



HAL
open science

Déconnecter les revenus de l'emploi : une nouvelle philosophie du travail ?

Samuel Hayat

► **To cite this version:**

Samuel Hayat. Déconnecter les revenus de l'emploi : une nouvelle philosophie du travail?. Proudhon, une philosophie du travail, 2008. halshs-03693376

HAL Id: halshs-03693376

<https://shs.hal.science/halshs-03693376>

Submitted on 10 Jun 2022

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

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

Déconnecter les revenus de l'emploi : une nouvelle philosophie du travail ?

Samuel Hayat

Ces dernières décennies, une revendication nouvelle est apparue dans les partis et dans les syndicats de transformation sociale : la déconnexion du revenu et de l'emploi¹. Tout en s'inscrivant dans l'histoire des luttes pour l'assurance d'une vie bonne aux travailleurs inactifs, les thèmes du salaire socialisé, de la gratuité des services publics, du revenu garanti, tranchent avec la centralité du travail dans les traditions socialistes, notamment d'inspiration proudhonienne. Pour les socialistes, seul le travail est créateur de valeur, ce qui rend injuste l'appropriation d'une partie de cette valeur par le capital. Avec la révolution sociale, comme l'indiquent les paroles de l'Internationale, « l'oisif ira loger ailleurs », l'oisif désignant ici le capitaliste. Dans les conceptions socialistes de l'économie, le lien entre théorie de la valeur-travail, répartition des richesses en fonction du travail, et lutte des classes, apparaît solide. Néanmoins, il est travaillé par un point aveugle : qu'en est-il de ceux qui ne travaillent pas, mais qui n'ont pas non plus de capital ? Il ne s'agit pas là d'un problème nouveau : le chômage de masse existait à l'époque de Proudhon, et dès ses débuts le socialisme se pose le problème de l'assistance. Le but de cette intervention est donc de rendre compte de ce courant socialiste ancien, mais qui connaît aujourd'hui un renouveau, dont le but est de trouver les fondements théoriques et pratiques d'un droit inaliénable à un revenu, déconnecté du travail. Pour cela, j'essaierai de présenter différents types de constructions d'inspiration socialiste de la déconnexion entre le revenu et l'emploi, pour montrer que l'on a affaire à de réelles philosophies du travail, qu'il peut être intéressant de confronter à celle de Proudhon.

I. Les fondements théoriques de la déconnexion emploi/revenu.

Avant de s'intéresser à l'étude de différentes formes de déconnexion entre emploi et revenu, il peut être utile de dire quelques mots des problèmes ouverts par le concept de travail, car c'est à partir de ces problèmes que les partisan-e-s d'une déconnexion construisent leurs propositions. On peut en première analyse distinguer trois problèmes majeurs.

Le premier est un problème de définition, de distinction entre le travail (ou l'emploi, et alors on voit déjà l'unité du concept se fissurer) et les autres types d'activité humaine, et plus précisément des autres activités mettant en jeu une force collective. Une première proposition est que le travail se distingue par son caractère socialement utile, c'est-à-dire créateur d'une valeur d'usage ; le problème est qu'un grand nombre d'activités socialement utiles, notamment celles qui entourent la reproduction, sont considérées comme gratuites, ou en tout cas comme ne relevant pas du domaine de l'emploi : la transformation de toutes les activités socialement utiles en emplois donnant lieu à des rapports marchands est une perspective effrayante ; on peut à l'inverse constater que nombre d'emplois rémunérés sont franchement inutiles, voire nuisibles. Cela nous amène à une deuxième définition possible du travail, comme activité rémunérée, c'est-à-dire utile au travailleur ; il s'agit là d'une définition purement descriptive, adéquate à la pratique du système capitaliste, qui ne fait pas du travail le seul mode de création d'une valeur d'usage, et où l'utilité ou la nocivité d'une activité ne fait pas l'objet d'une détermination collective ; son principal problème, d'un point de vue analytique, est qu'elle convient mieux au concept d'emploi qu'à celui de travail : en effet, s'il est possible de considérer que le travail d'un esclave ou le travail domestique n'est pas un

¹ Intervention au Colloque de la société PJ Proudhon, 19 janvier 2008.

emploi, il est en revanche plus difficile de ne pas y voir du travail. D'où une troisième définition du travail comme activité forcée ; cette définition est descriptive, mais d'un point de vue critique, et pose une tension entre travail et liberté, ouvrant la question politique de la légitimité de la restriction de liberté inhérente à l'activité de travail. Evidemment, ces trois manières d'envisager le travail ne sont pas exclusives, et il serait peu utile d'essayer de déterminer la « bonne » définition, mais l'ambiguïté du concept de travail est au fondement de nombreuses critiques de son lien avec le revenu.

Deuxième problème, très dépendant du premier : celui de l'organisation sociale du travail. Toute philosophie du travail passe nécessairement par une théorisation des bonnes manières de l'organiser, et donc sur les dispositifs à mettre en place pour favoriser la répartition la plus adéquate à la philosophie en question. Sans rentrer dans les détails, on peut noter que si le travail est conçu comme une activité utile socialement, alors la société soit se doter d'instruments pour définir ce qu'est l'utilité, et de moyens coercitifs pour organiser le travail en vue de cette utilité. Au contraire, si le travail est simplement considéré comme une activité rémunérée, alors il peut être organisé selon la liberté du travailleur, qui peut choisir n'importe quel travail, la liberté du capitaliste, qui offre des emplois, et derrière cela la liberté des individus consommateurs, qui choisissent les produits du travail qui leur paraissent utiles. Enfin, si le travail est vu comme une activité forcée, on peut penser que l'organisation du travail est alors une organisation de sa réduction, c'est-à-dire que la société doit se doter de dispositifs limitant le règne de la nécessité sans en passer par des moyens de mise au travail. Ce ne sont là que des possibles : ce qu'il est important de noter est qu'une philosophie du travail passe par une mise en lien entre une définition du travail et des pistes pour qu'il soit socialement organisé de manière adéquate à sa nature.

Dernier problème ouvert par la complexité du concept de travail, et qui nous intéresse particulièrement : le problème de la propriété. En tant qu'activité qui n'est pas gratuite, puisqu'elle est utile socialement, rémunérée et/ou forcée, elle est nécessairement rationnée, et la question de la propriété des produits de ce travail est cruciale. Si toutes les conceptions socialistes de l'économie rejettent l'appropriation par les capitalistes des fruits du travail, qui repose sur la propriété privée des moyens de production, le type de propriété auquel le travail donne lieu est en revanche l'objet de différents jugements : propriété privée du travailleur individuel, propriété des travailleurs ayant participé au processus de production, propriété collective de l'ensemble de la société, en passant par différentes constructions, notamment les combinaisons mutualistes entre la possession individuelle et la propriété collective.

On voit donc que le concept de travail est suffisamment ouvert pour donner lieu à des différences d'interprétation, tant au niveau de son essence que de sa bonne organisation ou de la répartition légitime de ses fruits. Les philosophies du travail, qui posent la question du travail comme au centre de l'activité sociale, et la posent du point de vue des travailleurs/ses eux-mêmes, ne prennent pas nécessairement en compte l'ensemble des dimensions évoquées, et en privilégient souvent une seule. C'est pour cela que j'étudierai de façon séparée les constructions qui insistent sur le problème de la propriété des fruits du travail, et en premier lieu le garantisme, et celles qui développent avant tout une réflexion sur le travail comme activité, notamment les théories de l'anti-travail.

II. Capitalisme cognitif et revenu garanti.

Le plus important mouvement pour la déconnexion du revenu et de l'emploi est aujourd'hui le garantisme, fondé sur l'idée que le revenu ne doit pas être principalement indexé sur le travail, c'est-à-dire qu'il doit être garanti par la société tout au long de la vie. D'une certaine façon, il s'agit d'une extension et d'une systématisation de la logique d'assurance sociale mutuelle, et certaines formes de garantisme, par exemple le salaire social, en sont un prolongement évident. C'est actuellement l'idée d'allocation universelle ou de revenu citoyen inconditionnel qui donne lieu aux développements les plus intéressants, au point de représenter l'un des éléments les plus foisonnants de la nouvelle pensée critique, même si le garantisme est peu repris par les partis et les syndicats institutionnels. On peut distinguer trois courants intellectuels d'inspiration socialiste qui participent à la construction d'une philosophie garantiste du travail : Alain Caillé et le Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales (MAUSS), qui essaient de penser l'économie à partir du don ; Toni Negri et la mouvance post-marxiste qui gravite autour de la revue *Multitudes* ; le philosophe et journaliste André Gorz, récemment décédé, qui intègre explicitement la réflexion sur le garantisme dans une volonté de repenser le travail dans son ensemble.

Une des raisons du succès relatif du garantisme est son ancrage dans plusieurs mouvements sociaux, notamment de chômeurs/ses. Dans les années 1980, c'est au sein de la mouvance autonome que le garantisme est développé, notamment par CASH, le journal des chômeurs et des précaires. Dans les années 1990, la revendication garantiste est reprise par l'association Agir ensemble contre le chômage (AC !), créée en 1993, moins radicale mais jouissant d'une plus grande audience. Le fondement théorique du garantisme est développé dans les publications de ces mouvements. Ainsi, on peut lire dans un article de janvier 1987 du journal CASH, intitulé « Travail abstrait : salaire concret » : « 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. » C'est bien là l'idée centrale du garantisme, fondée sur une articulation nouvelle entre définition du travail et répartition de la propriété : les fruits du travail, la valeur créée, ne peut pas être attribué à une personne, car elle met en jeu la société dans son ensemble. Dans la société contemporaine, le processus du travail, par lequel de la valeur est créée, ne peut être strictement assignée à une partie de la classe laborieuse : elle est le résultat d'un travail effectué par la société tout entière, ouvrant le droit pour l'ensemble des membres de la société à jouir d'une partie de son produit.

Cette idée d'un travail sans propriétaire n'est pas présentée comme une nécessité anhistorique, mais comme une production de l'histoire du capitalisme. En effet, celui-ci aurait évolué d'une façon qui rend le travail de plus en plus dépendant d'une production collective, mettant en jeu non seulement la force de travail, mais la personnalité sociale du travailleur, c'est-à-dire son inclusion dans des réseaux de connaissances, d'informations, d'affects dont l'origine n'est pas seulement marchande, et qui n'ont pas de producteur que l'on pourrait identifier et rémunérer. Donc si le socialisme classique pouvait viser le partage des richesses entre travailleurs, par la réappropriation de l'outil de production, le socialisme contemporain doit avoir comme premier objectif le partage des richesses entre tous, car l'évolution du capitalisme a fait de la société entière l'outil de production. L'évolution intellectuelle d'André Gorz est comme une analogie de l'évolution du socialisme voulue par les garantistes. Gorz est à l'origine opposé au revenu garanti, car il considère que le travail est une dimension de citoyenneté, une nécessité sociale mais aussi un outil d'émancipation individuelle. Le poids de sa nécessité diminuant avec l'évolution technique, il doit être réparti entre tous les membres de la société, et être l'occasion d'un déploiement de la liberté des travailleurs, par la répartition choisie du travail nécessaire au long de la vie. Mais en 1997, dans l'ouvrage

Misères du présent, richesse du possible, Gorz se rallie au garantisme en se fondant sur une analyse des changements dans la composition de la force productive : « Quand l'intelligence et l'imagination (le *general intellect*) deviennent la principale force productive, le temps de travail cesse d'être la mesure du travail ; de plus, il cesse d'être mesurable » (p. 140) ; par conséquent, « l'allocation universelle est le mieux adaptée à une évolution qui fait du « niveau général des connaissances, *knowledge*, la force productive principale » (p.144). C'est donc une modification interne au capitalisme, à savoir le renforcement du poids de ce que Marx a appelé le « general intellect » dans les *Grundrisse* de 1858, qui rend nécessaire la revendication garantiste. On retrouve la même argumentation chez Toni Negri : dans une note écrite avec Michael Hardt et mise en ligne en janvier 2004 sur le site de la revue *Multitudes*, « Mutations d'activités, nouvelles organisations », il rattache ainsi explicitement son analyse du capitalisme au « general intellect » marxien : « Dans nos sociétés, le travail tend de plus en plus à devenir immatériel - intellectuel, affectif, technoscientifique, bref travail de cyborg. La mutation actuelle de la nature du travail se caractérise par des réseaux de plus en plus intriqués de coopération, l'intégration du travail de soutien à tous les échelons de la production et l'informatisation d'un large éventail de processus de travail. Marx a tenté de saisir cette mutation à travers le concept de « général Intellect » ». Ce concept est très marginal dans l'œuvre de Marx : ce dernier ne l'introduit que dans ses développements sur le machinisme contenus dans les *Grundrisse* ; c'est néanmoins à partir de cette intuition que les garantistes construisent leur analyse des évolutions contemporaines du capitalisme.

Pour reprendre notre typologie initiale, ce qui est en question ici n'est pas en premier lieu l'organisation du travail, car on pense à partir de celle qui est en vigueur dans le système économique capitaliste : c'est la nature des biens produits, et partant la nature du travail lui-même comme processus de création de valeur, qui se trouvent repensées. Ainsi Yann Moulier-Boutang, directeur de la revue *Multitudes*, dans une communication faite en 1999 et disponible sur le site de la revue, « Le revenu social garanti et la grande transformation du travail : en deçà ou au delà du régime salarial ? », attribue au changement de la composition des biens nécessaires à la production un rôle moteur dans la modification du mode de création de la valeur : « Fondamentalement le modèle du travail matériel et industriel était un modèle malthusien et comme tout modèle fondé sur la rareté, il prévoit que l'allocation des biens rares ne peut se réaliser que par une appropriation privative (l'usage d'un bien l'use, et en prive d'usage autrui). Autrement dit les biens collectifs sont des exceptions. Dans le paradigme informationnel de l'activité humaine en général et du travail pour le compte d'autrui, on a l'exact contraire : l'amortissement du bien vecteur de l'activité d'information devient très subalterne, le bien information se valorise du fait de son utilisation par le plus grand nombre, le caractère collectif et non privatif d'une part croissante des activités devient non plus la condition extérieure de la valorisation, mais sa substance même. » Cette redéfinition du rôle des biens « non adverses » que sont les productions intellectuelles dans la création de la valeur modifie les conditions justes d'appropriation des fruits du travail : dans le capitalisme cognitif, un nombre toujours croissant de biens ne peuvent être appropriés, ils sont construits pour être collectifs, c'est-à-dire utilisables par le plus grand nombre possible d'agents.

Dès lors, le revenu d'existence est à la fois un souci de justice (puisque le travail immatériel n'a pas de sujet identifié, une répartition juste de la plus-value doit s'étendre à la société entière), et une nécessité pour le capitalisme : « La garantie de revenu constitue, pensons-nous, la condition systémique fondamentale de l'innovation organisationnelle et productive, d'un véritable aggiornamento du droit du travail permettant la création d'un régime protégeant l'ensemble du travail dépendant, ainsi que d'une mobilité non contrainte

(qui est partiellement reconnue par le critère d'employabilité qui joue un rôle croissant dans l'analyse de la mobilité professionnelle ascendante). » (*Ibid.*) Les biens devenant plus immatériels, le capitalisme a besoin de travailleurs mobiles, de transmetteurs flexibles de connaissances, non plus ancrés dans une usine mais dans la « société-usine » (Negri et Hardt) que le capitalisme a lui-même construit. On voit bien ici que l'organisation du travail est vue comme non-problématique (le mode de production est déjà effectivement socialisé), et que le revenu universel résout la contradiction entre le travail comme activité socialement utile et activité rémunérée : le capitalisme faisant valeur d'échange de toute valeur d'usage socialement produite, le socialisme garantiste demande une rémunération générale de ce processus.

III. Critique de l'aliénation et anti-travail.

Toute autre est la démarche de l'« anti-travail », c'est-à-dire de la pensée qui déconnecte revenu et emploi en attaquant la notion même de travail, vue comme renvoyant à un mode d'activité intrinsèquement contraint. Pour les défenseur-e-s de l'anti-travail, l'injustice inhérente au capitalisme ne se situe pas dans le mode de répartition de la plus-value, mais au sein même de la relation de travail, qui est toujours aliénation du travailleur.

L'ouvrage fondateur et justement célèbre de ce courant est *Le droit à la paresse*, significativement sous-titré *Réfutation du droit au travail de 1848*, écrit en 1883 par Lafargue, le gendre de Marx. Le sous-titre indique bien qu'il s'agit pour Lafargue d'accomplir une rupture avec l'orientation « travailliste » du mouvement socialiste, le but étant de passer d'une critique du capitalisme à une critique plus large de l'aliénation. Dans un style ironique de bout en bout, Lafargue pose les bases de toutes les théories de l'aliénation, en dénonçant la surconsommation organisée de biens inutiles, l'auto-asservissement des masses laborieuses, et le maintien de la bourgeoisie dans une « double fonction sociale de non-producteur et de surconsommateur ». A travers la critique de l'aliénation, c'est à une critique de la stratégie d'émancipation des prolétaires que Lafargue s'attelle : l'insistance sur le travail ne permet en effet pas, selon lui, de s'opposer au chantage au chômage manié par les capitalistes pour maintenir les salaires bas : « Parce que, prêtant l'oreille aux fallacieuses paroles des économistes, les prolétaires se sont livrés corps et âme au vice du travail, ils précipitent la société tout entière dans ces crises industrielles de surproduction qui convulsent l'organisme social. Alors, parce qu'il y a pléthore de marchandises et pénurie d'acheteurs, les ateliers se ferment et la faim cingle les populations ouvrières de son fouet aux mille lanières. Les prolétaires, abrutis par le dogme du travail, ne comprenant pas que le sur-travail qu'ils se sont infligé pendant le temps de prétendue prospérité est la cause de leur misère présente, au lieu de courir aux greniers à blé et de crier: « Nous avons faim et nous voulons manger [...]. Au lieu de profiter des moments de crise pour une distribution générale des produits et un gaudissement universel, les ouvriers, crevant de faim, s'en vont battre de leur tête les portes de l'atelier. Avec des figures hâves, des corps amaigris, des discours piteux, ils assaillent les fabricants: [...] Et ces misérables qui ont à peine la force de se tenir debout, vendent douze et quatorze heures de travail deux fois moins cher que lorsqu'ils avaient du pain sur la planche. Et les philanthropes de l'industrie de profiter des chômages pour fabriquer à meilleur marché. » (p.24) Face à cette situation où les capitalistes peuvent profiter tout autant du travail que du non-travail, la proposition émancipatrice de Lafargue est donc une réduction massive et autonome de la masse de travail : « Ces misères individuelles et sociales, pour grandes et innombrables qu'elles soient, pour éternelles qu'elles paraissent, s'évanouiront comme les hyènes et les chacals à l'approche du lion, quand le Prolétariat dira: « Je le veux. » Mais pour

qu'il parvienne à la conscience de sa force, il faut que le Prolétariat foule aux pieds les préjugés de la morale chrétienne, économique, libre-penseuse ; il faut qu'il retourne à ses instincts naturels, qu'il proclame les *Droits de la paresse*, mille et mille fois plus nobles et plus sacrés que les phisiques *Droits de l'homme* concoctés par les avocats métaphysiciens de la révolution bourgeoise ; qu'il se contraigne à ne travailler que trois heures par jour, à fainéanter et bombancer le reste de la journée et de la nuit. » S'ensuivent des descriptions farcesques de la vie en régime de paresse. Mais derrière le caractère outrancier des propos de Lafargue, la stratégie révolutionnaire proposée n'est pas dénuée de fondement théorique, ni d'écho au vingtième siècle dans le mouvement révolutionnaire, notamment libertaire.

L'ancrage de l'anti-travail dans les mouvements sociaux au vingtième siècle existe, mais il est très diffus : on le trouve en arrière-plan des révoltes des ouvriers spécialisés contre l'organisation scientifique du travail, de certaines stratégies de sabotage ou d'absentéisme. Néanmoins, c'est surtout dans les domaines théoriques et artistiques qu'il donne les plus grands résultats : les surréalistes de l'entre-deux-guerres, par exemple, sont résolument contre le travail, et signent des textes dans ce sens ; tandis que dans la deuxième moitié du vingtième siècle, l'anthropologie d'inspiration anarchiste remet en cause le caractère supposément naturel du travail, notamment par l'ouvrage très influent de Marshall Sahlins, *Age de Pierre, âge d'abondance*, préfacé par Pierre Clastres, qui décrit les sociétés dites primitives comme des sociétés sans travail. Aujourd'hui encore, des groupuscules anti-travail continuent à subsister, comme le mouvement des chômeurs heureux (né en Allemagne en 1996), l'Internationale dimanchiste etc., tandis que certains brûlots contre le travail connaissent une certaine audience (par exemple les films *Attention danger travail* et *Volem rien foutre al país* de Pierre Carles, Christophe Coello et Stéphane Goxe).

Deux autres textes théoriques importants marquent le développement d'une philosophie de l'anti-travail : le premier est *The abolition of work* de Bob Black, publié en 1985, fondé sur l'opposition entre le travail (comme activité forcée) et le jeu (comme activité gratuite, mais productrice d'utilité). Ce qui est refusé est le type d'activité qui a lieu dans le travail : activité forcée, répétitive, toujours identique. On retrouve les mêmes thèmes que chez Lafargue (même si la référence dominante est plutôt Fourier), mais encore plus centrés sur la personne du travailleur, et sur son rôle dans la surproduction, l'auto-aliénation etc. La centralité d'une étude du travail comme activité spécifique, sans considération sur ses modes d'organisation ni sur la répartition de ses fruits, permet d'en faire le moyen même de l'oppression, élargie à l'ensemble de la vie des travailleurs : « Les employés, enrégimentés toute leur vie, happés par le travail au sortir de l'école et mis entre parenthèses par leur famille à l'âge préscolaire puis à celui de l'hospice, sont accoutumés à la hiérarchie et psychologiquement réduits en esclavage. Leur aptitude à l'autonomie est si atrophiée que leur peur de la liberté est la moins irrationnelle de leurs nombreuses phobies. L'art de l'obéissance, qu'ils pratiquent avec tant de zèle au travail, ils le transmettent dans les familles qu'ils fondent, reproduisant ainsi le système en toutes façons et propagent sous toutes ses formes le conformisme culturel, politique et moral. Dès lors qu'on a vidé, par le travail, les êtres humains de toute vitalité, ils se soumettent volontiers et en tout à la hiérarchie et aux décisions des experts. Ils ont pris le pli. » Chez Black, c'est donc le travail comme activité contrainte qui est au fondement de toutes les oppressions, y compris politiques, ce qui justifie que l'on puisse y voir une véritable volonté de penser la société à partir du travail.

Enfin, le texte théoriquement le plus ambitieux, puisqu'il se présente comme le troisième manifeste communiste après celui de Marx et *De la misère en milieu étudiant*, est un texte qui date de 1999, le *Manifeste contre le travail* du groupe allemand Krisis. Sur fond de critique de

la marchandise, c'est la marchandisation de l'activité humaine qui est mise en cause : « Le travail n'a rien à voir avec le fait que les hommes transforment la nature et sont en relation les uns avec les autres de manière active. Aussi longtemps qu'il y aura des hommes, ils construiront des maisons, confectionneront des vêtements, produiront de la nourriture et beaucoup d'autres choses [...]. Ce fait est banal et va de soi. Ce qui ne va pas de soi, c'est que *l'activité humaine tout court*, la simple « dépense de force de travail », sans aucun souci de son contenu, tout à fait indépendante des besoins et de la volonté des intéressés, soit érigée en principe abstrait régissant les rapports sociaux. » (p.31-32) On trouve ici une caractérisation supplémentaire de ce qui fait du travail une activité spécifique : son caractère général, toujours interchangeable, sans considération de son but ni de l'effet pratique qu'il a sur celui qu'il exerce. Mais le *Manifeste* est aussi intéressant en ce que, dans sa volonté globalisante, il tente de proposer des solutions concrètes d'organisation. Il est intéressant de noter que c'est un fédéralisme économique intégral, classique chez les anarchistes, qui est promu : « Les ennemis du travail aspireront donc à la formation de fédérations mondiales d'individus librement associés qui arracheront à la machine du travail et de la valorisation tournant à vide les moyens d'existence et de production et en prendront les commandes. [...] La conquête des moyens de production par les associations libres contre la gestion coercitive de l'Etat et de l'appareil judiciaire ne peut donc avoir qu'une signification : les moyens de production ne seront plus mobilisés dans le cadre de la production marchande pour approvisionner des marchés anonymes. La discussion directe, l'accord et la décision commune des membres de la société sur l'utilisation judicieuse des ressources remplaceront la production marchande, tandis que se réalisera l'identité socio-institutionnelle entre producteurs et consommateurs (impensable sous le joug de la fin en soi capitaliste). Les institutions aliénées du marché et de l'Etat seront remplacées par un réseau de *conseils* dans lequel, du quartier au monde entier, les associations libres détermineront le flux des ressources en fonction d'une raison sensible, social et écologique. »

L'anti-travail est donc un corpus fondé sur une critique de l'aliénation par le travail. Il n'en reste pas là : la folie du travail a des effets concrets en termes d'organisation (soumission aux capitalistes) et de propriété (rejet de l'appropriation privée des biens). Mais c'est dans la critique de l'activité laborieuse, comme activité interchangeable et aliénante, que se concentre son analyse, et sa spécificité. L'organisation socialiste est peu traitée, ou de façon classique, tout comme la répartition de la propriété (où ce qui domine est l'idée d'appropriation collective de richesses héritées). Trois mots d'ordre en résument les impératifs et la stratégie révolutionnaire : « droit à la paresse », « nul ne devrait jamais travailler », « *Prenons ce dont nous avons besoin !* »

Il est donc selon moi indubitable que l'on a affaire, avec le garantisme et l'anti-travail, à de véritables philosophies du travail : elles sont centrées sur l'activité de travail, interrogeant les tensions sur lesquelles le capitalisme fonde son exploitation, et sur les effets que produit cette activité sur les travailleurs. Il y a donc tout intérêt à ne pas les rejeter *a priori* comme ne comprenant pas ce qui est en jeu dans le travail : c'est au contraire leur volonté d'éclairer de façon différente la relation de travail qui leur confère leur nécessité. La confrontation avec la théorie proudhonienne n'est pas aisée pour autant. Celle-ci est, dans son ensemble, opposée au genre de raisonnements que l'on vient de présenter, à mon avis pour une raison principale : l'anti-travail comme le garantisme font du capitalisme un tout, qui n'est pas balancé par un principe antagonique, le travail, mais qui le définit et l'englobe : le travail est un moment du capitalisme. Cela ne peut évidemment convenir à la subtile dialectique de Proudhon. Pourtant, deux textes proudhoniens me semblent poser les bases d'un dialogue.

Avec le garantisme, un extrait du premier *Mémoire* : « L'homme isolé ne peut subvenir qu'à une très petite partie de ses besoins ; toute sa puissance est dans la société et dans la combinaison intelligente de l'effort universel. [...] Pas un homme donc qui ne vive du produit de plusieurs milliers d'industriels différents ; pas un travailleur qui ne reçoive de la société tout entière sa consommation, et, avec sa consommation, les moyens de reproduire. [...] Or, ce fait incontestable et incontesté de la participation générale à chaque espèce de produit a pour résultat de rendre communes toutes les productions particulières : de telle sorte que chaque produit, sortant des mains du producteur, se trouve d'avance frappé d'hypothèque par la société. Le producteur lui-même n'a droit à son produit que pour une fraction dont le dénominateur est égal au nombre des individus dont la société se compose. Il est vrai qu'en rechange, ce même producteur a droit sur tous les produits différents du sien, en sorte que l'action hypothécaire lui est acquise contre tous, de même qu'elle est donnée à tous contre lui ; mais ne voit-on pas que cette réciprocité d'hypothèques, loin de permettre la propriété, détruit jusqu'à la possession ? Le travailleur n'est pas même possesseur de son produit ; à peine l'a-t-il achevé, que la société le réclame. »

Avec l'antitruavail, un texte tiré de la sixième étude de *La Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* : « Le travail présente deux aspects contraires, l'un subjectif, l'autre objectif, fatal. Sous le premier aspect, il est spontané et libre, principe de félicité : c'est l'activité dans son exercice légitime, indispensable à la santé de l'âme et du corps. Sous le second aspect, le travail est répugnant et pénible, principe de servitude et d'abrutissement. Ces deux aspects du travail sont inhérents l'un à l'autre. Comme l'âme et le corps : d'où résulte, *a priori*, que toute fatigue et déplaisance, dans le travail, ne saurait tout à fait disparaître. Seulement, tandis que sous le régime des religions la fatalité prime la liberté, et que la répugnance et la peine sont en excès, on demande si, sous le régime inauguré par la Révolution, la liberté primant la fatalité, le dégoût du travail ne peut pas diminuer au point que l'homme le préfère à tous les exercices amusants, inventés comme remèdes à l'ennui et réparation du travail même ? » (p.81) Ce dernier texte montre bien l'attachement, commun à Proudhon et aux anti-travail, à la lutte contre l'autorité. Cela dessine bien, d'ailleurs, une troisième passerelle, plus fondamentale, entre ces philosophies du travail et les textes politiques de Proudhon, marqués par un attachement commun à faire de l'activité humaine le lieu de déploiement d'une liberté, et non d'une soumission aux logiques du profit.