totalité. Dire que la liaison entre les luttes actuelles et la révolution ne peut être qu'une abstraction théorique doit être pris au sérieux et engager la production de théorie dans les luttes actuelles, non seulement comme « production d'écrits », mais comme *pratique théorique*, manifestation concrète, existence de cette production dans ces luttes considéreés elles-mêmes comme production de théorie. Il s'agit de toutes formes de pratique, de conscience, de formulation publique, dans lesquelles le prolétariat se comprend lui-même, c'est-à-dire pose la compréhension de sa pratique au travers de la médiation de sa contradiction avec le capital ; c'est en cela que se constitue maintenant la théorie à l'opposé de toute idéologie ou immédiatisme du rapport à soi du prolétariat, du développement d'un être révolutionnaire ou d'une existence, en eux-mêmes contradictoires au capital. C'est la nécessité de cette médiation qui fonde la théorie, et qui fonde, passant par la reproduction du capital, le rapport des luttes actuelles à la révolution comme une abstraction théorique et non comme l'idéologie d'une

transcroissance, qui est l'idéologie du prolétariat et des luttes comme un rapport à soi immédiat (sans la médiation de la contradiction avec le capital et de sa reproduction).

Il faut considérer la production théorique comme un élément réel de ce cycle de luttes. Considérer qu'il n'y a aucune transcroissance entre le cours actuel des luttes et la révolution, en ce que celle-ci est dépassement produit de ce cycle de luttes, ce n'est pas considérer la production théorique comme une pure extranéité par rapport à ce cycle, par rapport au cours contradictoire du mode de production capitaliste. C'est même considérer réellement que ce cours contradictoire est *producteur de théorie*, et y produire de la théorie.

La conscience de soi du prolétariat n'est pas une conscience immédiate. Si, comme n'importe quelle autre classe, le prolétariat ne se reconnaît dans sa particularité que dans son opposition à une autre classe, il ne trouve dans cette opposition aucune confirmation de lui-même. N'étant pas, contrairement à la bourgeoisie, le pôle de la société réunissant l'ensemble des conditions de production de la société, sa situation n'est jamais érigée en situation d'ensemble de la société, en condition de sa reproduction, en définition de celle-ci (la société actuelle est le mode de production capitaliste et non le mode de production ouvrier, ou prolétarien, ou travailleur, ou même salarié). Le prolétariat n'a de conscience de soi (ce qui ne désigne rien d'autre que son existence et son activité contre le capital) que dans son opposition au capital. Cela implique, en premier lieu, que sa propre conscience de soi en tant que classe particulière passe par ce qui n'est pas lui et, en deuxième lieu, qu'elle n'est jamais celle d'un destin, d'une fatalité, mais d'une histoire. Le prolétariat n'est jamais le pôle dans la singularité duquel vient se subsumer la totalité dont le déroulement devient alors sa fatalité. Ce que l'on entend ici par conscience et que l'on appellera théorie (à cause de ses caractéristiques) n'est pas une représentation, mais l'être conscient, une façon de déterminer une activité, une pratique. C'est en ce que la conscience de soi est médiée par son opposition au capital, en ce qu'elle passe par ce qui n'est pas lui, c'est en cela qu'elle n'est pas conscience d'une destinée, mais d'une histoire, que cette conscience est théorie, c'est-à-dire non simple rapport à soi mais extraction de l'immédiateté de soi. Toute pratique du prolétariat, toutes luttes impliquent ces déterminations. La théorie n'est pas une réflexion intellectuelle, même si elle comprend nécessairement ce que l'on entend par théorie dans son sens habituel et restreint, cela parce que la théorie comme détermination de l'activité du prolétariat est extraction de l'immédiateté. Ce que l'on entend au sens restreint par théorie n'est que la formalisation de la théorie, dans son sens général en tant que conscience non immédiate, elle est la conclusion de la production d'abstractions en tant que mouvement de la pratique (*cf.supra*). En fait, la définition de la conscience comme théorie est une détermination du contenu d'un mouvement contradictoire, dans lequel à aucun moment le prolétariat ne trouve, dans un pur rapport à lui-même, en lui-même, en tant que nature, les principes de ce qu'il fait et de ce qu'il est. Ce qu'il fait, ce qu'il est ne sont pas un pur donné de lui-même, ne peuvent donc se définir comme une conscience de soi. Par là est éliminée, dans le cas du prolétariat, la distinction entre conscience de classe et théorie. Cette première conclusion nous permet d'avancer la proposition suivante : sans théorie, pas de révolution (que ceux qui sursautent à la simple lecture de cette proposition se donnent la peine de réfléchir au sens que nous avons donné aux mots que nous employons et à la signification générale de notre analyse).

La révolution est abolition de l'extranéisation des forces sociales, donc du caractère étranger du procès historique. Cependant, en tant que pratique de classe, elle est encore pratique humaine ayant ses forces en face d'elle, d'où le fait que l'abolition de l'aliénation, pour être le procès conscient qu'elle est nécessairement, doit travailler à l'affirmation, à la production de sa conscience. Ainsi il faut éviter deux positions unilatérales :

a) la révolution ne triomphe que si la théorie parvient à s'appliquer. C'est reconnaître un mouvement automatique de l'histoire et une volonté consciente, c'est la démarche de l'utopie ou du léninisme ;

b) les hommes font l'histoire, l'opposition du prolétariat au capital a intrinsèquement, naturellement, la conscience de son dépassement communiste parce qu'elle est ce qu'elle est. C'est ne pas

tenir compte de la réalité de l'aliénation et du fait que la révolution est effectuée par une classe et est donc prise dans l'extranéisation de ses propres forces. C'est ce qu'a fini par devenir la démarche de l'ultra-gauche (allant même parfois jusqu'à supposer que les ouvriers font la révolution sans s'en apercevoir).

C'est en tant que classe particulière que le prolétariat fait la révolution. Toute pratique du prolétariat dans sa contradiction avec le capital est théorique (et n'est telle qu'en incluant ce que l'on entend couramment par théorie, c'est-à-dire la nécessaire formalisation intellectuelle de cette extraction d'un rapport immédiat à soi), caractéristique qui est contenue dans la particularisation (comme activité contre le capital) du prolétariat en tant que classe. En effet, le prolétariat n'est une classe que dans un rapport à une autre classe, dans lequel il n'est jamais confirmé, ce qui est une détermination qui ne disparaît jamais, contrairement à ce qui passe avec la classe capitaliste, qui est le capital réfléchi en lui-même et se trouve confirmée dans le mouvement de la subsomption.

Pour le prolétariat, son activité n'est jamais posée comme globalisant en elle la société (ce qui est le cas de la bourgeoisie). Pour le prolétariat, la conscience de soi est conscience que son être est en face de lui, c'est en cela qu'elle est théorie. Ce qui signifie également que la révolution n'est pas le développement d'une situation acquise à l'intérieur de l'ancienne société, elle n'est pas un automatisme au sens d'une fatalité à partir de la transcroisssance d'une situation acquise, elle est pratique d'une classe dont toutes actions, manifestations, définition sociale se concentrent face à elle dans le capital, dont toute la définition se résume dans la dépossession d'elle-même. Son activité n'est pas réalisation immédiate de l'être socialement donné de la classe. Il faut tenir compte de la réalité de l'aliénation.

La révolution, pour être le procès conscient qu'elle ne peut qu'être, doit travailler à l'affirmation de sa conscience, car elle est activité d'une classe du mode de production capitaliste, prise dans l'automaticité de l'histoire. Dans le capital, les hommes font l'histoire, mais leurs rapports prennent la forme d'un rapport entre les choses, la production de leur propre vie ne s'effectue que comme le mouvement automatique de leurs propres forces sociales qui les affrontent.

Après avoir posé la détermination théorique comme définitoire de l'existence et de la pratique du prolétariat comme classe particulière, il ne s'agit pas, par une sorte d'effet pervers, de revenir en arrière pour considérer que, de toute façon, la théorie (au sens restreint) ne peut qu'exister. Si c'est exact qu'elle ne peut qu'exister, c'est en tant que théorie, c'est-à-dire une non-immédiateté par rapport à la reproduction de la classe qui est « donnée » par un rapport au capital.

La théorie n'est pas fondée sur le communisme conçu comme une sorte de but final. La théorie est théorie de la lutte de classes comme procès de la révolution. La révolution est rupture, dépassement, mais cette rupture, ce dépassement ne sont pas indifférents au cours antérieur de la lutte des classes dans ses manifestations les plus immédiates. C'est dans cette articulation que s'enracine la production théorique (au sens restreint). Si cependant, celle ci pose problème, c'est parce que le même mouvement qui fait poser comme théoriques l'existence et la pratique du prolétariat dans sa contradiction avec le capital est mouvement de reproduction du mode de production capitaliste et se résout dans cette reproduction, qui est reproduction de la classe.

La proposition « sans théorie, pas de révolution » implique et inclut pour être vraie, parce que la théorie est théorie de la lutte des classes comme procès de la révolution, la production théorique (au sens restreint), non en vertu de qualités prospectives, avant-gardistes, ou de dévoilement de mystifications, mais parce que la détermination théorique (fondamentale) de l'existence et de la pratique du prolétariat, s'effectuant et se résolvant dans la reproduction du capital, se dépose, se précipite, contre ce retour dans la reproduction du capital, comme une abstraction critique par rapport à elle-même. Au sens restreint, la théorie est incluse comme *s'abstrayant* de celle-ci, et *critique* à l'intérieur de la détermination théorique fondamentale. C'est à partir de cette situation où le prolétariat n'est jamais un rapport à soi que l'on doit saisir sa conscience comme théorie et, en elle, l'abstraction théorique, c'est-à-dire la théorie au sens restreint. On peut se reporter, à propos de cette approche de la théorie à la critique de la notion de

« conscience de soi » dans l'analyse de la théorie situationniste.

Ainsi, la détermination nécessairement théorique de l'existence et de la pratique du prolétariat ne se confond pas avec le simple mouvement de reproduction de la classe et, par rapport à celui-ci, s'abstrait en formalisation intellectuelle de la théorie (sens restreint), qui entretient un *rapport critique avec cette reproduction* et ne peut en être une défense ; simultanément, elle ne peut que demeurer un rapport à l'actualité de cette reproduction et de ces luttes.

Ce cours quotidien des luttes est producteur de théorie, il s'agit d'y être en théoricien et non en tant que théoricien, la distinction est d'importance. Dans le premier cas, on considère le cours des luttes comme réellement productif de leur dépassement et donc productif de théorie, dans le second cas, on aurait un discours tout prêt, une abstraction du but, préalable à sa production, quelque chose à appliquer ou à conserver par devers soi pour des jours meilleurs. On ne peut pas sauter par-dessus le fait que la contradiction entre les classes est production de son dépassement dans le même mouvement où elle est reproduction de la société existante. L'attitude consistant à se situer « en tant que théoricien » avec son discours, son but, le parcours à accomplir, tout cela comme un corpus « théorique » préalablement fixé et fixe, est donnée de façon caricaturale par le préambule du texte de réflexions sur la lutte des chômeurs et précaires du groupe interventionniste Le Mouvement communiste. Tout est dans ce qui est dit et surtout dans le ton professoral de l'« éducateur » face à la lutte de classes : « Les luttes récentes, centrées sur la précarité et le chômage, ne sont pas un phénomène que des communistes peuvent se permettre de passer sous silence ou exempter de critiques. Ces deux attitudes, l'une indifférente à tout ce qui ne correspond pas au schéma préétabli [pour Le mouvement communiste, cela signifie que le schéma préétabli ne doit pas être indifférent à ce qui ne lui correspond pas, *nda*], l'autre limitée à une contemplation béate des agitations présentes, rendraient inopérant et en dernier ressort inutile *le dispositif théorique communiste aux yeux des prolétaires* [souligné par nous]. Lors de ces luttes, des milliers de sans-réserves ont une fois de plus renouvelé leurs espoirs et leurs vœux dans une reprise massive et généralisée des luttes de classes. Comme en novembre-décembre 1995, nombreux ont été les prolétaires insoumis qui ont – à tort – cru identifier dans le "mouvement des chômeurs" [ils n'y ont identifié que ce qu'ils y ont fait, Le Mouvement communiste s'imagine que leur "dispositif théorique communiste" est l'inconscient de chaque prolétaire, *nda*]l'étincelle susceptible d'embraser la plaine de l'exploitation. Comme en novembre-décembre 1995, ils ont été nombreux à penser – à tort – pouvoir compenser leur faiblesse vis-à-vis de leur patron par le truchement d'actions conduites par d'autres. Pouvons nous les blâmer pour autant ? [ouf ! Le "dispositif théorique communiste" pardonne à la classe ouvrière ; il faut avoir de drôles de choses dans la tête pour raisonner de cette façon, *nda*]. Devons-nous écarter d'un rapide revers de main ces espoirs et ces illusions ? La réponse est bien évidemment négative car les convictions des prolétaires, surtout quand elles touchent à la lutte de classes [le "dispositif théorique communiste" ne pousse pas sa condescendance jusqu'à s'intéresser aux convictions des prolétaires sur le championnat de France de football], même si elles sont erronées et sans issue, *méritent une pleine considération et le respect des révolutionnaires* [souligné par nous, louons la grande patience du maître d'école vis-à-vis de l'élève qui n'assimile pas la règle des participes passés, *nda*], ainsi que l'exercice de l'effort critique [*qui bene amat, bene castigat*, *nda*], en toutes circonstances soucieux de réduire tout sentiment de démoralisation [Tsouin, Tsouin ! *nda*]». Si les chômeurs et précaires se sont « agités », il y en a qui ne devraient pas sortir de leur bocal.

Il n'y a aucun « dispositif théorique communiste » qui soit le « maître étalon » de la lutte de classes. La production de théorie est inhérente à la lutte de classes ; avoir une activité théorique, travailler à son affirmation, ce n'est pas n'avoir rien à faire en attendant la révolution. *La production théorique est un moment nécessaire du cours quotidien de la lutte de classes, ni en avance, ni l'éclairant, ni en retard, ni phare, ni lanterne rouge*. Elle participe de ce cours quotidien pour autant qu'elle s'y produit et reproduit. Celui qui possède quelques « acquis théoriques » se laisserait piéger par eux en les considérant comme « de la théorie », ils ne sont que de la « théorie en soi ». Tout comme la valeur des moyens de production n'est transmise au produit final que par l'activité du travail vivant et l'on ne retrouve cette valeur dans le produit fini que comme cadeau offert gratuitement par le travail vivant nouveau qui s'est cristallisé ; de

même les « acquis théoriques » ne sont de la théorie que de par leur reproduction dans la production théorique nouvelle, c'est un cadeau de celle-ci que de reproduire cet « acquis » comme théorie. C'est la production théorique nouvelle que porte le cycle de luttes qui reproduit comme théorie la production théorique antérieure, que ce soit la conception du travail salarié, du chômage, de la démocratie, des formes de luttes, des syndicats, de l'objectivité des contradictions « économiques », de la nature de la révolution ...

Il faut considérer concrètement la théorie. La théorie, dans son sens restreint, c'est des gens qui parlent quelque part, qui agissent, ce sont des revues, des textes qui circulent, des tracts, des affiches, des réunions, des discussions... Même si nous disons quel est le sens de tel ou tel conflit, la tendance générale de telle ou telle période, c'est maintenant que nous le disons, et le fait de le dire maintenant, c'est simplement participer de la lutte de classes telle qu'elle est maintenant, participer de sa constitution présente, ce n'est pas plus être en avance que d'autres seraient en retard, pas plus extérieurs que d'autres seraient à l'intérieur, c'est être dans l'activité théorique de la lutte de classes, au sens large.

Le cours de la contradiction entre prolétariat et capital fait que certains (le caractère ultra-minoritaire pourrait être expliqué) y font de la théorie, la formalisent. Ils y participent alors en théoriciens, et non en tant que théoriciens, c'est-à-dire définis préalablement dans et par cette activité. Les formulations théoriques (au sens restreint) prennent place dans la lutte de classes au côté et contre d'autres activités définissant dans le même mouvement le cours de cette contradiction. Pour considérer ainsi l'activité théorique, autrement que comme venant éclairer le cours de la contradiction et montrer ce qu'il faut faire, ou définissant son aboutissement et se considérant jusque-là comme l'exilé que ses ailes de géant empêcheraient de marcher, c'est d'abord ce cours de la lutte de classes qu'il faut considérer comme *réellement productif d'histoire et de théorie*. Les bègues croient parler de façon déliée et que c'est le monde qui bégaie.

Nous publions et essayons de faire connaître et partager des idées, des analyses du mode de production capitaliste, de ses contradictions, de son origine, de son devenir, des aspects de la lutte du prolétariat contre le capital. Mais en fait, la vraie question est pourquoi faire cela, à quoi ça sert ? Et voilà la question piège. Cette question n'a aucune réponse utilitariste. Simplement, *nous sommes embarqués dans la lutte des classes du mode de production capitaliste, celle-ci n'est pas le fait de muets ou de décérébrés, elle produit de la conscience, de la théorie, et par là même engage cette théorie dans toutes les formes de sa production et de sa socialisation*.L'utilité de la théorie est sa nécessité, elle ne peut pas ne pas être. Ce que nous faisons est une parcelle de cette conscience, de cette théorie. Parcelle engagée à la fois conflictuellement et complémentairement avec les autres, c'est une inscription dans la lutte de classes : lutte contre le capitalisme, lutte à l'intérieur de la classe elle-même qui ne se réduit pas à une somme de mœlles épinières. En cela, elle fait son chemin et définit sa propre utilité. Parce que la théorie du communisme est constamment en production, elle comporte un doute constant sur elle-même.

Il s'agit de prendre en compte tout le travail à faire autour de l'affirmation d'une théorie révolutionnaire, de sa diffusion, de la constitution de réseaux plus ou moins stables sur cette base. Même dans l'analyse des luttes immédiates, la théorie ne peut qu'être une affirmation de la nécessité de la révolution, qui, de toute façon, même prédite par la théorie, reste à faire. Il faut situer cette activité théorique dans le cours quotidien de la lutte de classes réellement, concrètement, productif de son propre dépassement comme révolution communiste ; il faut comprendre cette activité comme produite dans ce cours comme une de ses déterminations pratiques, comme un de ses éléments, et cela dans ces caractéristiques théoriques elles-mêmes, et non cette production théorique comme existant en soi, en tant que corps constitué, face et précédant ce cours immédiat ou le suivant comme l'« oiseau de Minerve ».

La production de théorie est inhérente à la lutte de classes. Cette dernière sous toutes ses formes se produit volontairement, consciemment, dans ses caractéristiques, ses limites. Il n'y a pas « rien à faire » face à une situation objective où tout serait déjà donné. La lutte de classes est toujours déterminée, elle est toujours une contradiction réelle historiquement existante et déterminée, mais cela n'est pas une

contrainte « objective » déterminant *a priori* toutes les activités « subjectives » qui s'affrontent. Cette « contrainte objective » n'est que le mouvement et le résultat de l'activité des classes qui ne sont pas plus « libres » que la situation de la lutte n'est une réalité objective tyrannique les agissant. La contrainte objective est, pour chaque lutte, quelque chose qui se dissout en activités, en un mouvement de la lutte des classes qui, en lui-même comme situation objective, implique sa remise en cause, sa dissolution, comme moment de l'objectivité, dans l'activité tant de la classe capitaliste que du prolétariat. L'objectivité inhérente à la reproduction du rapport entre prolétariat et capital, et la dissolution de cette objectivité dans l'activité des classes ne sont pas des moments se succédant chronologiquement dans la lutte des classes, mais deux instances de celle-ci se produisant réciproquement. C'est l'acceptation non critique de l'objectivité des situations et du rapport entre prolétariat et capital, qui conduit soit à l'avant-gardisme comme l'esprit soufflant sur la matière objective, soit à l'acceptation béate du cours des choses, soit à l'extériorité de la théorie. La production théorique fait partie de la situation objective, aussi bien que toutes les pratiques immédiates ou interventionnistes, même si sa position est différente, elle ne dit pas « ne faites pas ceci ou cela », « vous devriez faire ceci », elle développe sa critique comme un élément du cours du cycle de luttes tout aussi nécessaireque les autres.

Pour être encore plus « concret » et « actuel », nous sommes embarqués (qu'on le veuille ou non, la révolution communiste comme dépassement de ce cycle de luttes est *produite* par ce cycle) avec les limites mêmes de ce cycle de luttes que nous avons définies comme formalisées dans le démocratisme radical, et simultanément en contradiction absolue avec lui. Notre propre production de la relation entre les luttes actuelles et la révolution ne peut être maintenant qu'une abstraction théorique. En cela, elle se limite bien souvent à une critique des limites de ce cycle de luttes. Pour cette raison, nous nous trouvons, bien que sur la base du dépassement que porte ce cycle et donc conflictuellement, en rapport avec des éléments de ce démocratisme radical qui, *de façon interne à lui*, se comprennent eux-mêmes en opposition à son développement complet comme articulation et formation d'une contre-révolution actuelle. Ne pouvant fixer aucune autonomie ouvrière, le démocratisme radical est sans cesse renvoyé à sa véritable nature, celle d'être un mode de gestion du capital, une contre-révolution se fixant précisément sur cette limite (et cette force) du cycle de luttes actuel : l'absence de formalisation sociale d'une identité ouvrière. C'est là le secret de son instabilité. La capacité même de « critiquer » le démocratisme radical dans son achèvement contre-révolutionnaire, tout en demeurant sur ses prémices, n'est pas endogène au démocratisme radical, mais provient de la même contradiction qui porte le dépassement de ce cycle : la structure (et le contenu) de la contradiction dans laquelle le prolétariat contre le capital se remet lui-même en cause comme classe. Cette « critique » interne n'a pas alors de dynamique propre.

Notre production théorique est celle de ce cycle et nous l'affirmons en tant que telle ; faisant cela nous sommes confrontés aux limites de ce cycle, au démocratisme radical dans les luttes, dans notre travail théorique, dans le caractère public que de temps à autre nous pouvons être amenés à lui donner (rencontres, réunions, échanges particuliers...). à nous de nous y confronter sur cette base, en sachant que, si ce cycle de luttes porte son dépassement, cette confrontation est alors inévitable, et nous y sommes engagés.

Le problème, et qui le restera longtemps, est que, si la révolution communiste est un dépassement produit par la structuration et le contenu de ce cycle, cela signifie simultanément que ses limites lui sont intrinsèques (l'existence de la classe dans la reproduction du capital fonde les deux de façon indissoluble). L'existence de la production théorique de ce cycle n'échappe pas à ce processus, et ceux pour lesquels ce cycle de luttes doit aboutir à la révolution (c'est à eux que nous nous adressons) devront sans cesse « recadrer leurs initiatives ». Dans ce cycle, la difficulté pratique réside dans l'inscription de *la théorie de ce cycle comme la propre critique de celui-ci*.

Avoir avec le démocratisme radical, même avec ceux que nous avons précédemment appelés les « rupturistes », une confrontation productive sur ses pratiques, sur ses positions, une confrontation qui voudrait les faire se modifier, s'approfondir, se radicaliser, serait pousser à une transcroissance des luttes,

par le biais de cette « dynamique de libération sociale » que les rupturistes veulent faire se cristalliser et construire. Transcroissance que nous posons comme impossible : la révolution est abolition du capital, c'est-à-dire aussi du prolétariat. Ce serait vouloir réaliser une impossible transmutation de ce qui ne peut exister que comme un réformisme « révolutionnaire » en un mouvement de la révolution communiste. Agir ainsi serait entériner les limites de ce cycle de luttes car, de ce fait, nous les considérerions comme réformables, nous leur conférerions une existence et une dynamique propres. Ce cycle produit son dépassement et produit par là instabilité et discordances dans l'expression de ses limites. Cependant, nous avons longuement montré que l'on ne peut considérer cette instabilité et ces discordances comme un processus interne, endogène au démocratisme radical, dans lesquelles nous aurions une place quelconque à tenir.

La même structure de la contradiction entre le prolétariat et le capital produit, d'une part, son dépassement et, d'autre part, ses limites comme démocratisme radical. C'est par là que des individus engagés dans le démocratisme radical peuvent cependant nous entendre, non pas « passivement », unilatéralement, mais à partir de l'évolution et des contradictions que suscitent au sein du démocratisme radical les caractéristiques actuelles du cours de la contradiction entre les classes. C'est, outre aux « révolutionnaires », à tous ces gens-là que ce livre s'adresse. Le cycle actuel porte son dépassement communiste de par la remise en cause par le prolétariat de son existence de classe dans le cours de sa contradiction avec le capital, ce qui est précisément le secret de l'instabilité du démocratisme radical et de sa « critique interne ». « Critique interne » qui prend des formes multiples, par exemple : la « dynamique de la libération sociale » serait toujours à portée de main mais jamais enclenchée, les éléments qui devraient la constituer se résorbant toujours dans le réformisme alternatif ; ou,autre exemple, l'impasse de la confrontation entre les diverses fractions du démocratisme radical, impasse car ces fractions sont indissociablement liées entre elles et se reproduisent dans cette confrontation ; enfin, le refus « radical et rupturiste » de la constitution du démocratisme radical en contre-révolution qui en accepte toutes les prémices. Mais ce qui est à la racine de cette « critique interne » est identique à ce qui constitue la possibilité de la révolution dans ce cycle : l'impossible formalisation et fixation d'une identité, d'une autonomie de la classe, ce qui est positivement, dans la contradiction avec le capital, la remise en cause par le prolétariat de son existence comme classe, la production de l'immédiateté sociale de l'individu.

Nous ne sommes pas dans une relation critique positive ou négative avec le démocratisme radical, « rupturiste » ou non. Nous affirmons le dépassement communiste du mode de production capitaliste à partir de ce cycle de luttes, c'est là que nous rencontrons l'instabilité du démocratisme radical. Si cette instabilité produit la capacité de comprendre ce que nous disons comme un moment de la propre évolution de nos interlocuteurs, et des lecteurs de ce livre, c'est-à-dire comme une compréhension active, c'est que, comme notre propre limitation à l'affirmation du dépassement communiste comme abstraction théorique, cette instabilité est produite par le fait qu'il n'existe pas un mouvement positif du communisme (ou simplement d'affirmation de la classe qui pourrait être posée comme ce mouvement vers le communisme) à l'œuvre dès aujourd'hui dans ce cycle de luttes. En conséquence, nous devons comprendre que c'est de par la limite même de ce que nous faisons, de la théorie, que nous n'échappons pas à la confrontation avec le démocratisme radical, et que ce qui définit son instabilité (l'incapacité pour le prolétariat de formaliser la moindre existence « autonome » face au capital) définit simultanément notre propre espace d'existence publique là où nous pouvons être écoutés et où nous cherchons à l'être. Cet espace, c'est celui que, dans le démocratisme radical, crée cette impossible formalisation d'une identité ouvrière, qui est simultanément cela même qui fait que ce cycle porte son dépassement, et cela même qui nous fait exister, en nous « réduisant » à la théorie comme abstraction de ce dépassement et critique des limites de ce cycle.

Il faut considérer pratiquement la théorie. Que les critiques faites dans ce livre, que les positions qui y sont défendues, puissent être activement comprises, intégrées, n'est pas indifférent à sa propre élaboration. Il est important pour cette élaboration que l'antifascisme ne fasse pas l'unanimité, que la citoyenneté, comme limite des luttes actuelles, soit critiquée comme anticlassiste, que l'antilibéralisme soit

vu comme abandon de l'anticapitalisme, que le cours actuel du capital soit compris comme restructuration du rapport entre les classes, que l'ancien cycle de luttes programmatique soit délimité comme tel, que le cours du mode de production capitaliste soit analysé comme contradiction entre le prolétariat et le capital, comme implication réciproque et exploitation, et non comme économie, que l'on considére l'existence d'un nouveau cycle de luttes, que l'on comprenne l'abolition du capital comme abolition du prolétariat et la révolution comme communisation. Ce ne sont pas des « victoires de la théorie », mais *simplement* le cours de son existence même. Si la liaison des luttes actuelles à la révolution n'est maintenant qu'une abstraction théorique, *la théorie,en tant que telle, fait partie intégrante, nécessaire et active, de ce cycle*.

Cela n'est même pas la position inverse de celle du militant, c'est toute la problématique qui est différente. Sous quelque forme que ce soit, le militant est toujours une figure de l'objectivisme, son activité de militant est présupposée par le cours de la société comme cours objectif, et il semble, par la « validité » de son action, confirmer cette objectivité par la transformation qu'il lui apporte. Paradoxalement, tout militantisme perd en pratique la conception du cours du mode de production capitaliste comme lutte de classes. Ce cours ne le deviendrait que par l'activité militante et subjective confirmant *a contrario* et supposant ce cours comme lois objectives. L'activité militante est la supposition et la suppression constantes d'un *manque* dans les oppositions de ce qui n'est plus, sans l'action subjective, que des catégories de cette société, afin d'élever ces oppositions, ces distinctions, au rang de contradictions. Quand les choses ne se passent pas comme le militant les imagine, le prolétariat se trompe, « il s'imagine à tort » des tas de choses, mais ces choses qu'il s'imaginerait n'existent que dans la tête du militant. L'activité militante suppose en conséquence, à partir de ce manque comblé, soit une transcroissance de ces luttes à la révolution, soit même un dépassement qualitatif de celles-ci, mais un dépassement qu'en elles-mêmes elles ne produiraient pas. L'activité militante se pose elle-même comme ce qui fait que le cours du mode de production capitaliste est contradiction entre les classes. Mais il ne s'agit pas là d'une simple appellation différente d'une réalité identique. L'activité militante façonne la réalité même de son objet d'intervention dans le simple fait de le poser comme *un objet d'intervention*.Dans la réalité, elle dissocie subjectivité et objectivité, elle fait de la liaison entre le cours quotidien des luttes et la révolution une transcroissance ou un saut qualitatif dépendant d'une détermination externe nécessitée par le « *retard de la conscience*» et la nécessaire « *dissipation des illusions*». Par là, elle considère d'un côté le monde objectif, les situations, de l'autre l'activité humaine ; elle ne considère pas l'activité humaine elle-même en tant qu'activité objective, elle dissocie la coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine. Si l'activité militante considère bien que ce sont les hommes qui changent les circonstances, elle ne considère pas les circonstances comme activité pratique concrète des hommes, et par conséquent le changement des circonstances comme autochangement, elle voit donc ce changement comme l'action humaine sur les circonstances, action qui n'est alors que celle d'une activité humaine réduite à la conscience et elle ne considère pas l'objet sur lequel s'applique cette conscience comme lui-même activité humaine (et conscience).

Que l'on nous comprenne bien : d'une part, l'activité militante fait totalement partie de la lutte de classes, elle n'est pas une intervention étrangère à elle, d'autre part, *toute activité n'est pas militante*. Une activité n'est pas en soi militante, mais n'importe laquelle peut le devenir : le maintien d'une coordination, une occupation d'Assedic, la rédaction d'un texte théorique, le désir comme mode de vie. Inversement, une activité peut cesser d'être militante, sans *apparemment* changer d'allure. En fait, dans un sens comme dans l'autre, la filiation n'est que formelle dans la mesure où le contenu change totalement. L'activité militante est celle qui « *retravaille*»la réalité dont elle est partie intégrante en la divisant par sa simple existence en cours objectif du monde et volonté consciente. Elle ne considère pas la réalité de la lutte de classes comme autoréférentielle et comme une dynamique, mais comme le lieu d'un manque : conscience, organisation, slogans, actions à impulser, illusions à dissoudre, etc. pour qu'elle devienne autre. *Les circonstances ne sont plus en elles-mêmes activités mais objet de l'activité*.

La critique de l'activité militante, comme activité dans la lutte de classes, doit donc toujours

devenir la critique d'une activité particulière, qui retravaille la lutte de classes pour la considérer comme son objet. La critique du militantisme en général, qui n'inclut pas en elle-même son devenir comme critique particulière, ne mène pas plus loin que la psychanalyse de comptoir (en existe-t-il une autre ?) des « pro-situs » sur les « frustrations » des militants, ou que la méfiance vis-à-vis de ces petits-bourgeois qui rêvent toujours de dominer la société, comme si les meilleurs militants et les meilleurs bureaucrates n'avaient pas toujours été, en leur temps, de bons ouvriers eux-mêmes. La critique doit donc prendre l'activité militante comme partie intégrante de la lutte de classes et la critiquer, non en ce qu'elle se pose comme l'activité par excellence face aux circonstances et faisant devenir celles-ci activité, non pour ce qu'elle prétend être, mais pour ce qu'elle est réellement dans ce retravail qu'elle effectue dans la lutte de classes. La critiquer non pas en ce qu'elle se prétend intervention, non pas pour son idéologie, non en disant que c'est de l'idéalisme, que la conscience ne s'apporte pas de l'extérieur, qu'il n'y a pas d'actions exemplaires, qu'on n'impulse pas les luttes, que l'on ne peut pas abstraire d'une lutte un noyau radical à promouvoir contre les limites de la même lutte, qu'il n'y a pas de manque mais une dynamique, mais la critiquer parce que, précisément, elle n'est pas cela simplement parce qu'elle le prétendrait, mais qu'elle est cela, parce qu'elle est l'expression beaucoup plus triviale, par le contenu réel de son « retravail » dans la réalité de la lutte de classes, de ce matérialisme que critique Marx dans les *Thèses sur Feuerbach*: « Le principal défaut, jusqu'ici, du matérialisme de tous les philosophes – y compris celui de Feuerbach – est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme d'*objet* ou d'intuition, mais non en tant qu'*activité humaine concrète*, non en tant que *pratique*, de façon subjective. C'est ce qui explique pourquoi l'aspect actif fut développé par l'idéalisme, en opposition au matérialisme, – mais seulement abstraitement, car l'idéalisme ne connaît naturellement pas l'activité réelle, concrète, comme telle. » Le contenu de ce « matérialisme – jusqu'ici », c'est, nous l'avons montré à propos du fétichisme, le monde dans lequel l'activité humaine se meut « à son aise », le monde tel qu'il est donné face à l'aspect actif représenté par l'activité consciente en elle-même.

En pratique, se borner à la critique générale du militantisme est largement insuffisant en ce que cette critique ne fait que poser, face à la dissociation entre subjectivité et objectivité, une unité qui est elle-même un nouvel absolu objectif et donné en dehors même de toute activité qui, dans la pratique, doit se prouver comme activité humaine objective. On ne comprendrait pas les contradictions de la société, la lutte des classes et ses situations diverses, comme activité « pratique-critique » (*ibid.*), et celle-ci comme la preuve pratique de la « vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance, de sa pensée (de l'homme) dans ce monde et pour notre temps » (*ibid.*). Ces situations ne seraient que des conditions réunies à utiliser (les richesses à se partager, une situation objective, etc.). C'est en étant critique des activités particulières, spécifiques, du militantisme que la critique générale les considère et se considère elle-même comme constitutive d'« un monde sensible en tant qu'activité pratique concrète de l'homme » (*ibid.*). C'est bien en tant qu'activité humaine objective, donc particulière, qu'il faut critiquer l'activité militante, en ce qu'elle se contredit elle-même, se nie en tant que telle (activité humaine objective et preuve de la vérité et de la puissance de la pensée) en « retravaillant », comme dissociation de l'activité subjective et du donné objectif, ce monde de l'activité humaine.

Impliqués personnellement dans une lutte, ceux « qui par ailleurs pensent des choses » (comme on dit), n'oublient pas ce qu'ils pensent, mais ne se retrouvent pas pour autant dans une situation de militant. à ce moment-là, ils ne sont pas dans une situation bien différente de celle de leurs compagnons de lutte. Ils se retrouveront certainement parmi les premiers à désigner et à se heurter aux limites intrinsèques des luttes : le corporatisme dans les coordinations par exemple, les pratiques syndicales dans les grèves de l'hiver 1995, la politique des organisations et associations dans la lutte des chômeurs et précaires, parmi les premiers à s'engueuler avec le syndicaliste local ou le bureaucrate auto-organisé. Est-ce qu'ils diront alors des choses bien différentes de ce que disent bien d'autres, est-ce qu'ils ne feront pas comme bien d'autres qui se retrouvent d'eux-mêmes, ou contraints, sur la touche quand le mouvement entre dans sa phase finale de négociations et de retour à l'ordre ? Ils se retrouveront certainement un peu plus fréquemment amenés à prendre la parole (et encore), mais l'essentiel n'est pas là. « En théoriciens », ils ne sont pas schizophrènes, parce que c'est là que se produit de la théorie et de l'histoire et non une *exemplification*, ou

un matériau,de leur théorie. C'est justement pour cela qu'ils sont dans ce mouvement, en sachant pertinemment qu'actuellement le rapport entre luttes quotidiennes et révolution est une abstraction théorique que nous produisons comme telle et non comme incantations déclamatoires (de toutes façons, où auraient-ils pu être ?).

D'abord, ils n'auront pas séparé les buts immédiats et l'avenir possible du mouvement, c'est-à-dire qu'ils auront constamment eu une vision critique du mouvement lui-même, et saisi globalement ses conditions et, par là, le moment où celui ci peut les mettre totalement à jour, moment qui est alors l'antichambre de leur remise en question, c'est-à-dire remise en question de leur définition dans la reproduction du capital ; ensuite, ils n'auront aucun principe particulier sur lequel ils voudraient voir se modeler la lutte ; enfin ils n'ont pas d'intérêts distincts à promouvoir dans le mouvement : corporatisme, ligne syndicale ou organisation particulière. En outre, ils ont la volonté d'approfondir leur compréhension de la lutte de classes et de son devenir.

Si l'on n'est pas personnellement embarqué, c'est de la « bouffonnerie » de dire que l'on est « cheminot », « infirmière », « voyou de banlieue », « licencié de Saint-Nazaire », ou « RMiste ». Théoriquement c'est exact (la sacro-sainte unification militante du prolétariat), mais c'est bien théoriquement que c'est exact et il ne faut pas l'oublier, c'est déjà énorme. Cela ne pourrait être exact que dans la mesure où l'infirmière n'est plus infirmière, etc. Mais alors c'est au mouvement de dépassement des limites intrinsèques des luttes que l'on assisterait. Les limites essentiellement constituées par la reproduction du capital, et le problème de la liaison comme abstraction théorique par la même occasion, seraient caducs.

Il ne s'agit pas de faire de l'« intervention » et de la « théorie » deux mondes irréductibles l'un à l'autre, le problème est celui de la liaison luttes-révolution-communisme, ou plutôt situation de la contradiction-révolution-communisme. Actuellement, cette liaison est loin d'être immédiate ou pouvant résulter de la transcroissance d'éléments positifs inclus dans ces luttes et démarquables d'elles. Tout est là. Ces considérations n'empêchent pas, en ce qui concerne le nouveau cycle de luttes, d'en dégager des aspects dynamiques, ce qui est logique à partir du moment où nous parlons de limites. Cependant ces aspects dynamiques résultants du niveau de la contradiction sont *abstraits* de ces luttes. Ces aspects n'existent que par l'existence de ces luttes avec leurs limites, c'est-à-dire que *dans* la reproduction et l'existence de la classe dans l'autoprésupposition du capital ; ils sont absolument inséparables de cette existence et des limites qu'elle implique. Ces aspects dynamiques que nous avons énoncés précédemment ne constituent pas une liste pour manuel d'intervention du bon militant, ni même de ce qu'il s'agirait de promouvoir en pensant que ces éléments sont, en eux-mêmes, autonomisables. L'abstraction de tels aspects dynamiques résulte du fait qu'il y a un lien historique entre le cours quotidien de la lutte de classes et la révolution. En ce qui concerne le nouveau cycle, ces aspects dynamiques spécifient historiquement le contenu de ce lien, tout comme d'autres aspects spécifiaient différemment le contenu de ce lien dans d'autres cycles de luttes. Mais le rapport entre le prolétariat et le capital se reproduit en incluant ces éléments.

Le cours quotidien de la luttes de classes est un mouvement qui, contre le capital, appelle son dépassement, car s'il bute sur ses propres limites, c'est que le capital subsume dans son cycle propre la contradiction entre le prolétariat et lui-même, qu'elle est sa propre dynamique, mais cette contradiction devient par là même les multiples contradictions internes du procès d'accumulation capitaliste. La contradiction entre le prolétariat et le capital *devient* contradictions du capital. Le cours quotidien de la lutte de classes n'appelle pas son dépassement de par un processus interne mais bien au travers de la crise du capital. La contradiction entre le prolétariat et le capital, de par ce qu'elle devient nécessairement, construit et pose cette crise en médiation de sa résolution. Ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, c'est que c'est la même contradiction qui porte la dynamique du capital et qui éclate dans la crise. En outre, dans chaque cycle de luttes s'établit une liaison essentielle entre le contenu des limites du cours quotidien de la lutte de classes et les axes selon lesquels se modulent la baisse du taux de profit et la crise. Ainsi, le contenu

que le prolétariat donne historiquement au dépassement du capital avec la crise de la reproduction du rapport de production n'est pas fortuit par rapport à ce cours quotidien, mais dans un rapport nécessaire.

À partir de là, on ne situe pas la production théorique dans un monde différent, mais toute intervention au sens courant du terme devient extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, comme tout regroupement sur la base de ces interventions ou sur celle d'une croyance en une liaison directe entre ces luttes et la révolution (malgré les illusions que certains peuvent avoir et dont leurs tentatives de regroupement sont victimes). L'intervention suppose une liaison immédiate entre les luttes et la révolution, liaison qui seule peut légitimer, dans leur forme même qui est *significative*, la production de tracts, d'affiches, ou une présence plus ou moins systématique en tant que groupe autodéfini. Si la liaison n'est pas immédiate, ce type d'activités devient une contradiction dans les termes, un monstre, une absurdité, dans la mesure même où la prise en compte nécessaire de la liaison entre ces luttes et la révolution n'implique pas l'« intervention » mais la production théorique. Si le contenu du rapport, de la liaison, est médiat, il ne peut devenir par le miracle d'un tract ou d'une affiche, le contenu d'une intervention pratique, il ne sera alors qu'un soliloque délirant. Il n'en a pas toujours été ainsi, comme nous l'avons vu, au cours des cycles antérieurs, avec l'affirmation de la classe articulée à sa montée en puissance, dans la révolution programmatique.

En conclusion, il serait bien fou de figer le problème, même si l'on peut fixer la base sur laquelle se guider : l'analyse de la liaison entre luttes et révolution, soit transcroissance, soit dépassement produit ; toute la difficulté est dans le « produit » (le diable se niche toujours dans les « détails »). Dans le premier cas, on risque de sombrer dans l'immédiatisme, l'ornementation théorique, le commentaire socio-culturel radical et, paradoxalement, de présenter un programme à appliquer ; dans le second cas, on est guetté par l'abandon de la vision du communisme comme mouvement qui abolit les conditions existantes et l'on risque de ne plus saisir que le dépassement du cours immédiat de la lutte de classes est un dépassement *produit*. Mais même cette règle ne fige rien. Si, de façon générale, les luttes appellent leur dépassement dans la crise de la reproduction du capital, empiriquement, on ne peut exclure *a priori* des avancées et des reculs par rapport à cette situation envisagée pour l'instant de façon formelle (ne pouvant peut-être n'être actuellement envisagée qu'ainsi). Si la notion même d'« intervention » (et la pratique qui lui correspond parfaitement), par ce qu'elle implique d'extériorité entre l'« intervenant » et son objet, ne peut qu'être rejetée, le danger de cette critique et de ce rejet consiste à abstraire le but (la révolution ou le communisme) de son mouvement, à en faire deux mondes irréductibles. Le danger est d'autant plus important qu'il est conforté actuellement par la domination de la restructuration du capital et l'achèvement d'un cycle de luttes. Cette tendance théorique à abstraire le communisme, comme but final, de son mouvement est une tendance lourde de ce type de période, et peut se figer, soit dans une production théorique qui ne se préoccupe pas du développement historique du rapport entre prolétariat et capital, soit de façon plus radicale dans l'abandon désenchanté de toute production et publication. Cependant, inversement, la théorie communiste ne peut être « communiquée », on entrerait alors dans une relation entre classe ouvrière et militant, en retombant dans toutes les problématiques de l'organisation, de la conscience à promouvoir, de l'opposition entre les grands principes et l'état des choses. Alors en se voulant le plus immergée possible, la théorie aboutirait à un résultat contraire : un programme communiste déjà donné auquel adhérer (« voilà le communisme : à genoux ! »).

Le problème de la pratique au sens courant est insoluble *a priori*, car *à la définir à l'avance nous serions toujours en retard sur la réalité*.

Achevé d'imprimer sur les presses de l'imprimerie
France Quercy
113, rue André-Breton
BP 49
46001 Cahors Cedex
pour le compte des éditions Senonevero.
Diffusé par Dif'Pop.
Dépôt légal : mai 2001