

Introduction

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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