

Au-delà de la « Centrale » de François Partant

Une critique du scénario de l'archipelisation dans un cadre autogestionnaire

« La révolte ne viendra pas avec des hommes qui demandent au gouvernement de faire leur bonheur mais avec ceux qui veulent leur bonheur en dépit et contre les gouvernements. »

Albert Libertad, *L'Anarchie*, 20 juin 1907.

« Les personnages existent déjà. Il s'en trouve quelques-uns au sein de la fraction de la société qui se marginalise, chez les squatters de Berlin, les provos d'Amsterdam, les néo-ruraux cévenols ou les communautés héritières des hippies californiens. Mais il s'en trouve aussi dans toutes les classes sociales, immergés et étouffant dans le conformisme propre à chaque milieu, crevant de ne pas en sortir, résignés à attendre, car isolés mais assez lucides pour savoir qu'on ne peut s'évader seul. [...] L'avenir dira s'il était ridicule qu'une dizaine de personnes créent cette association pour une alternative socio-économique mondiale (ASEM), si cette association pouvait ou non générer une microsociété capable de jouer un rôle dans la nécessaire réorganisation des rapports entre les peuples. Je pense que l'entreprise mérite en tout état de cause d'être tentée. »

François Partant, *La Ligne d'horizon. Essai sur l'après-développement*, La Découverte, pp. 195 et 211.

Même les gestionnaires les plus hauts placés de la planète sont eux-mêmes des larbins spécialisés, car ils sont parfaitement interchangeables, très ignorants et finalement heureux de l'être. C'est de cela que François Partant (1926-1987) a eu une conscience soudaine à un moment de sa carrière d'expert (et de banquier) en « développement » aux quatre coins du vaste « Tiers monde ». Il a en effet longtemps fait partie de cette élite technicienne qui ne veut jamais être nommée parce qu'elle organise partout, comme le dit I. Illich, le « monopole radical » de savoirs (comme des moyens de productions) produisant une dépendance toujours plus forte des populations dès lors dépossédées de tout ce qui permettait de vivre sans les médiations modernes industrielles et capitalistes. François Partant dès lors ne devait plus lâcher la critique des politiques de « développement » et de leur idéologie progressiste. C'est sa proposition de constitution d'une « société alternative » pour les naufragés du « développement » et les révoltés des centres capitalistes que nous discuterons ici¹.

¹ Pour une bibliographie sur la « société alternative », la « Centrale » et l'ASEM imaginées par François Partant, on se reportera à : *La fin du développement. Naissance d'une alternative*, chapitre 9, p. 199 ; *La Ligne d'Horizon. Essai sur*

Cette discussion sera l'occasion de réfléchir au scénario de l'archipellisation mais plus encore de revenir sur la critique du paradigme autogestionnaire, l'auto-organisation et ce qui sous-tend toujours celui-là, le « marxisme traditionnel »². A quelles conditions cette archipellisation pourrait-elle engager le dépassement du travail, de la valeur et de l'argent, c'est-à-dire le dépassement de l'économie dans la constitution d'une nouvelle forme de la synthèse sociale, c'est-à-dire de la vie collective ?

1. Revendication d'un droit à vivre à côté de la société officielle, appropriation directe communisatrice ou sécession d' « alternatives » ?



Dans une période de montée du chômage de masse en Occident et de multiplication des naufragés des P.A.S.³ dans Sud de la planète, François Partant s'adressait à deux sortes de personnes : au prolétariat formel ou informel et à la mouvance communautaire parmi la jeunesse des centres capitalistes. Et en fonction des contextes il imaginait un scénario. Son idée générale était de rompre avec le « grand soir » et d'appeler à une auto-organisation des non-rentables, des naufragés, des sans-le-sou, des dégoûtés, des révoltés qui doivent, pensait-il, *ne compter que sur leurs propres forces, leurs propres moyens d'auto-organiser d'autres liens sociaux*. Jamais un État, une politique publique, un programme, une prise du pouvoir (en soi) ou un parti ne feront cela.

Dans son premier scénario, il propose toutefois une lutte revendicative qui ne serait plus un simple mouvement de revendications pour des emplois, des salaires, des minima

l'après-développement, La Découverte, 2007, Annexe 1, pp. 211-229 (sauf mention contraire, les références des citations tirées de ce livre ne sont pas renvoyées en note de bas de page, mais sont indiquées directement dans le corps du texte) ; on peut lire également dans ce même ouvrage le chapitre 8, « Incarner l'utopie », où F. Partant dégage déjà l'idée - au travers d'un roman de fiction - de l'ASEM, de la Centrale, lancées grâce à un « milliardaire fouriériste »... ; *La guérilla économique*, chapitre 7, p. 149. Merci à Jean-Marc Luquet pour ces références.

² Je reprends cette définition proposée par Moishe Postone : « Par « marxisme traditionnel », j'entends une analyse du capitalisme essentiellement faite en termes de rapports de classes enracinés dans des rapports de production et médiatisés par le marché, ce qui fait que le socialisme est principalement vu comme une société caractérisée par la propriété collective des moyens de production et par la planification centralisée dans un contexte industrialisé : un mode de distribution régulé de manière juste et consciente, adéquat à la production industrielle. » dans Postone, *Marx est-il devenu muet ? Face à la mondialisation*, L'Aube, 2003, pp. 22-23. Ainsi cette analyse d'une proposition de F. Partant peut être lue comme une contribution à la critique de la perspective autogestionnaire ; je renvoie également au texte sur la scierie autogérée *Ambiances Bois* sur le plateau de Millevaches, dans *Sortir de l'économie*, n°2. On retrouvera plus largement cette critique dans la brochure disponible sur le site < infokiosques.net > : *Contre le mythe autogestionnaire* (décembre 2009).

³ Plans d'ajustement structurel imposés par le F.M.I. dès les années 1970 suite à la fin des Trente Glorieuses.

sociaux, des droits dans le cadre de la société capitaliste. En fait, ceux qui veulent cette révolution « doivent revendiquer le droit de se constituer en société autonome, et de disposer d'une partie du territoire que se sont réparti les nations. Ce droit se confond avec le droit de vivre pour les victimes de l'évolution technico-économique, qui ne pourront trouver un emploi que dans un cadre différent de celui qu'offre la nation. Mais c'est aussi le droit, qui devrait être reconnu à chaque individu au sein de chaque nation, de vivre conformément à un système de valeurs universalisable [dans l'idée de F. Partant, le « développement » n'est le fait que des valeurs occidentales⁴], en affirmant concrètement sa solidarité avec tous ceux qui, de par le monde, refusent les objectifs insensés que poursuivent les nations » (Partant, *Ligne d'Horizon*, p. 194). Il imagine à cette fin deux scénarios : ou bien un État octroierait (on ne sait pas par quelle grâce) aux hommes et femmes non-rentables un morceau de territoire (et là il faudrait développer une véritable lutte revendicative au sein de la société officielle), ou bien un improbable milliardaire philanthrope leur mettrait à disposition ce même territoire. Penchons-nous sur le premier scénario.

Au-delà d'une filiation qui pourrait remonter aux « Diggers » (en français « Bêcheurs » ou « Piocheurs ») anglais du XVII^e siècle qui déjà réclamaient de se voir attribuer des communaux pour pouvoir y survivre en dehors du système qui de fait les avait déjà exclus, et entendaient ainsi restaurer « l'ancienne communauté de jouissances des fruits de la terre »⁵ ; ce projet, qui peut paraître sacrament naïf, de revendication à l'État d'un « droit de vivre » de manière alternative, a été au début des années 2000 celui qui a été porté par le mouvement « Droit paysan » du ministère de l'écologie tenu par Dominique Voynet⁶. Mais quand bien même l'État octroierait un territoire, ce projet ne pourrait finalement exister qu'à côté et à la merci de la société officielle et de manière totalement dépendante de ses subsides. Dans la crise de la valeur, et donc dans la poursuite des réductions ou des suppressions des minima sociaux, il ne peut être pour l'État qu'une nouvelle manière de gérer la pauvreté sociale engendrée par la société officielle en la déversant dans l'arrière-cour d'un territoire laissé pour tous les « superflus » à qui on pourrait demander de cultiver leur jardin. Ce « ghetto alternatif » entouré de murailles et de check points pourrait être géré et contrôlé par l'État ou des associations paraétatiques. Ou pourrait encore très bien devenir le projet urbanistique de ségrégation socio-spatiale d'un futur Le Corbusier, sous la forme d'une « banlieue nouvelle, autonome et alternative ». C'est déjà en partie la perspective du P.A.D.E.S. (Programme autoproduction et développement social) soutenue par Daniel Cérézuelle et Simon Charbonneau et de quantités de

⁴ Voir aussi Gilbert Rist, *Le développement : histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Po, 2001.

⁵ Cf. le manifeste des Diggers de Gerrard Winstanley, *L'Étendard déployé des vrais niveleurs*, Allia, 2007, ainsi que l'article de François Matheron, « Winstanley et les Diggers (2) », dans la revue *Multitudes*, juin 2002, en ligne < <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article69#nh5> >. Tout autre est l'expérience du groupe des « Diggers » américains de 1966, qui apparaît comme un appauvrissement de la perspective de réappropriation, puisque la gratuité mise en place n'est qu'issue d'une pratique de vol des objets (« libérez les marchandises ! »), qui n'entraîne aucun changement dans le processus social de production et de valorisation en amont de ces objets volés. Sur cette expérience on verra le livre d'Alice Gaillard, *Les Diggers. Révolution et contre-culture à San Francisco*, L'Échappée, 2008. À l'opposé des revendications de « gratuité », voir la critique très intéressante de cette expérience des Diggers dans le bulletin n°2 de *Nous Autres*, octobre 2010. Pour commander ce bulletin écrire à < nousautres@ptitcanardnoir.org > ou à « Nous Autres », La Maison de l'Arbre, 9 rue François Debergue, 93100 Montreuil.

⁶ Le mouvement « Droit paysan » a été lancé par un appel publié d'abord dans le livre de Michel Ots, *Un goût d'air libre*, Atelier de Création Libertaire, et relayé par la revue *Silence*, puis les réflexions du mouvement et les lettres aux ministères ont été publiées dans le livre de Béatrice Mesrini, Franck Buendia, Bernard Gilet, Michel Ots, *Feuilles paysannes*, éditions Pli Zetwal, 2001. On lira aussi, sur le mouvement, la brochure de la CNT-FTTE, *Des petits paysans à la CNT*, 2004, de la Fédération des Travailleurs de la Terre et de l'Environnement de la CNT, à commander à BP 04, 34390 Olargues ou bien à l'adresse Internet : [fite\(arobase\)cnt-f-org](http://fite(arobase)cnt-f-org)

« jardins de réinsertion » pour chômeurs subventionnés par les collectivités locales⁷. Le mouvement « Droit paysan » semble s'être toutefois divisé sur la nécessité de revendiquer quelque chose à l'État⁸.

Ce scénario n'est pourtant pas celui que retiendra François Partant pour sa proposition. Marqué probablement par la critique de la croyance en la politique pour s'opposer à l'économie ou à la technique⁹ qu'il trouve chez son ami Jacques Ellul (dans cet ouvrage remarquable sous certains aspects *L'illusion politique*), il notait qu'« entre la pensée politique et la réalité [politique] qu'elle est censée appréhender et rendre intelligible en vue d'éventuels changements, un très inquiétant écart s'est creusé. Les politologues de tout poil continuent à dissenter sur la gestion de la société et sur les réformes souhaitables, comme si nous disposions d'une véritable liberté de choix. Ils ne tiennent aucun compte de la fantastique transformation de notre système de pouvoir » (Partant, p. 223).

Si François Partant finit par se dégager de toute affirmation positive au sujet de l'État et de la politique, pour autant sa proposition n' imagine pas ce qui pourrait être plus probable dans certaines parties du monde dès aujourd'hui : une appropriation directe et communisatrice des ressources, terres, biens et moyens de production. On peut en effet penser que s'il y a, dans les décennies qui viennent, de plus en plus de terrains non utilisés, de plus en plus d'usines qui ne fonctionnent plus, de plus en plus de maisons inhabitées, il y aura aussi de plus en plus d'hommes et de femmes non-rentables dans la société capitaliste désireux de s'en servir, sans respecter la question de la propriété privée, sans se demander si on peut gagner de l'argent avec cela, et sans se demander si l'on doit payer pour leur usage. Il y aurait là l'émergence d'un mouvement qui



⁷ Daniel Cérézuelle et Guy Roustang, *L'autoproduction accompagnée, un levier de changement social*, Éditions Eres, 2010. Voir aussi le site du PADES < <http://www.padesautoproduction.net/> >

⁸ Pour un exemple de ces débats, voir le texte de Bernard Gilet : « Quelques questions à Droit paysan », dans *Feuilles Paysannes*, op. cit., tandis que dans cet ouvrage Franck Buendia écrit : « Moa, chui très mitigé pasque autant j'trouve que ce statut éviterait bien des emmerdes quand on choisit une vie simple à la cambrousse ; ôtant, l'idée de réclamer des Droits me fait chier car elle va à l'encontre de mes opinions ; contre tout État, contre le Droit ! Même s'il ne s'agit pas de réclamer un droit com' une permission à nous accorder, dans lé faits j'vois pas la différence car on agit pour son droit de VIVRE. De même, le fait de parler du "droit de se nourrir" me semble absurde et dégueulasse, pourquoi pas réclamer également le "droit de respirer" ? Marre de devoir toujours quémander, mendier la possibilité d'être com' on le désire ! Enfin, réclamer un Droit paysan, n'est-ce pas ôssi une façon de s'intégrer un peu plus à ce système marchand é autoritaire de merde ?... »

⁹ Hormis toutes les utopies cyberdémocratiques qui postulent un usage politique des nouvelles technologies de l'information, d'Internet au « logiciel libre », on verra l'ouvrage vraiment naïf de Andrew Feenberg, *Repenser la technique. Vers une technologie démocratique*, La Découverte, 2004, qui ose encore développer la tarte à la crème de la « perspective crédible d'un contrôle démocratique des nouvelles technologies ».

viserait à l'appropriation directe des ressources (et non des marchandises comme dans les pratiques de vol et d'autoréduction – voir encore une fois la critique de la gratuité pratiquée par les Diggers de San Francisco dans le n°2 du bulletin *Nous Autres*), sans s'auto-organiser en une nouvelle économie¹⁰. On peut donc très bien penser que des groupes de personnes décident de s'approprier de façon directe les ressources et entrent en relations avec d'autres groupes qui fassent de même, dans le cadre d'une nouvelle forme de vie collective communisatrice, c'est-à-dire non-économique. C'est là qu'il est nécessaire dans les luttes de dépasser tout type de conciliation au travers de « formulations juridiques » aménageant des niches de survie au sein de la société officielle, mais aussi de dépasser l'autogestion et l'auto-organisation dans le cadre des formes sociales capitalistes-marchandes, ce que n'a pas pu faire le communisme libertaire appliqué dans les collectivisations, notamment agricoles, en 1936 en Aragon (voir dans ce numéro l'article de Myrtille).

2. L'A.S.E.M., la « société alternative » des non-rentables

Mais le scénario retenu par François Partant n'est pas plus celui d'une revendication d'un droit à vivre de manière autonome par l'octroi de terrains par l'État, que celui d'un mouvement d'appropriation directe des ressources dans une situation insurrectionnelle ou de guerre civile. Son scénario est plus proche de la constitution d'un archipel de pratiques dites « alternatives » reliées entre elles et qui morcelleraient le territoire de la société officielle en le transformant progressivement en une peau de léopard avant de l'absorber¹¹. En 1979 dans *Que la crise s'aggrave !*, Partant investissait encore des illusions dans le vieux schéma révolutionnaire déterministe du marxisme traditionnel, espérant que l'aggravement de la crise soit seul à même de faire enfin prendre conscience au prolétariat des conditions objectives du pourrissement du capitalisme et de la nécessité de son dépassement¹². La montée du chômage, la crise écologique, la réduction de la voilure d'assistance de l'État à la simple gestion de la pauvreté et de la sécurité amèneraient toujours plus de gens à l'expérimentation d'alternatives, à l'autogestion, à l'entraide, à la réappropriation des savoirs et des techniques. La proposition s'adressait alors à ceux qui durant les années 70 choisissaient de constituer des bricolages sécessionnistes individuels, en couple, en groupe, en communauté, en réseau et dont forcément selon Partant la crise allait élargir le front¹³. Ce scénario de l'archipellisation ne repose pas forcément sur une position déterministe, la perspective « sécessionniste » bien incarnée aux États-Unis par les amis de Kirkpatrick Sale¹⁴, et que l'on retrouve chez François Partant, existe selon les courants en de très nombreuses variantes et d'ailleurs bien souvent à partir de positions subjectivistes. Cependant le trait commun de nombreuses élaborations du scénario d'archipellisation est souvent le

¹⁰ Voir Roland Simon, *L'auto-organisation est le premier acte de la révolution, la suite s'effectue contre elle*, brochure de Théorie Communiste, 2005 (sur internet).

¹¹ Pour un début de discussion sur le scénario de l'archipellisation au travers des communautés, voir le n°3 de *Sortir de l'économie*, « Vivre ensemble à côté de l'économie ? ».

¹² La seule position subjectiviste (non-déterministe) inverse, se lamentant toujours de la non-réactivité de ce prolétariat léthargique, lobotomisé, imbécile, irresponsable est toute aussi limitée quand elle ne cherche plus à saisir la totalité sociale et sa dynamique au travers d'une critique de l'économie politique. Pour la position subjectiviste, se représentant généralement le capitalisme sous les traits de l'éternel retour, les conditions objectives de révolte étant déjà transparentes (et parfois même depuis longtemps), l'état pourtant de non-révolte ne peut être que le simple résultat d'une puissante manipulation par l'industrie du divertissement, quand ce n'est pas la faute du vieux schéma révolutionnaire déterministe qui pousse au quétisme. Devant l'endormissement moderne, la position subjectiviste se réduit alors parfois à un pessimisme au ton imprécateur et moralisant, en appelant à la responsabilité individuelle et collective.

¹³ Squat rural ou urbain, installation en autonomie relative à la campagne, cohabitat en autosuffisance, jardin collectif en milieu urbain, autoproduction, etc.

¹⁴ Kirkpatrick Sale, « L'unique espoir est dans la sécession », dans la revue *Entropia*, n°8, printemps 2010.

refus discutable de toute violence révolutionnaire (par exemple chez Gustav Landauer). Ainsi pour Partant :

« La violence est inefficace [...]. Il ne s'agit plus d'abattre des pouvoirs (le Capital et l'État) qui transcendent la société, mais d'évacuer ceux que celle-ci exerce elle-même. En heurtant l'ensemble du corps social, la violence accentue nécessairement son conservatisme. D'autant qu'une société embourgeoisée (en particulier parce qu'elle possède quelque chose) a toujours tendance à attribuer ses difficultés, non à l'ordre établi et aux pouvoirs qui le maintiennent, mais à ceux qui le troublent. La violence a enfin le grave inconvénient de placer le combat sur le terrain de l'adversaire, celui sur lequel l'État a le plus de chance de gagner avec un large consensus social. Elle n'est une tactique acceptable que dans le cadre d'une stratégie non violente, dont l'objectif peut être progressivement mis en œuvre par la société, celle-ci subissant en quelque sorte une mutation et l'accélérant de son plein gré. D'une façon générale, toutes les relations qui existent au sein du système n'étant jamais fondées que sur des rapports de force, il paraît logique de poser le problème de la transformation sociopolitique d'un pays en termes de rapports de force. Pourtant, c'est sans doute une erreur, car c'est précisément obéir à la logique du système. Si bien qu'on en arrive à perpétuer ces rapports, à substituer un groupe dominant à l'ancien, à maintenir une organisation sociopolitique indispensable à l'exercice du pouvoir sur la société... donc à ne pas atteindre le but de toute révolution : l'élimination du pouvoir. Il faudrait renoncer aux armes qu'il paraît logique d'employer, pour n'utiliser que celles qui sont étrangères au système : la résistance passive, la désobéissance active... Aucun pouvoir ne pourrait venir à bout d'une société qui déciderait de ne plus jouer le jeu, qui choisirait de s'asseoir au bord de la route. »¹⁵ « [La révolution est] non pas un bouleversement brutal mais une lente décomposition économique et sociale, entraînant à son tour une transformation radicale des attitudes au sein des sociétés [...]. Une évolution révolutionnaire. [...] Le problème sera d'organiser ces forces éparses, afin qu'une fraction croissante de la société autogère sa propre crise [...] en vivant progressivement les rapports qu'elle veut instaurer en son sein et avec d'autres sociétés »¹⁶.

La spécificité de la réflexion de François Partant sur ce scénario s'ancre surtout dans une sorte de bilan au sujet de l'échec des tentatives communautaires dans les années 1970 en tentant de proposer une solution à ce qui n'avait pas marché. Car François Partant mettait préalablement en garde :

« Les expériences alternatives s'essoufflent remarque-t-il. Il en meurt autant qu'il s'en crée. L'espoir de ceux qui les initient semble se dissiper plus ou moins vite. L'échec est aussi très souvent financier. En France, les journaux consacrés à des expériences ressemblent de plus en plus à une liste d'appels à la générosité des sympathisants. Chaque microréalisation ne présente aucun intérêt en soi, sinon pour ceux qui la vivent, car elle n'est porteuse que de ce qu'elle est elle-même. Elle n'apporte aucune transformation réelle au contexte dans lequel elle se situe, même lorsqu'elle est intrinsèquement originale. Toutes ensemble, elles ne sont qu'une juxtaposition de tentatives individuelles qui ne débouchent sur rien d'autre que ce qu'elles sont au départ. On ne voit pas pourquoi il faudrait aider matériellement l'une ou l'autre, plutôt que de verser une obole à l'aveugle du métro, qui lui aussi a besoin de vivre. Ce n'est pas parce que quelques individus vivent leur idéal social que ceux qui approuvent cet idéal vont soutenir matériellement leur expérience. Pour bénéficier d'une aide extérieure il faudrait qu'ils démontrent que ce qu'ils font est de nature à transformer la réalité dans le sens que les autres souhaitent. Il faudrait que leurs actions soient engagées dans le cadre d'un projet politique – un projet révolutionnaire au sens vrai du terme. » (Partant, p. 192.)

¹⁵ F. Partant, *Que la crise s'aggrave !*, Parangon, 2002, pp. 183 et 184.

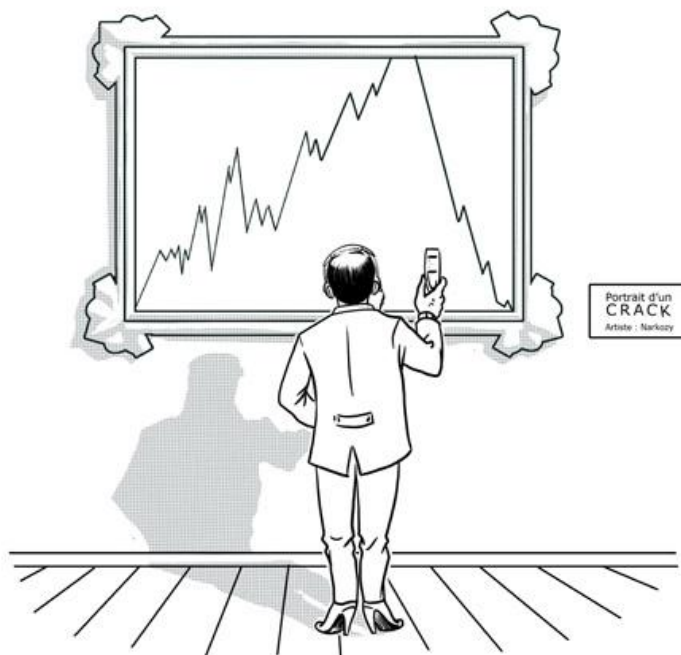
¹⁶ *Ibidem*, pp. 187, 190 et 193.

Les contacts comme les coordinations furent rares entre les communautés (hormis les réunions en 1970 et 1971 de plusieurs dizaines de communautés chez Félix Guattari, derrière Montpellier et quelques journaux), chaque expérience se recroquevillant d'abord sur elle-même et son environnement proche. Mais comme la crise s'aggraverait, le nombre des contestataires ira forcément croissant dans sa vision, et tôt ou tard ils se doteront d'un schéma politique commun capable « d'autogérer [leur] propre crise ». François Partant tient à anticiper sur ce schéma politique et propose alors rien moins qu'une « charte de la contestation mondiale [...] qui tracerait le projet politique de *ceux qui n'acceptent pas la réalité actuelle*, qui préciserait les changements à apporter à celle-ci et les moyens pour le faire » (Partant, pp. 192 et 193). La « société alternative » concerne donc d'abord essentiellement des groupes

de personnes non-rentables ou qui s'auto-excluent volontairement du système et qui, au lieu de viser l'autarcie économique dans leur groupe, ou de se contenter de vendre leur surplus (de légumes, de miel ou de fromages) sur les marchés ou encore de vivre seulement grâce à des minima sociaux, décident de *s'associer* en une contre-société avec d'autres « groupes ». L'objet de l'utopie de Partant n'est en effet pas moins que la « création d'une socio-économie autosuffisante regroupant, dans le cadre national, une fraction minoritaire de la nation » (Partant, p. 196)¹⁷. Dans sa fiction, il s'amuse même à imaginer une société alternative « d'un peuple

d'un million de personnes », qui pourraient être parmi les plus pauvres du monde comme les habitants des immenses bidonvilles d'Haïti. Ces groupes qui sont spécialisés dans des productions particulières constituent à l'échelle de l'ensemble de ces groupes une « socio-économie autosuffisante », « constituée de sous-ensembles dont les limites ne sont pas fixées par les frontières territoriales », « mais *par les impératifs économiques*, dans la mesure où les *conditions de production* peuvent être différentes selon les groupes sociaux et les régions, selon les choix culturels lorsqu'ils influent sur la nature et les orientations de production ».

François Partant identifie dans l'accès aux moyens de production ce qui est à ses yeux un problème majeur des expériences qu'il qualifie d'« alternatives ». Déjà dans les milieux libristes du début du XX^e siècle dont nous parle le livre de Céline Beudet¹⁸, les projets de partir former un groupe sont nombreux, mais les réalisations buttent d'abord sur la question de l'obtention d'un terrain



¹⁷ Il spécifie cependant que « la nation ne peut pas devenir la base sociale de l'utopie autogestionnaire » (p. 223).

¹⁸ Céline Beudet, *Les milieux libres. Vivre en anarchistes à la Belle époque en France*, Les Éditions Libertaires, 2006. Ces groupes des milieux libristes, naturiens, ou en-dehors, qui apparaissent à partir des années 1890 et fleurissent avant la Première guerre mondiale, ont une conception tirée d'une idée toute simple : « il faut parvenir à réduire ses besoins au maximum. Que cela permette de ne plus dépendre de la production capitaliste et donc de vivre avec le minimum tout en étant au maximum indépendant de l'environnement extérieur [p. 153]. » On peut noter d'ailleurs que ces groupes au début du XX^e siècle, comme d'ailleurs les communautés post-68, restèrent, comme disait Partant, dans l'incapacité de dégager une généralisation de leurs perspectives rupturistes.

et de la mise en commun d'un pécule de départ, la masse critique cherchant à obtenir des ressources par une appropriation directe étant difficile encore aujourd'hui à obtenir¹⁹. Comme le note Céline Beaudet, « cette propriété collective semble être relativement bien assumée mais elle est rarement possible faute de ressources financières. Plus généralement, les “ milieux libristes ” restent à la merci d'un propriétaire. Ou bien le milieu libre ne parvient pas à se mettre en place faute de lieu : il n'est pas évident de trouver à se loger pour un groupe d'anarchistes... Ce n'est que plus tard et progressivement qu'émergea l'idée d'occuper des propriétés et logements vides, dans les années 1960 notamment avec les “ squats ” [les anarchistes naturiens pourtant s'installent dans les années 1920 à Tahiti en pratiquant déjà du squat rural à l'intérieur des terres] »²⁰. Cette question de l'omniprésence de la propriété individuelle exclusive et de la disparition de toute propriété collective, comme des droits d'usage collectifs, pousse alors F. Partant à faire le même constat : « Dès lors que nous vivons dans un pays où la terre et les instruments de production font l'objet d'un droit de propriété, [il faut] trouver une formule juridique pour concilier la législation nationale et sa pratique en la matière [p. 214]. »

François Partant pense alors qu'on peut trouver une solution réelle et juridique à cette première difficulté concrète. Il imagine la création de l'Association Socio-Économique Mondiale (l'A.S.E.M.) dont l'objectif serait de « donner à des chômeurs, à des paysans ruinés et à toute personne le désirant la possibilité de *vivre de leur travail*, en produisant, à l'écart de l'économie de marché et *dans des conditions qu'ils déterminent eux-mêmes, ce dont ils estiment avoir besoin* », ou encore de « réunir toutes les personnes qui souhaitent fonder ensemble une société au sein de laquelle sont exclus les rapports de domination et les relations de pouvoir. Il est de promouvoir des activités productives pour *donner aux sociétaires des moyens d'existence* » (p. 211). Ainsi l'A.S.E.M. pourrait avancer aux personnes qui veulent avoir le droit de vivre de manière autonome les moyens de production, en leur fournissant en quelque sorte un prêt. Cependant, les membres du groupe qui ont un projet d'adhésion à la « société alternative », s'ils se voient avancer une aide notamment monétaire pour faire démarrer le projet, « doivent pourtant lui verser, dans les conditions et délais précisés par contrat, un montant égal au capital de production que chacun met en œuvre afin que puissent être réalisés de nouveaux investissements sans concours extérieurs » (p. 214). Le groupe devra donc en quelque sorte rembourser sans intérêt le montant prêté (tout ou partie) par l'A.S.E.M., afin que cet argent puisse être re-prêté pour l'installation d'un nouveau groupe de production. F. Partant fait remarquer que « le producteur sociétaire qui est amené à épargner pour rembourser à l'A.S.E.M. la valeur du moyen de production qu'il utilise ne doit pas à son travail seulement ce capital qu'il accumule. Il le doit aussi et surtout à tous les autres sociétaires qui se sont engagés à acheter sa production ».

Cependant ces groupes qui adhèreraient à l'A.S.E.M. et en attendraient donc son aide doivent accepter que le droit de propriété du foncier et du bâti de ces groupes d'auto-exclus, comme la propriété des moyens de production présents et à venir, doivent être assumés par l'A.S.E.M. Tout

¹⁹ « Ce n'est pas chose facile que d'organiser une colonie libertaire avec d'aussi faibles moyens, note un participant d'un milieu libre. Si encore nous étions chez nous... mais nous sommes à la merci d'un propriétaire qui, sans avoir rien fait pour les gagner, viendra nous prendre cent francs tous les trois mois. » Fortuné Henry, un fondateur d'un de ces milieux, achète par exemple en son nom une propriété et note que « Tout cela est notre propriété. Cela vous fait déjà rire que nous autres anarchistes, libertaires, nous parlions de “ notre propriété ”. Que voulez-vous ! Ce n'est pas notre faute. La reprise du sol par le prolétariat n'est pas encore chose faite. En attendant, il nous faut composer avec la société actuelle, et celle-ci nous contraint d'être propriétaire » (in Céline Beaudet, *ibid.*).

²⁰ C. Beaudet, *ibid.*, p. 144. Hormis la question de la propriété, notons que la deuxième difficulté rencontrée par les milieux libres est « le nombre des colons, qui, peu nombreux, ne pouvaient pas faire les choses en grand, telle la culture ou l'artisanat. “ La prise au tas possible qu'à la condition que le tas soit suffisant et que ceux qui y puisent y apportent. Il faut de l'abondance pour se réjouir de voir consommer ”, note Fortuné Henry ». Troisième difficulté rencontrée, les colons qui sont essentiellement des artisans, ont peu de connaissances sur le travail agricole et l'élevage. Une difficulté que rencontreront généralement les expériences dans les années 70, la majorité des participants étant issus de milieux urbains, on débarque de Paris à la campagne...

l'actif serait donc « la propriété collective des membre de l'association ». Au lieu d'un droit individuel de propriété, François Partant propose donc une propriété collective ; cependant, à la suite de la distinction qu'a faite Proudhon entre « propriété » et « possession », un « *droit de jouissance perpétuelle* » (héréditaire et transmissible) est donné à un groupe particulier : « ce droit, qui n'est évidemment reconnu *qu'à ceux qui l'exercent* (le paysan qui cesse de cultiver sa terre y renonce et la perd), assure aux sociétaires la sécurité que donne la propriété [p. 216]. » Nous avons donc un mélange juridique de propriété collective et d'un droit de possession lié à un usage effectif (ou pour le dire autrement, une propriété d'usage créée à partir d'un titre de propriété privée « invendable »²¹). Cependant, il reste clair que, du point de vue de la propriété au sens exclusif du terme, « les producteurs adhérant à l'A.S.E.M. ne sont pas propriétaires des terres agricoles et des moyens de production que celle-ci met à leur disposition ou les aide à acquérir » (p. 214). « Les producteurs ne sont propriétaires que collectivement en tant que membres de l'association dont ils contribuent à accroître l'actif. À ce titre, ils peuvent d'ailleurs décider que cet actif est suffisant, que les versements de chaque sociétaire peuvent être réduits ou annulés [p. 214]. »

Pour démarrer l'A.S.E.M., François Partant imagine concrètement une « période intermédiaire ». Au départ de l'ASEM, « les sociétaires ne sont pas et ne peuvent pas être ceux dont il vient d'être question [les exclus qui ne disposent d'aucun moyens de production pour se défaire de l'économie]. Tandis que les membres fondateurs ne sont pas des producteurs – et ne devraient pas avoir un pouvoir de décision, alors qu'ils sont en fait les seuls à décider ! –, les premiers producteurs associés seront à coup sûr des travailleurs qui possèdent en tout ou partie leurs moyens de production. C'est pourquoi les statuts de l'A.S.E.M. doivent prévoir une période intermédiaire pendant laquelle le fonctionnement de l'association obéira à des règles classiques, non à celles de la démocratie directe. De plus, ils prévoiront le cas d'un apport [initial] en capital de sociétaires, que l'association devra leur rembourser » (p. 216). Ce dernier point dans la proposition de F. Partant est fondamental, puisque c'est ce capital qui va être avancé pour lancer de nouveaux groupes en leur installant des moyens de production (terrains, bâtiments, matières premières, etc.). Cette somme à rassembler pose concrètement problème, puisqu'il est hors de question de faire un quelconque emprunt pour cela à une banque, le projet étant d'aider des groupes en comptant seulement sur des moyens internes. On pourrait bien sûr, de manière plus terre à terre, imaginer une mise au pot commun dans le cadre d'un grand groupe de fondateurs qui disposeraient déjà de leurs moyens de production, mais dans sa fiction, Partant imagine aussi l'existence d'un improbable milliardaire philanthrope qui offrirait cette somme. Dans le non envisagement d'un mouvement d'appropriation directe des ressources, des biens et moyens de production, on le voit, même si F. Partant s'en défend, la solution est toujours la mise au pot commun de divers groupes fondateurs et l'appel aux dons monétaires des sympathisants et bienfaiteurs. La rupture avec l'échec des communautés des années 70 reste limitée.

3. L'« autogestion planifiée » dans la dite « société alternative »

Ces groupes sociaux restreints adhérant à l'A.S.E.M. fonctionnent sinon sur la base de la démocratie directe et s'autogèrent dans tous les domaines, car « la règle est que les individus sont les membres conscients, actifs et responsables du groupe social qu'ils forment » (p. 194). Dans la tradition

²¹ F. Partant veut éviter aussi toute revente, comme dans le montage juridique actuel du CLIP en France (voir dans ce numéro le texte « Pour un archipel de lieux en propriété d'usage ») et du Mietshaüser Syndikat en Allemagne autour du concept de « propriété d'usage ». Il note ainsi, de manière moins poussée que ces dernières expériences, que « l'éventuelle dissolution de l'association n'entraînerait pas la liquidation de son actif au profit de ses membres. Cet actif ne pourrait être affecté qu'à une autre association, dont les statuts devraient expressément prévoir une identique clause d'inaliénabilité, et dont l'objectif social ne pourrait être que celui de l'association dissoute ».

moderne du mandat impératif ²², « les individus auxquels sont attribuées des fonctions de direction ne les exercent qu'en vue d'assurer l'exécution des décisions prises par le groupe lui-même ». Le lieu du pouvoir reste donc vide, le groupe « distribue les fonctions en son sein, sans que ces fonctions puissent être une source de pouvoir ou de privilèges matériels indus ».

Cependant pour François Partant, « une économie autogérée ne peut être que planifiée » (p. 220). Au sein de l'A.S.E.M., il imagine alors un « organe technique » particulier qu'il appelle la « Centrale » doté de plusieurs fonctions. Cette « Centrale » effectue des études de faisabilité sur le projet d'adhésion à l'association d'un nouvel adhérent ou d'un nouveau groupe qui lui soumettrait un « projet d'investissement » afin de l'aider à se lancer en lui acquérant les moyens de production. Elle étudie le dossier présenté au regard d'un document général qui est « une étude générale et abstraite [qui] servira de canevas pour des études plus précises » (p. 212). Ce document est « l'inventaire de toutes les activités à promouvoir pour permettre à une microsociété de se reproduire indépendamment de la société environnante, en partant de l'hypothèse qu'elle est complètement isolée » (p. 212). Après avis favorable ou défavorable, la Centrale fait un exposé-résumé du projet qu'elle adresse à tous les sociétaires, « qui seuls décident s'il sera ou non réalisé » sur la règle de l'unanimité (voir p. 213 pour les détails). L'exposé du projet se fait par écrit et est publié par le bulletin de l'association. La Centrale a donc un « rôle de planificateur. Elle programme les activités à promouvoir et cherche les personnes susceptibles de les prendre en charge. Elle favorise la diversification de ces activités et s'assure de leur cohérence » (p. 213).

Avec cette « Centrale » proposée par F. Partant, où finalement se retrouveront des « techniciens de l'agriculture » – « des « techniciens [qui] n'étaient pas tous d'un très haut niveau », « des hommes et des femmes de terrain, des esprits pratiques et ingénieux, capables avec trois carcasses de voitures et une chute d'eau de réinventer la sidérurgie » (p. 201) –, il semble que l'on va retrouver dans la « société alternative » une division entre finalement d'un côté les organisateurs et les recruteurs (plus intellectuels et « doués pour la pédagogie et le dialogue ») et d'un autre côté les travailleurs, bien qu'il soit clair, rappelons-le, que tout fonctionne à la règle de l'unanimité. De plus pour Partant cette distinction semble être provisoire sans qu'il arrive à définir cela ²³. Au-delà de ces deux règles, si on se penche justement sur l'histoire déjà longue de ces groupes d'auto-exclus, on s'aperçoit justement que ce sont les « conflits entre les “ manuels ” et les “ intellectuels ” » qui ont souvent provoqué de très fortes tensions au sein des groupes ²⁴. « Les difficultés naissent à partir du moment où toutes les tâches ne sont plus faites en commun, chacun de son côté a l'impression d'en faire plus que le voisin, » remarque Céline Beaudet pour les milieux libristes. Il s'enclenche alors, selon la formule de Bernard Lacroix, « une logique cumulative et autonome de développement des antagonismes » ²⁵.

On peut essayer de voir comment d'autres fictions ou des réalisations historiques ont répondu à ces questions. L'auteur par exemple du livre de fiction *Bolo'Bolo*, pour éviter toute tendance planificatrice des relations entre les groupes (donc éviter une « Centrale » *supra partes* planifiant

²² Cf. Pierre-Henri Zaidman, *Le mandat impératif. De la Révolution française à la Commune de Paris*, éditions Libertaires, 2008.

²³ Il écrit d'ailleurs au sujet de ces techniciens de la Centrale : « tous d'ailleurs devront un jour choisir : soit se retirer, soit accepter un travail directement productif, devenir ainsi un membre ordinaire de l'association, participer à ce titre à toutes les décisions avec l'autorité que leur confèrera leur compétence, si toutefois celle-ci est reconnue par les autres travailleurs. Il n'y aura plus de Plan au sens habituel du terme » (F. Partant, *ibid.*, p. 203.).

²⁴ Céline Beaudet note que « les tensions se forment de manière récurrente entre les individus chargés des activités liées à la ferme, à l'artisanat ou à la petite industrie et ceux qui se chargeaient des travaux plus “ intellectuels ”, liés à la propagande, tels que les conférences, l'écriture d'articles ou de brochures, etc. » (*op. cit.*, p. 137.)

²⁵ B. Lacroix, *L'utopie communautaire. Histoire sociale d'une révolte*, PUF, 1984, p. 44.

l'économie d'autogestion), réfléchit d'ailleurs en amont à l'architecture que doivent avoir les relations entre les différents BOLO (l'auteur du livre utilise tout un vocabulaire propre, ici un BOLO est une communauté de base, tribu, commune, voisinage, quartier, communauté de rue, de vallée, village) à partir d'une définition d'un BOLO ancrée dans le mythe de l'autosuffisance :

« Le BOLO est largement autosuffisant pour tout ce qui concerne la nourriture quotidienne de base. Il peut réparer et entretenir ses bâtiments et ses outils par lui-même. Afin de garantir l'hospitalité (SILA), il doit être capable de nourrir 30 à 50 invités ou voyageurs avec ses propres ressources²⁶. Les BOLOs peuvent conclure des accords de transferts de ressources avec d'autres BOLOs et disposer ainsi d'une plus grande variété d'aliments ou de services. Cette coopération est bilatérale ou multilatérale et non pas planifiée par une organisation centrale. Elle est entièrement volontaire. Le BOLO lui-même choisit son degré d'autarcie ou d'indépendance selon son identité culturelle (NIMA) »²⁷.

Et plus loin, on lit que « certains BOLOs dépendent plus des échanges car leur alimentation est très diversifiée. D'autres, qui font une cuisine plus monotone, se suffisent presque à eux-mêmes ».²⁸ Dans l'utopie de *Bolo'Bolo*, l'articulation entre les groupes fonctionne donc tout différemment des propositions de François Partant : « Les dons, le fond commun et les accords de trocs, le tout combiné avec l'autosuffisance, voilà qui réduit fortement la nécessité d'une économie, c'est-à-dire la nécessité du calcul de la valeur. La diversité des identités culturelles [NIMA : chaque BOLO développe une identité culturelle spécifique] a détruit la nécessité de la production de masse et donc aussi l'existence d'un marché de masse. L'investissement en temps de travail est difficile à comparer et la mesure exacte de la valeur d'échange (en argent) est presque impossible. IBUs (individus) et BOLOs *n'ont cependant pas renoncé à utiliser ce type d'échanges calculés pour certains usages particuliers*. C'est là la fonction des marchés locaux, les SADIs. Ces marchés complètent les possibilités d'échange, mais ne forment qu'une petite partie de la base existentielle des BOLOs. [...] *C'est l'autosuffisance et les autres formes d'échange qui maintiennent l'argent dans certaines limites.* »²⁹

On pourrait aussi comparer l'économie d'autogestion planifiée de François Partant aux réalisations des collectivités agricoles d'Aragon en 1936-37. Il existait dans cette région entre 500 et 600 collectivités, fonctionnant d'abord dans le cadre de la population d'un village, sur la base d'une mise en commun des terres, du bétail, du matériel agricole, des récoltes, le tout dans le cadre d'un travail collectif (les « individualistes » – petits propriétaires – pouvaient s'ils le désiraient conserver leur terrain sans aucune pression, selon le principe d'un « communisme libertaire » antiautoritaire). Généralement les terres, les bêtes, les bâtis et les moyens de production des grands propriétaires et des franquistes étaient collectivisés. Chacune de ces collectivités, en interne, a d'abord fonctionné sur la base d'une autoconsommation relative, le finage (l'ensemble des terroirs aux limites imprécises jusqu'à l'époque moderne et nécessaire à la vie d'une communauté rurale) du village étant cultivé prioritairement pour la consommation directe des habitants. Il n'y a donc aucune spécialisation productive définie à l'échelle d'un plan d'une Centrale. Seuls les surplus sont échangés ou troqués à l'extérieur de la collectivité, dans le cadre d'une fédération cantonale regroupant les collectivités des villages voisins, puis dans le cadre supérieur d'une Fédération régionale des collectivités d'Aragon. Cette dernière joue quand même le rôle d'une « Centrale » mais moins planificatrice, puisqu'à son

²⁶ Cette autosubsistance qui est quand même le mythe grâce auquel l'auteur entend échapper à toute forme de planification, n'implique pas nécessairement isolement ou auto-restriction

²⁷ P. M., *Bolo'Bolo*, L'Éclat, 2003, p. 83.

²⁸ *Ibid.*, p. 99.

²⁹ *Ibid.*, pp. 159 et 160.

niveau on organise des champs d'expérimentation pour améliorer les techniques agricoles, on s'occupe des champs de production de semences pour fournir les collectivités, on recherche des débouchés commerciaux hors région aux surplus, on organise une statistique de la production excédentaire. Mais au congrès de création de cette Fédération régionale des collectivités en février 1937, les résistances à celle-ci furent majoritaires, note Félix Carrasquer, car « la crainte des collectivités de perdre leur autonomie se manifesta dès les premières interventions »³⁰. Les objectifs de la Fédération furent donc très clairs et son fonctionnement resta dans les limites de la reconnaissance de l'autonomie de chaque collectivité : « La fédération défendra l'autonomie des collectivités, » est-il dit, et « le comité de la fédération régionale peut et doit avoir [seulement] connaissance de nos réserves, de nos prévisions de récolte et de nos besoins dans tous les domaines, et, à partir de ces données, planifier les échanges sans perte de temps ni d'énergie et en donnant complète satisfaction à toutes les localités »³¹. Les organes techniques de la Fédération ne servirent qu'à une chose, mieux organiser les échanges de surplus entre les collectivités et organiser les échanges de ces surplus avec l'extérieur régional, mais on ne planifie pas du tout les productions de chacune des collectivités. Chaque collectivité restant donc souveraine et sur une base d'autoconsommation. Avant la création de cette Fédération, c'est chaque collectivité qui, après avoir rempli un camion de patates ou d'échalotes, le faisait partir un peu au hasard vers une autre collectivité pour l'échanger contre une production que ne fabriquait pas la collectivité (des vêtements, des pièces de réparation de machines, etc.). La Fédération est là pour améliorer cela. On le voit, on est ici très loin de l'architecture proposée par F. Partant qui est beaucoup plus holistique, l'interdépendance au travers de l'échange entre les groupes étant totale car ne reposant pas seulement sur les surplus productifs, mais sur la production elle-même immédiatement orientée vers le marché intérieur de la « société alternative ». Mais cependant, tout comme dans la fiction de l'A.S.E.M., les collectivités d'Aragon comme de Catalogne, malgré leur abolition formelle de l'argent, ne surent pas dépasser le travail et sa glorification comme fondement de la société en tant qu'activité socialement médiatisante entre les individus³². Ce qui rendait vain toute abolition formelle de l'argent, la valeur resurgissant tôt ou tard quand le travail n'est pas dépassé, et avec elle l'argent (voir à nouveau le texte de Myrtille dans ce numéro)³³.

4. Critique de l'économie d'autogestion planifiée

La fiction que nous dessine ici François Partant semble critiquable pour plusieurs raisons que j'évoquerai rapidement comme suit :

1. Une vision un peu rapide des exclus comme libérés de la société de la valeur et mis à disposition quasi naturellement pour son projet et plus largement pour l'émancipation (d'où son insistance alors à espérer « que la crise s'aggrave ! ») ;
2. Le soubassement théorique de la proposition, en tant que relevant du paradigme autogestionnaire, reste non seulement rivé à plusieurs fondamentaux du cadavre du marxisme traditionnel et de sa compréhension erronée de la société capitaliste-marchande mais sa proposition, incapable d'envisager le dépassement du travail, a aussi tous les traits du

³⁰ Félix Carrasquer, *Les collectivités agricoles d'Aragon. Espagne 36-39*, Éditions CNT-RP, 2003, p. 55.

³¹ *Ibid.*, pp. 56 et 58.

³² Voir Michael Seidman, *Ouvriers contre le travail*, op. cit.

³³ Voir la postface des Giménologues au livre d'Antoine Gimenez, *Les Fils de la nuit. Souvenirs de la guerre d'Espagne*, Éditions Giménologues et L'Insomniaque, 2006.

« caractère historiquement récurrent de l'apologie du travail à travers une forme particulière de travail (par exemple agraire) »³⁴, mais on pourrait dire aussi du travail artisanal comme celui du petit entrepreneur dit « indépendant » et du « producteur direct » mythifié comme alternative dans les Amaps par exemple ;

3. Enfin me semble-t-il les rapports sociaux fondamentaux du capitalisme ne sont pas saisis, pas plus que la forme de domination historiquement spécifique qui leur est liée, l'autogestion ne peut alors que reconstituer la valeur.

Les sujets du projet de Partant, comme nous l'avons dit, étaient les naufragés du « développement » et les premiers écologistes communautaires des années 70 : « s'ils se constituaient en une société autonome, écrivait-il, ils pourraient se mettre au travail afin de *produire pour le marché qu'ils représentaient eux-mêmes*. Ils sont bien assez nombreux pour édifier une *construction technico-économique complexe* [p. 227]. » Dans son idée un peu mécanique, plus la crise s'aggraverait, plus le système mettrait des gens à sa porte, et plus ce prolétariat surnuméraire pourra ainsi pratiquer une « autogestion de sa propre crise »³⁵. Il y aura ainsi comme une contrainte objective à faire la révolution de l'autogestion. L'idée d'exclusion chez Partant est une pure exclusion, qui est quasi synonyme de « libération » dans le sens de mise à disposition de sujets qui n'auront d'autres solutions que de constituer l'A.S.E.M. Rétrospectivement on peut dire que rien de tout cela ne s'est passé comme pouvait le penser Partant. Car on peut penser, comme l'a noté Bruno Astarian dans sa critique du livre de Mike Davis³⁶, *Le Pire des mondes possibles*, qu'en réalité ces surnuméraires pour la société capitaliste-marchande ne sont pas des purs exclus du marché du travail et du rapport social de la valorisation, comme le présuppose F. Partant (il suffit de penser à la production du bidonville de Dharavi à Bombay estimée à 1 milliard de dollars par an, essentiellement dans le secteur du cuir, de la poterie et des bijoux), qu'ils participent pour beaucoup à la grande misère du cycle mondial du capital³⁷. Le sujet du projet de Partant n'est



³⁴ Jean-Pierre Baudet dans sa préface de 2002 à la republication sur Internet de son texte *Critique du travail marginal et de sa place dans l'économie spectaculaire* (1974).

³⁵ Pour une discussion de ce point voir Matthieu Amiech, « Que la crise s'aggrave ? », *Notes et Morceaux choisis*, n°9, éditions La lenteur, automne 2009.

³⁶ Bruno Astarian note justement – mais dans une vision toutefois « classiste », propre au marxisme traditionnel – que finalement, « ce qui désespère Mike Davis et consorts [Loïc Wacquant et le reste de la critique sans qualités qu'est l'anti-néolibéralisme/altermondialisme], c'est de ne pas retrouver dans les bidonvilles un prolétariat qui soit conforme à l'image qu'ils en veulent : une masse salariée de façon formelle, consciente et organisée en partis et syndicats. C'est comme cela qu'il faut comprendre leurs lamentations sur la disparition du travail formel, prédominant au cours des trente glorieuses, de même que sur celle de Marx (remplacé par Mahomet !). Il s'agit au contraire de montrer que, loin d'être des laissés pour compte qu'il faudra tirer de leur merde, les bidonvilliens font pleinement partie de la classe qui sera appelée à communiser la société », dans le texte « Les Bidonvilles forment-ils une planète à part ? » consultable sur le site de B. Astarian < <http://www.hicsalta-communisation.com> >.

³⁷ « Ce travail, remarque Bruno Astarian, n'exclut nullement la misère. Il s'en nourrit et la reproduit. Il n'est porteur d'aucun avenir de développement et d'accumulation, car les capitalistes qui l'exploitent sont eux-mêmes en bout de chaîne de la sous-

donc pas toujours aussi évident et son surgissement n'a rien de mécanique, comme s'il suffisait d'attendre que la crise s'aggrave. De plus, il y a chez Partant cette idée que la société officielle pourrait se morceler en différents marchés intérieurs, dont l'un pourrait exister à l'écart, par et pour les seuls exclus. On pourrait cependant penser que ce n'est là qu'une sorte de formalisation politique du monde du travail informel déjà existant qui n'a rien des caractères émancipateurs qui lui sont attribués³⁸. L'autogestion par les non-rentables de leur propre misère semble déjà un avenir prometteur dans le cadre de la « crise aiguë de l'industrie de débarras des déchets humains » (Zygmunt Bauman) que désormais le capitalisme doit surveiller, assister, laisser vaquer et punir, en son propre sein.

Relevant d'un auteur de la pensée du marxisme autogestionnaire, la critique du travail que l'on retrouve chez François Partant en a tous les traits. À l'image de tous les théoriciens de l'autogestion (citons rapidement Pierre Naville, Henri Lefebvre, Victor Fay, Victor Leduc, Daniel Guérin chez les « communistes libertaires », Cornélius Castoriadis, etc.), ce qu'il critique dans le travail c'est que « le travail du boulanger n'est pas inférieur à celui de l'ingénieur, dès lors que la collectivité a également besoin de ce que l'un et l'autre produisent. [...] Seule l'utilité sociale des tâches serait à prendre en compte », car vis-à-vis du grand tout de la collectivité, celles-ci sont d'une utilité égale : « dans le cadre d'une entreprise où toutes les tâches sont indispensables et où elles sont toutes accomplies conformément aux prévisions, la productivité du travail n'est à apprécier que comme un résultat global [p. 221]. » Il critique le fait que le travail est subordonné aussi bien juridiquement que dans l'organisation du travail à la direction et ses gestionnaires. L'émancipation, pour lui comme pour le paradigme autogestionnaire auquel cette réflexion se rattache, est alors synonyme de revenus égaux et d'autogestion du travail par les travailleurs eux-mêmes. Depuis le dix-neuvième siècle la critique sociale veut ainsi simplement l'égalité sociale et économique dans le cadre de la forme de vie collective capitaliste-marchande. L'autogestion se propose simplement de parler de la démocratie à l'intérieur de l'entreprise et de rien d'autre. Et finalement Partant ne peut finalement imaginer une « société alternative » qu'à partir du travail comme forme de médiation sociale et non de son dépassement.

Ce marxisme-là, comme l'a encore montré Moishe Postone, a toujours pensé que la valeur était une mystification réduite à une simple forme de la distribution, car elle serait indépendante de ce qu'elle dissimule (le travail). Comme s'il n'y avait entre les deux qu'une relation contingente et artificielle, et non pas intrinsèque et nécessaire. À chaque fois dans cette critique, le travail est toujours identifié aux intérêts généraux et naturels de toute société humaine (assimilée à la classe des travailleurs), et c'est toujours en son nom que seront critiqués les intérêts particuliers compris comme artificiels de la classe capitaliste parasitique (ils s'en mettent plein les poches et ils ne travaillent pas). Comme si le capitalisme, ancré dans une ontologie à ne surtout pas remettre en cause (le travail, la production, l'industrie), n'était qu'un simple mode de distribution de cette ontologie au travers de rapports sociaux de distribution inégalitaires (qui eux apparaissent spécifiquement pour les marxistes comme capitalistes). Pour les marxistes traditionnels le procès productif est donc non-spécifiquement capitaliste et il est considéré comme purement technique et donc éternel et transhistorique (de là dérivera la thèse de la neutralité de la technologie productive). C'est là l'erreur de ce marxisme traditionnel que d'avoir interprété finalement le rapport social de production chez Marx seulement en termes de mode de distribution, en disant que finalement seule la survaleur (le marxisme s'étant

traitance et transfèrent aux échelons supérieurs une part majeure de la plus-value qu'ils extorquent. Leurs profits sont donc faibles. Quoi qu'en disent les apôtres de l'auto-entreprise, le micro-entrepreneur n'est pas un futur capitaliste » dans « Les Bidonvilles forment-ils une planète à part ? », *ibidem*.

³⁸ Voir le dossier « Formes et dynamiques du travail informel » de la revue *Les Mondes du travail*, n°9-10, printemps 2011.

focalisé et fossilisé sur la seule théorie de l'exploitation du surtravail/survaleur) n'était pas normale car elle était le signe d'une mauvaise distribution fondée sur la propriété privée et l'expropriation du surtravail par une classe oisive non productive, donc dénoncée comme simple parasite d'une ontologie du travail, neutre, saine et positive. Comme si le capitalisme était quelque chose qui regardait simplement la sphère de la circulation, en tant que mode non conscient et anarchique de distribution sociale. Jamais le marxisme traditionnel ne put saisir que la production elle-même (l'économie), comme sphère détachée et autonomisée du reste de la vie (où elle était auparavant encastrée dans les rapports sociaux précapitalistes, comme dirait Karl Polanyi dans une perspective substantialiste toutefois contestable³⁹), n'a jamais été hétérogène à l'émergence logique et historique du capitalisme. Il y a eu dans le marxisme la volonté de toujours réduire la production et le travail à une sorte de substrat ontologique transhistorique, comme si les rapports sociaux capitalistes n'étaient qu'une sorte de subjectivité expropriatrice artificielle qui venait, de l'extérieur seulement, distribuer et agencer la production et le travail en tant que sphère distincte du reste de la vie et se la subordonnant. Cette séparation (cette émergence radicale de l'économie dans nos vies) est au contraire la conséquence et la forme phénoménale de la forme-valeur (pure forme) dans la vie sociale. La production qui apparaît pour la première fois de l'histoire comme une sphère détachée, autonome et extérieure au reste de la vie n'est pas extérieure aux rapports sociaux (donc l'économie n'a pas une existence transhistorique et éternelle), *elle est l'essence de ces rapports sociaux capitalistes-marchands*.

La fin d'un fétichisme réduit ici par le marxisme traditionnel à un simple voile d'idées, imposé et inutile, a ainsi toujours été comprise comme l'apparition ouverte et directe de l'essence – supposée être naturelle et éternelle – de la société, présente comme future, sans la nécessité de ce voile : l'affirmation glorieuse du travail et du processus de production (et donc de l'industrie) supposés être au fondement de toutes les sociétés humaines depuis la nuit des temps. La « société alternative » autogérée reste identifiée en tant que tout au travail, principe évident, éternel et transhistorique. Dans cette même ontologie, par la planification bureaucratique ou autogérée du travail comme on le voit chez Partant, le principe social spécifique à la seule société moderne (le travail) sera enfin reconnu comme ouvertement régulateur de la vie sociale et cela doit constituer une émancipation. Rien de mieux que cette formule de l'anarchiste américain Alexander Berkman qui résume à elle seule toute cette vision tronquée de la société capitaliste-marchande : « si le travail possédait toute la richesse qu'il a produite, il n'y aurait pas de capitalisme. »⁴⁰

La théorie bourgeoise de la modernisation comme les marxismes et certaines variantes de l'anarchisme, ont ainsi eu une vision comparable de glorification du travail et de la soumission ouvrière au travail. L'esthétique du réalisme socialiste – c'est-à-dire la glorification des producteurs et de la production – dans les pays du capitalisme d'État en U.R.S.S. se substituait directement aux sirènes consuméristes de la publicité qui dissocie tout ce qui peut entraver cette glorification du travail (le corps gras, le corps vieux, le corps pas plus musclé que vigoureux, etc.) de tout ce qui peut l'exalter (le mouvement, le jeunisme, l'efficacité, la responsabilité, celui qui est dur déjà avec lui-même et qui le sera avec ses concurrents, l'agressivité, etc.). La religion moderne du sport dans les grandes cérémonies olympiques opposant les fractions de gauche et de droite du même camp mondial du travail était aussi un creuset commun à cette exaltation mondiale du corps capitaliste depuis la fin du XIX^e siècle. Cette glorification du travail est aussi l'exaltation du « travail marginal » à partir des

³⁹ Pour une critique du substantialisme de Karl Polanyi et de ses successeurs, voir dans le livre de Serge Latouche, *La Dérison de la raison économique*, Albin Michel, 2001, l'annexe « En deçà ou au-delà de l'économie : retrouver le raisonnable », pp. 167-188.

⁴⁰ Alexander Berkman, *What is Anarchism ?*, AK Press, 2003, p. 44.

années 60 chez les écologistes, les hippies et leur retour à la terre. On pourrait ici parler, remarque J.-P. Baudet, d'un

« caractère historiquement récurrent de l'engouement pour le travail rural, qui se présente chaque fois que le développement industriel se heurte à une limite apparaissant provisoirement infranchissable [...] et que le retour à un mode de production plus ancien comble momentanément, sur un plan imaginaire, les angoisses collectives. [...] Quel est l'élément déclenchant pour provoquer ce retour ? Tout porte à penser qu'il s'agit de la dévalorisation du travail contenue dans le processus de transformation du travail en général, et de la tentation de le "réhumaniser". [...] Le petit-bourgeois, le cadre, le paysan ne peuvent pas s'intéresser à la suppression du travail : ils préfèrent sa réhabilitation. Ils ne veulent pas changer le monde, seulement le restaurer. Leur programme s'appelle : "hier" »⁴¹.

Mésinterprétant le noyau social au fondement de la société capitaliste-marchande, toutes les solutions revendicatives du mouvement ouvrier et de la social-démocratie comme la pensée autogestionnaire ont ainsi visé un mode de vie social consciemment et rationnellement régulé, avec une distribution plus juste, plus solidaire, plus égalitaire au sein de toujours la même ontologie capitaliste. Dans l'idée de F. Partant, la société alternative fonctionne en effet selon le principe de la distribution d'un « revenu moyen établi par le Plan » à chaque individu (quelles que soient la nature de l'activité, la particularité du travail individuel effectué, la temporalité subjective de cette action, etc.). Le quantum de travail effectué individuellement sert toujours de base à la synthèse sociale de la « société alternative ». Les quantités d'argent restent la base d'une vie médiatisée par l'échange de marchandises. La seule question qui lui paraît importante est le fait qu'il ne doit plus exister de hiérarchie des tâches et des métiers ; c'est dans cette perspective simplement autogestionnaire que la hiérarchie des revenus ne serait plus justifiée. Grâce à leur « revenu moyen » les individus achèteront donc aux autres producteurs les produits en fonction de leurs besoins comme dans la société présente. Et nous retrouvons la formation d'une micro société capitaliste-marchande car, bien sûr, le travailleur de la société alternative ne peut acheter ses produits qu'à l'intérieur de cette société et non à l'extérieur :

« Un travailleur ne peut prétendre produire pour ses concitoyens et acheter à l'extérieur, à meilleur compte, ce que ces concitoyens doivent lui vendre pour conserver leurs moyens d'existence [p. 204]. » Ou encore : « Le contrat social n'est pas à conclure entre un peuple et ses gouvernants. Il est à conclure entre toutes les personnes qui s'associent pour constituer un peuple [p. 205]. »

La valeur produite dans le processus de travail est simplement non plus captée par les propriétaires mais captée par le Plan qui distribuera et établira le revenu moyen de chacun. Il ne met en question que l'idée d'un Marché autorégulé, pour privilégier la planification autogérée par l'organe de la « Centrale » qui, par la mise en cohérence des différents types de production, éviterait toute concurrence. Comme il le dit, dans la société alternative,

« la sélection des activités, assurée par la concurrence dans une économie de marché, l'est ici par un centre technique qui veille à la cohérence des projets et à éviter la concurrence » (p. 204). « Elle [la société alternative] devrait cependant reconnaître la "liberté d'entreprendre" qu'interdit la planification lorsque prévaut la centralisation dite démocratique. Cette liberté, qui permet à l'individu de choisir l'œuvre sociale qu'il s'épanouira à réaliser, n'aurait plus pour limites les lois du marché dans un contexte

⁴¹ J.-P. Baudet, *op. cit.*

concurrentiel, mais seulement celles que trace, au niveau d'organisation le plus élevé, la nécessaire cohérence des activités productives, une cohérence qui serait constamment à reconsidérer en fonction des propositions [le rôle de la Centrale] et initiatives de la base [p. 221]. »

La pensée autogestionnaire est ainsi restée prisonnière des formes sociales marchande et capitaliste : une prétendue « alternative » emmurée dans une vie toujours autant réglée par l'argent et le travail, la marchandise et la valorisation, l'État, le marché et la société industrielle. Très loin de constituer un anticapitalisme quelque peu rigoureux en passant par-dessus bord le vieux ballast du marxisme traditionnel, la pensée autogestionnaire ne discutait toujours que de la dimension prolétarienne de la gestion collective des moyens de production et de la distribution des salaires (« on travaille et on se paie »), c'est-à-dire en mettant l'accent seulement sur la redistribution de toujours les mêmes catégories sociales capitalistes (marchandise, travail, argent, capital) et sur la place de la démocratie au sein d'entreprises qui restent des acteurs économiques qui doivent encore produire des marchandises et réussir à les vendre sur un marché anonyme. La production autogérée, dans le système de contraintes impersonnelles et muettes constitué par des pratiques socialisées au travers de formes sociales très particulières, ne pourra pas constituer un monde social post-capitaliste et post-marchand. Trop marquée par la théorie de la simple domination sociale directe d'une classe sur une autre (dont le livre *De la servitude volontaire* d'Étienne de La Boétie est encore aujourd'hui la référence) qui n'est pas adéquate pour saisir réellement la forme inédite et spécifique de domination qu'exercent le temps et le travail dans la société capitaliste, la théorie de la gauche est totalement impuissante dans ses « assauts » depuis deux cents ans. Un monde de contrainte abstraite, indirecte et impersonnelle se constituera toujours dans le dos de la pratique individuelle socialisée de telle manière, présentant l'agir même de l'individu comme une force extérieure et étrangère, autorégulation, planification bureaucratique, planification autogérée, ou pas.

Cet anticapitalisme n'est pas arrivé à saisir la forme de la domination sociale historiquement spécifique à la société capitaliste autrement que sous la forme d'une domination directe de la classe bourgeoise sur la classe prolétaire (sur le modèle de la dialectique du maître et de l'esclave). Dans cette vision tronquée du fonctionnement de la société capitaliste-marchande, cette forme de domination directe de classe doit forcément laisser sa place à une « démocratie directe dans le domaine économique », comme le note Partant (p. 215). Pour ne pas avoir réussi à saisir la domination dans la société capitaliste dans son caractère historiquement spécifique, c'est finalement sur sa reconstitution qu'est venu s'écraser l'ensemble des assauts « révolutionnaires » du mouvement ouvrier depuis deux siècles, aussi bien lors de la Révolution d'octobre 1917 que dans les collectivisations du communisme libertaire dans l'Espagne de 1936-1937, comme dans l'ensemble des expériences autogestionnaires après la Seconde guerre mondiale⁴². En ayant dépassé ce qu'il avait cru être au fondement de la société capitaliste, une domination sociale directe, le travail marginal et la « relocalisation de l'économie », qui forment aujourd'hui l'idéologie de la décroissance, ne peuvent pas plus se défaire de la forme de domination historiquement spécifique à la société capitaliste-

⁴² Si Jean-Pierre Baudet avait raison de faire remarquer que dans l'idéologie du « travail marginal » exaltée par les écologistes communautaires dès les années 70 (petit paysan, artisan, entrepreneur « indépendant », producteur direct), enfin « le petit entrepreneur n'aurait pas de patron, il serait son propre patron [...] mais il croit être l'esclave sans autre maître que lui-même, en oubliant que dans le monde de l'économie, le maître n'est lui-même qu'une personification anonyme du capital, une fonction d'apparence humaine, et donc le représentant servile des lois du marché », pour autant on peut penser qu'il interprète mal ici ce que l'on appelle imparfaitement la « loi de la valeur » car il la renvoie comme on le dit dans la théorie traditionnelle aux « lois du marché ». Postone a montré que ce que Marx saisit en fait par l'expression de « loi de la valeur » n'a rien à voir avec la loi du marché (une théorie de l'équilibre général). Il saisit plutôt la dynamique de la transformation/reconstitution, au travers de la dialectique entre les deux faces de la marchandise et du travail, ce que Postone appelle le « moulin de discipline » (voir *Temps, travail et domination sociale*, op. cit., p. 426 et p. 442).



marchande qui ne peut que resurgir. Finalement, remarque J.-P. Baudet dans sa critique du travail marginal, « ce n'est donc pas vraiment la liberté que le marginal recherche à travers la fonction artisanale, mais simplement la discrétion de l'aliénation, sa réalité pas encore devenue visible ». ⁴³

Il ne faut peut-être pas parler de « travail concret » et de « travail abstrait », car de suite des malentendus s'installent, mais seulement de face concrète du travail et de face abstraite de ce même travail. Il n'y a qu'une chose, le travail. Le travail n'a jamais existé dans les sociétés non-économiques, il émerge radicalement en tant qu'une activité nouvelle dont une face sera de « produire » un « bien » et son autre face sera de constituer immédiatement une forme de médiation sociale entre les êtres et les biens devenus marchandises que ces êtres fabriqueront. Le travail est immédiatement dans son émergence radicale, à la fois activité déterminée par une fin productive et un moyen particulier pour acquérir des biens dans une société déterminée par la marchandise. Dans son émergence apparaît alors radicalement de manière corrélatrice une nouvelle forme d'interdépendance où personne ne consomme ce qu'il produit (ce qui n'était déjà pas la nature de l'agir avant l'apparition de l'économie) mais le travail ou le produit de chacun fonctionne comme moyen nécessaire pour obtenir les produits des autres : telle est la vie économique qui émerge progressivement entre les XV^e et XIX^e siècles. Les travaux ne préexistent donc pas à un espace généralisé d'échange de marchandises, ils sont la forme de cohésion de cet espace d'échange, ce n'est là que l'autre dimension de la double face de tout travail. Dit encore autrement, les travaux ne sont pas rapportés les uns aux autres a posteriori et extérieurement à ce qu'ils sont (la deuxième face n'est pas une couche extérieure qui viendrait se déposer sur la face concrète du travail, dit encore autrement le travail abstrait n'est *pas l'abstraction d'un travail qui lui préexisterait* ⁴⁴), car ils constituent dans leur émergence une forme de cohésion sociale, de médiation sociale, c'est-à-dire une forme très particulière de synthèse sociale des individus. Il y a là un fait social total, il n'y a pas d'économie séparée du reste de la vie dans cette vie moderne, il y a là simplement une forme sociale de vie complète, où la vie y est une vie qui émerge immédiatement comme économique. La vie économique « émerge » des rapports sociaux non-économiques et non pas « s'autonomise », se « désencastre » ou se « désenchâsse », termes qui restent marqués par une théorie substantiviste de l'économie. Cela n'a jamais existé de manière structurelle dans des sociétés non-économiques, il n'y avait pas de « travail », dans ce sens où il n'y existait pas une activité déterminée en vue d'une fin productive, une activité qui transforme des matières premières au moyen d'instruments pour atteindre des fins déterminées et/ou qui soit corrélativement une activité qui médiatise socialement les individus entre eux autour de sa simple et propre dépense.

⁴³ Jean-Pierre Baudet, *op. cit.*

⁴⁴ « Je ne pense pas, remarque Moishe Postone, que le travail abstrait soit simplement une abstraction *du* travail, ce n'est pas du travail en général, c'est du travail en tant qu'activité socialement médiatisante. Là se trouve, je crois, le cœur de l'analyse de Marx : dans le capitalisme, le travail accomplit quelque chose qu'il n'accomplit pas dans d'autres sociétés. Ainsi, il est à la fois, pour reprendre le vocabulaire de Marx, travail concret, ce qui veut dire une activité spécifique qui transforme la matière d'une façon précise dans un but bien défini, et travail abstrait, un moyen d'acquérir les biens des autres. De ce point de vue, le travail fait là quelque chose qu'il ne fait dans aucune autre société. À partir de cette intuition très abstraite, Marx rend compte de toute la dynamique du capitalisme. Il me semble que le problème central pour Marx n'est pas seulement que le travail est exploité – le travail est exploité dans toutes les sociétés, à l'exception peut-être de celles de chasseurs-cueilleurs – mais plutôt que l'exploitation du travail s'accomplit par le biais de structures que le travail lui-même constitue. » In « Marx après le marxisme – entretien », in revue *Platypus*, 2008, traduction par Sinziana. On peut remarquer, toutefois, que malgré ses grands mérites, Moishe Postone continue parfois à conserver le terme de « travail » dans un sens transhistorique, comme Robert Kurz lui en a fait le reproche dans son texte « La substance du capital » (revue *Exit !*, n°1, 2004). Postone ne cherche finalement pas à savoir si on peut faire rentrer dans le concept de « travail », ou de « travail social », la multiplicité des activités humaines des sociétés précapitalistes qui obéissent à des logiques sociales les plus différentes (Marshall Sahlins fait lui aussi malgré ses mérites la même erreur). De plus, quand Postone parle des rapports sociaux précapitalistes, on pourrait penser qu'il verse encore dans une théorie fonctionnaliste parfois proche de celles de Polanyi/Godelier. Sur cette question, voir dans ce numéro l'article « A la recherche du reflet perdu de l'économie dans les sociétés précapitalistes ». Ce qui est certain, c'est que dans une société postcapitaliste le concept de « travail » n'a pas de sens car son signifié n'y existe pas.

De plus il me semble qu'il faut dégager le concept de « domination » de toute compréhension transhistorique, car la forme de la domination historiquement spécifique à la société capitaliste-marchande dépend au contraire de structures sociales « abstraites » et « objectives » et constitue d'abord une forme de domination impersonnelle, indirecte et abstraite :

« L'une des caractéristiques du capitalisme, remarque ainsi Postone, est que ses rapports sociaux fondamentaux [constitués par le travail] sont sociaux d'une manière très particulière. Ils n'existent pas en tant que rapports ouvertement interpersonnels, mais comme un ensemble quasi indépendant de structures qui s'opposent aux individus, comme une sphère de nécessité " objective " impersonnelle et de " dépendance objective ". En conséquence, la forme de domination sociale propre au capitalisme n'est pas ouvertement sociale et personnelle. »⁴⁵ « Le système constitué par le travail abstrait incarne une forme nouvelle de domination sociale. Il exerce une forme de contrainte sociale dont le caractère impersonnel, abstrait et objectif est historiquement nouveau. La détermination initiale de cette contrainte sociale abstraite, c'est que les individus sont forcés de produire et d'échanger des marchandises pour survivre. Cette contrainte ne dépend pas d'une domination sociale directe, comme c'est le cas, par exemple, avec le travail de l'esclave ou du serf ; elle dépend au contraire de structures sociales " abstraites " et " objectives " et constitue une forme de domination impersonnelle, abstraite. Cette forme de domination ne se fonde finalement sur personne, ni homme, ni classe, ni institution ; son fondement ultime, ce sont les formes sociales structurantes de la société capitaliste qui se sont généralisées et qui sont constituées par des formes déterminées de pratique sociale. La société, en tant qu'Autre universel, abstrait, quasi indépendant, qui fait face aux individus et exerce sur eux une contrainte impersonnelle, est constituée par le double caractère du travail sous le capitalisme, en tant que structure aliénée. La catégorie de valeur, comme catégorie de base des rapports de production capitalistes, est également la détermination initiale des structures sociales aliénées. » (Postone, *TTDS*, p. 237.)

La forme de la domination sous le capitalisme est ainsi composée des structures de rapports sociaux engendrées dans un mouvement de constitution mutuellement réciproque par le travail, la production de marchandises et l'impératif de valorisation, constituant un système fétichiste autonomisé où les rapports sociaux mènent leur vie propre sous une forme réifiée et dominent les individus comme une puissance apparemment extérieure. Et dans ce cadre réellement fétichiste, à l'inverse de ce que dit Marshall Sahlins quand il ne spécifie pas assez son concept trop transhistorique de « culture », la société ne sera pas l'hôte de l'économie⁴⁶, mais son ilote ! Cette forme de domination ne se fonde finalement sur personne, ni homme, ni groupe, ni classe, ni institution, car son fondement ultime, ce sont les formes sociales structurantes de la société capitaliste qui se sont généralisées et qui sont constituées par des formes déterminées de pratique sociale. Les capitalistes exercent le pouvoir non comme « des seigneurs politiques ou théocratiques », mais parce qu'« ils personnifient les moyens de travail vis-à-vis du travail » (Marx, *Le Capital*, Livre III). André Gorz résume bien alors quelles sont les aventures du sujet dans ce monde de la marchandise : « Ce n'est pas " je " qui agit, c'est la logique automatisée des agencements sociaux qui agit à travers moi en tant qu'Autre, me fait concourir à la production et reproduction de la mégamachine sociale. C'est elle le véritable sujet. Sa domination s'exerce sur les membres des couches dominantes aussi bien que sur les dominés. Les dominants ne dominent que pour autant qu'ils la servent en loyaux fonctionnaires »⁴⁷. La planification

⁴⁵ *Ibid.*, p.188.

⁴⁶ Cette thèse est soutenue par Sahlins dans le dernier chapitre, « La pensée bourgeoise. La société occidentale : une culture », dans *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, 1980, tandis que sa thèse sur « l'hybridation dans la modernité » se retrouve par exemple dans son livre *Les Lumières en anthropologie*, Société d'ethnologie, 1999.

⁴⁷ André Gorz, *Ecologica*, Galilée, 2008, p. 12.

ou l'autogestion de l'ensemble de la production seront ainsi toujours condamnés à voir resurgir dans le dos des individus, et au travers du mouvement réflexif de leur pratique de travail dite « alternative », cette forme de dynamique et domination historiquement spécifique à la seule société capitaliste, tant que le travail n'aura pas été dépassé à la fois comme activité pratique et comme forme de cohésion sociale d'une société très particulière.

5. Frapper au cœur de la synthèse sociale : la fin de la préhistoire de l'humanité comme un au-delà de l'économie

François Partant se proposait, dans le cadre d'un scénario d'archipellisation, d'autogérer ou d'auto-organiser la forme de vie collective présente. Mais s'auto-organiser différemment en tant que travailleur ou consommateur (les deux faces d'un même *sujet pour la valeur*), ce n'est pas changer les fondements de celle-ci, c'est-à-dire basculer vers une autre forme de vie collective où la nature de sa synthèse sociale serait différente. Même une fois l'État aboli et l'expropriation des capitalistes établie, l'autogestion restera toujours la gestion des entreprises, de leur production et de leur liaison c'est-à-dire de leurs échanges. Ce n'est pas plus en « relocalisant l'économie » avec des modes de productions à plus petite échelle, en partant du « quotidien », ou en libérant l'espace numérique grâce au mouvement de l'Open Source⁴⁸, que l'on arrivera à donner un grand coup de pied dans la fourmilière de la synthèse sociale capitaliste. Inexorablement la valeur, liée à une forme de synthèse sociale par le travail qui n'est pas remise en cause par le paradigme autogestionnaire, renaîtra tout comme une forme à la fois de dynamique et de domination spécifique à cette forme de vie collective, une domination par le temps et le travail. Cela ne pourra être évité et constituera ainsi le cadre social muet de cette « autogestion » qui n'en sera pas vraiment une car limitée toujours par la domination des rapports sociaux réifiés qui se subordonneront les individus en tant que leurs simples supports et rouages. L'abolition seulement de l'argent, du marché, de la propriété privée, de l'organisation gestionnaire et managériale du travail, de l'industrie – la « désindustrialisation » comme l'imagine l'Encyclopédie des Nuisances – pour un simple travail plus manuel et artisanal, sans dépassement du travail en tant que tel comme forme de la synthèse sociale de la société présente, est vouée à toujours plus échouer⁴⁹. Si les

⁴⁸ « Le quotidien note R. Kurz, n'est pas en soi un lieu de résistance, notion, qui, à ce niveau, perd sa substance. Au contraire, la résistance commence là où les individus s'élèvent au-dessus de leur quotidien déterminé par le capitalisme jusque dans ses pores mêmes et deviennent ainsi enfin capables de s'organiser. Faisant suite au mouvement alternatif des années 1980 et à son échec, la métaphysique gauchiste de la vie quotidienne se réfère en partie aussi à des tentatives d'un autre mode de production et de vie à l'échelle plus petite de communautés particularistes, qu'elles soient légitimées de façon néo-utopiste ou pragmatique. Ces tentatives, par exemple, sous la forme d'une économie dite locale ou du mouvement numérique Open Source, ne peuvent atteindre la synthèse sociale, pas plus que les occupations d'entreprises », R. Kurz, *Vies et mort du capitalisme*, *ibid.*, p. 169 (je souligne).

⁴⁹ À partir de la mise en évidence de cela, nous pourrions aussi analyser en termes de *reconstitution* de la valeur et d'une forme de dynamique et de domination, c'est-à-dire de *non-dépassement de la synthèse sociale par le travail*, ce qui est subsumé de manière erronée sous la notion de « récupération » des pratiques dites « alternatives »⁴⁹. Depuis trente ans, le vocabulaire de la récupération est utilisé à toutes les sauces et devient bien commode pour ne pas rompre avec la vision tronquée du capitalisme portée par le marxisme traditionnel et ses derniers avatars. Mais on pourrait aussi penser qu'il n'y a finalement jamais eu de « récupération » dans l'histoire de l'opposition au capitalisme, car cette idée ne fait que présupposer que ce qui est cru comme « alternatif » est comme par miracle extérieur (en dehors) et hétérogène à la forme de synthèse sociale capitaliste, c'est-à-dire face à lui comme face à une domination dont on peut se dégager et que l'on peut poser devant soi. Pour cette critique qui se fait encore « du point de vue du travail » (Postone), et se considère comme déjà en elle-même en dehors de la formation sociale capitaliste, il n'y a plus qu'à construire le « double pouvoir » de l'alternative au capitalisme ici et maintenant, il ne manquerait que la volonté sociale. Il y aurait là le point de départ d'une critique du supposé « art de la récupération » et de l'opposition entre « critique artiste » et « critique sociale » que décrivent Luc Boltanski et Eve Chiapello dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme*. Cette critique a de nombreux traits communs avec le marxisme traditionnel, qui lui aussi ne pouvait s'empêcher de voir le capitalisme non seulement en termes de rapports sociaux de classes fondés sur la propriété privée et le marché, mais aussi comme une sorte de subjectivité extérieure et expropriatrice d'un monde social

notions définissant le scénario d'archipellisation soutenu par F. Partant ne sont pas praticables, alors bien sûr c'est la question de la possibilité même, donc de la pertinence, de ce scénario qui est mise en cause. *L'archipellisation ne peut être en elle-même une sortie de l'économie*, elle ne peut à elle-même constituer une autre forme de vie sociale. Il semble improbable que ces « contre-modèles » constituent un début de forme de vie collective non-économique. Le contenu de la révolution se place à un tout autre niveau, dans les profondeurs sociales de ce qui constitue le capitalisme d'abord comme une forme de vie sociale inédite, la transformation sociale révolutionnaire est d'abord de « *frapper au cœur de la synthèse sociale* »⁵⁰ et à cette fin il nous faut rompre avec le schéma et le contenu de la Révolution depuis le début du XIXe siècle qui a toujours présupposé comme naturelle la synthèse sociale capitaliste.

Ce schéma et contenu peuvent être qualifiés par le terme de *paradigme révolutionnaire prolétarien (ou d'anticapitalisme tronqué)*, et aujourd'hui il n'est plus qu'un cadavre à faire entièrement passer par-dessus bord⁵¹. Son ossature fossilisée pourrait être décrite sous trois aspects :

- **Marxisme traditionnel et programme prolétarien.** Le paradigme révolutionnaire prolétarien a porté une critique du capitalisme faite *du point de vue du travail*⁵². La lutte des classes a consisté à vouloir *libérer le travail du capital* en affirmant positivement et l'identité travailleuse de la classe ouvrière et le travail, principe prétendument éternel et transhistorique qui serait affirmé comme le noyau de la société future rendu transparent par l'abolition du voile mystificateur de la valeur grâce à un processus enfin conscient de planification, d'autogestion ou de constitution de la société des conseils. Dans cette vision-là, le travail reconnu comme essence de toute société aurait enfin son véritable dû. Une théorie du prolétariat fut établie sur cette critique superficielle portée par le marxisme traditionnel. Théorie que l'on peut qualifier de programme prolétarien ayant pour contenu et pour but la montée en puissance de la classe ouvrière à l'intérieur du mode de production capitaliste, l'affirmation du travail productif et l'érection du prolétariat en classe dominante.
- **Schémas pratiques du programme prolétarien.** Ce programme prolétarien a vu la transposition pratique suivante. La tradition ouverte par Octobre 1917, surestimant l'insurrection armée, a imprimé *une vision instrumentale et techniciste de la mobilisation des masses* comme simple appui pour la conquête du pouvoir politique d'Etat, premier temps nécessaire dans cette vision gradualiste, pour planifier ensuite une transformation des rapports sociaux par une « révolution par le haut »⁵³. La transformation prend ici la forme normative de la construction de « l'homme nouveau » aux dépens d'une auto-transformation collective de notre propre socialisation. Mais si la dimension étatique, autoritaire et violente du « socialisme réellement existant » à l'Est a engendré une première réaction dans les années 1920-30, avec

naturel, sain et par-dessus tout qui lui serait hétérogène. La notion de « récupération » ne me semble qu'exprimer une vision tronquée du capitalisme qui reste celle d'une conscience fétichisée.

⁵⁰ Robert Kurz, *Vies et mort du capitalisme. Chroniques de la crise*, Lignes, 2011, p. 167. Toute une discussion serait à créer autour de la définition par R. Kurz du nouveau contenu de ce qui doit être la révolution, il semble penser qu'une « planification sociale », sans Etat, autour de la satisfaction des besoins, pourrait constituer une nouvelle synthèse sociale.

⁵¹ L'Internationale Situationniste invitait déjà en 1962 à « reprendre l'étude du mouvement ouvrier classique d'une manière désabusée » (I.S. n°7).

⁵² Cf. Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, op. cit.

⁵³ Même si bien sûr, on ne peut ignorer la place occupée par les soviets, mais qui furent toujours des formes vides sans forme de vie sociale instituant autre que celle autour du travail, et qui donc se devaient d'« être trahis », cf. Rudolf Rocker et Victor Serge, *Les soviets trahis par les bolcheviks (la faillite du communisme d'Etat)*, un texte de 1921, éditions Spartacus.

l'ultragauche⁵⁴, puis une deuxième après la Seconde guerre mondiale avec la « troisième gauche » constituée autour de l'idéologie du mythe autogestionnaire⁵⁵, pour autant ces deux réactions n'ont fait que changer le *schéma pratique* (conseils ou démocratie économique à la place de la dictature du prolétariat) mais pas le *programme prolétarien* et le *contenu « émancipateur » de la société future qui restait en tout point identique*. Ce schéma de la transformation poussé à l'absurde au XXe siècle, est aujourd'hui caduc.

- **Contenu « émancipateur » de la société communiste future.** Est caduc également tout le contenu « émancipateur » même de ce qui était projeté comme société future de la révolution et de la réforme aux XIXe et XXe siècles. Au début du XIXe siècle, la société communiste ou anarchiste est imaginée comme la société des « producteurs associés » sur un mode, au départ, plus ou moins artisanal (c'est tout le paradigme de l'association du capital et du travail, dans le mouvement coopératif). Puis il y a eu une transformation du contenu de la société communiste, en fonction de la naissance de la société industrielle dans le sein de la société capitaliste⁵⁶. Depuis 150 ans, la société communiste est désormais imaginée comme l'organisation de la production industrielle massive et équitable de biens utiles qui profiteront à tous. L'abolition de la société capitaliste est ainsi caractérisée par le dépassement d'un capitalisme mûr car géré par des trusts et des cartels et non plus par des bourgeois, ouvrant alors la voie à une gestion de l'économie et de l'industrie par les ouvriers. Pour ce faire, la révolution était caractérisée dans ses moyens par deux éléments, par la propriété collective des moyens de production d'un mode de production élevé au stade de l'automatisation industrielle grâce au capitalisme et par la planification centralisée de ce même contexte industrialisé. La société communiste future dans l'ensemble de ses variantes s'est ainsi toujours réduite à un mode de distribution régulé de manière juste et consciente, et adéquat à la production industrielle permise grâce au capitalisme. Hors du royaume de la nécessité, la liberté est celle de l'abondance d'un mode de production d'automatisation technologique intégrale. Et comme la société capitaliste n'avait pas toujours amené les forces productives d'un état industriel très avancée à celui de l'automatisation, une phase de « transition » pouvait être imaginée consistant généralement à continuer à faire travailler les ouvriers rémunérés par des bons de travail (et non de l'argent), pendant que l'on pousse plus encore la société industrielle machinique dans son point extrême de société intégralement automatisée : la société communiste. Cette société n'étant que la recherche de la meilleure façon de produire et faire circuler les biens, elle était une économie différente, mais qui restait une économie.

On peut dire qu'il y a eu trois critiques imbriquées dans l'anticapitalisme tronqué du vieux mouvement ouvrier depuis 150 ans :

- une *critique du capital au nom du travail*, impliquant deux autres critiques :
- une *critique de l'Etat du capital au nom de l'Etat ouvrier ou du pouvoir ouvrier* (sous la forme du schéma insurrectionnaliste amenant à la dictature du prolétariat, à la société du

⁵⁴ Roland Simon et Chemins non tracés, *Histoire critique de l'ultragauche. Trajectoire d'une balle dans le pied*, Senonevero, 2009.

⁵⁵ *Autogestion. La dernière utopie ?* (sous la dir. de Frank Georgi), Publications de la Sorbonne, 2003.

⁵⁶ « Le modèle communiste des “ producteurs associés ” sur un mode plus ou moins artisanal [de la période de la subsumption formelle du travail par le capital] est maintenant remplacé [dans la période de la subsumption réelle du travail par le capital] par une association gestionnaire d'usines entières, formant la base d'une pyramide de conseil ou la démocratie directe assure la liberté de chacun d'une façon qui revient en fin de compte à l'intériorisation de la loi de la valeur », Bruno Astarian, « Eléments sur la périodisation du MPC : histoire du capital, histoire des crises, histoire du communisme », in *Hic Salta*, 1998.

- pouvoir des conseils, à la fédération des syndicats du syndicalisme révolutionnaire et de l'anarcho-syndicalisme ou à la démocratie économique de la société autogérée)
- et une critique du travail au nom de la machine et de l'automation de la production.

Cette approche tridimensionnelle ne peut plus aujourd'hui servir de base à l'émancipation.

Dans le cadre faussé du marxisme traditionnel, le mouvement ouvrier a toujours mieux su lister un programme des abolitions ou chercher à savoir qui sera capable de l'accomplir et qui s'y opposera, que *d'esquisser à quoi doit ressembler immédiatement la forme de vie sociale nouvelle*. Trop longtemps on a en effet plus insisté sur l'agent ou le sujet que sur le *contenu même de la transformation des rapports sociaux*. Même la position stratégique insurrectionnelle, radicale dans sa forme mais vide dans son contenu, était au pire obligée de penser *la forme de vie nouvelle comme étant la forme insurrectionnelle elle-même* (comme dans certaines tendances des Autonomes italiens des années 70 ou dans la mouvance Tiquun), fétichisant la violence pour la violence, ou au moins pire, d'imaginer que de toute façon cette forme de vie nouvelle viendra et se donnera d'elle-même de manière spontanée au Sujet historique dans la lutte même (dans une vision à la fois déterministe et optimiste). Ces positions sont aujourd'hui caduques.

Il ne s'agit pas de *faire* la révolution mais *d'être la révolution* selon la formule d'Ursula Le Guin dans *Les Dépossédés* (1974). Face au futur sans avenir de la société industrielle, marchande et capitaliste qui triomphe, la communisation comme sortie de l'économie est immédiatement *sacrifice de l'avenir transformateur au présent transformateur*. C'est une transformation des rapports sociaux, de nos comportements, de nos imaginaires qui ne devront tendre à ne plus être des relations, des comportements, des imaginaires économiques, qui doit commencer de suite. Changer la vie, transformer la vie quotidienne, c'est changer les fondements sociaux de la forme de vie collective présente. La *sortie de l'économie* est bien plutôt immédiatement déplacement discontinu des axes de gravités des médiations sociales structurant la forme de vie sociale constituant la pauvreté d'une simple vie économique, en entraînant l'auto-institution d'une nouvelle forme de vie collective fondée sur d'autres médiations sociales, d'autres formes de cohésion sociale qui opéreraient la synthèse sociale d'autres formes d'activité, d'autres formes de circulation des biens, où « travail », « salaire », « argent », « temps de travail », « consommation », « production », « échange », « troc », « marchandises », en un mot, *l'économie*, n'iront plus de soi.

La vie quotidienne enchâssée dans la forme de vie collective, change alors. Dire que le contenu de la communisation est une sortie de l'économie, c'est dire que la communisation est *le mouvement de la transformation des rapports sociaux économiques (capitaliste-marchands) en rapports sociaux non-économiques (communisés)*. On peut penser que c'est dans la constitution de cette nouvelle forme de la synthèse sociale que l'économique doit être « réenchâssé » afin d'y disparaître. Le processus d'une sortie de l'économie pourrait alors être pensé comme *auto-institution*, « réenchâssement », *disparition*. En ce sens où la communisation des rapports sociaux est *la fin de l'économie*, ce que Georg Lukács a exprimé dès 1923 et pas de manière totalement aboutie, quand il imaginait la future « économie socialiste » en ces termes antiéconomiques :

« Cette “ économie ” n'a plus cependant la fonction qu'avait auparavant toute économie : elle doit être la servante de la société consciemment dirigée ; elle doit perdre son immanence, son autonomie, qui en faisait proprement une économie ; elle doit être *supprimée comme économie* ».

« La violence [révolutionnaire] n'est pas un principe autonome et ne peut jamais l'être. Et cette violence n'est rien d'autre que la volonté consciente, chez le prolétariat, de se

supprimer lui-même – et de *supprimer en même temps la domination asservissante des relations réifiées sur les hommes, la domination de l'économie sur la société* »⁵⁷.

Jean-Marie Vincent a lui aussi exprimé cela :

« la thématique marxienne de la nouvelle société ne peut donc être réduite à celle du passage d'un mode de production à un autre ou d'une forme de production dominante à une autre forme de production dominante. Elle implique bien plutôt un déplacement du centre de gravité des activités sociales de la production vers les activités non productives au sens strict du terme. La production matérielle et immatérielle de valeurs n'a plus à être le modèle des autres activités, elle doit au contraire devenir production informée et vérifiée de façon permanente par les autres activités sociales en plein renouvellement »⁵⁸.

Aucun medium fétichiste ne doit s'interposer entre les individus sociaux, et entre les individus sociaux et le monde. Le dépassement de la société capitaliste ne peut être la reprise de la production de biens et de valeurs d'usage et d'une vie d'échange avec d'autres règles formelles, il ne peut être le fait d'une quelconque association de travailleurs/consommateurs « alternatifs ». Ce qui se présentera comme une communauté matérielle (de production et d'échange) ne pourra constituer une autre forme de vie sociale. *L'arrachement à l'économie* ne peut être donc compris comme une façon de s'auto-organiser pour survivre. L'émancipation ne peut être que *l'abolition de tout-ce-qui-peut-être-réappropriable-pour-y-être-auto-organisable*, son objet ne peut plus être de constituer un « mode de production », une « libération » du travail (vis-à-vis du capital), une « bonne économie » ou encore une « autre économie ». La communisation dont le contenu est la fin de l'économie, ce n'est ni l'autogestion (ni la gestion), ni la gratuité (ni la non-gratuité)⁵⁹, ni la redistribution (ni la distribution), ni l'égalité économique (ni l'inégalité économique), ni la relocalisation (ni la globalisation). Il n'y a pas d'*alter-économie qui tienne*. L'émancipation n'est pas une nouvelle « économie », même régulée, décentralisée, relookée, relocalisée, démocratisée ou autogérée. Elle n'est tout simplement pas la meilleure façon de distribuer ou de produire des biens. « Le communisme, s'il tient évidemment compte de besoins, et s'il assure une production pour les satisfaire, n'en fait ni un point de départ ni la base de la vie sociale »⁶⁰. La sortie de l'économie s'entend donc ni en termes de simple « expropriation » ou de simple « réappropriation »⁶¹ mais seulement, au niveau le plus fondamental d'un processus révolutionnaire, en termes d'*écart, dépassement et d'abolition* du noyau de ce qui fait aujourd'hui « société » (un *basculement*). Si on peut penser que « la communisation fait le saut dans la *non-économie* »⁶², elle ne peut être pensée et réalisée que dans la constitution d'une nouvelle forme de la synthèse sociale, gage du *dépassement social* du travail, de la valeur, de l'Etat et de l'argent.

⁵⁷ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Les éditions de Minuit, 1960, p. 289, je souligne.

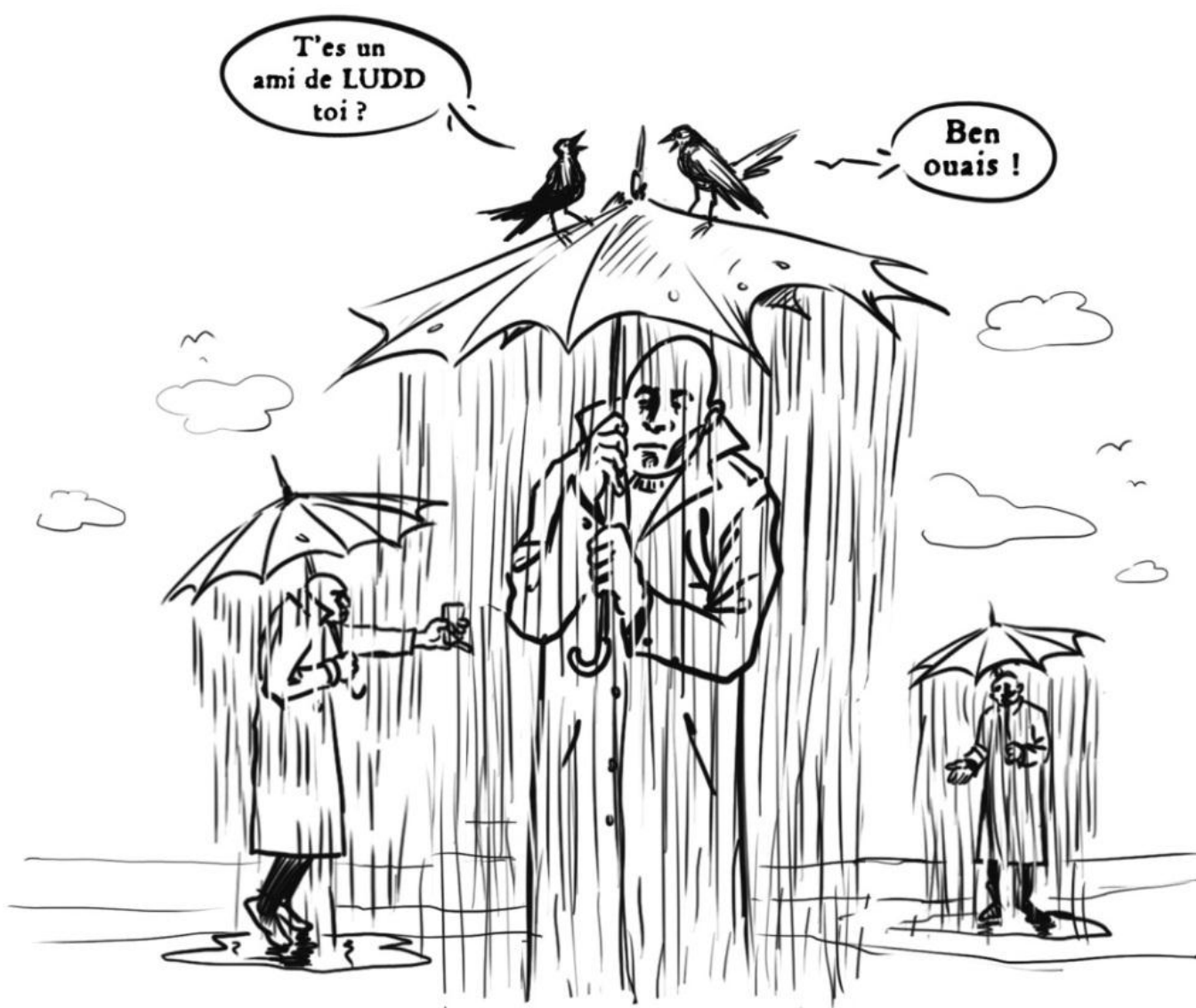
⁵⁸ Jean-Marie Vincent, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, PUF, 1987, p. 87.

⁵⁹ « Communiser ce n'est pas rendre gratuit, et accessible à tous, ce qui existe déjà, de la téléphonie mobile à la centrale électrique en passant par la maison de la culture et la boulangerie du coin. Sinon, nous garderions moyens de production et modes de consommation en les délivrant de leur caractère marchand : remplir le caddie sans ouvrir un porte-monnaie, faire le plein d'essence sans sortir une carte Visa... la même vie en somme, moins la caissière, le banquier, le percepteur, le vigile », Gilles Dauvé et Karl Nésic, in « Communisation », *op. cit.*

⁶⁰ Gilles Dauvé et Karl Nésic, *op. cit.*

⁶¹ Ce terme de « réappropriation » a souvent été utilisé dans les précédents numéros de *Sortir de l'économie*, cela me semble plutôt mal assuré aujourd'hui. Il présuppose ce qui doit être réapproprié comme quelque chose de naturel.

⁶² Bruno Astarian, « Activité de crise et communisation », juin 2010, in « III.3.1 “ La lutte pour une activité totalisante ” ». Astarian note aussi dans les exemples qu'il étudie, que « le principe de la “ production ” sans productivité est que l'activité des hommes et leurs rapports sont premiers par rapport au résultat productif ».



« Expropriation » et « réappropriation » sont deux mots régulièrement utilisés. Le premier terme ne peut être à lui seul le contenu de l'émancipation⁶³. Si le deuxième terme veut aller plus loin qu'une simple expropriation des accapareurs, en voulant aussi mettre en question la nature de la vie sociale moderne, pourtant il présuppose lui aussi une ontologie du travail (par exemple dans son usage par la mouvance anti-industrielle). En ce sens qu'il critique la face abstraite du travail au nom d'une réappropriation de sa face concrète (on retrouve cela par exemple dans le livre de Matthew B. Crawford, *Éloge du carburateur. Essai sur le sens et la valeur du travail*, qui défend le travail manuel, les métiers artisanaux et la vision d'une économie de petits producteurs indépendants – on pense à William Morris, C. Lasch et à bien des visions de l'économie proposées par des courants de l'anarchisme, pas seulement le proudhonisme). Ce terme présuppose aussi *un avant* à partir duquel on critique la « désappropriation » en laquelle consisterait le capitalisme, et vers lequel il faudrait *faire retour* même si cela devrait se faire dans une forme moins traditionnelle et davantage antiautoritaire. Cet avant est bien souvent celui de la société paysanne et du travail artisanal. Ivan Illich avait ainsi mis en évidence de manière probablement un peu rapide, et de manière très réductrice au regard de ce qui

⁶³ Cf. La première partie, « Une critique du marxisme traditionnel », de l'ouvrage de Moishe Postone, *op. cit.*

est réellement au fondement de la vie sociale et qui n'est pas du tout l'économie, certains outils ou même la production⁶⁴, deux « modes de production » dont il réduisait la nature au type d'outillage utilisé⁶⁵ : un « mode de production autonome de valeur d'usage » (qu'il idéalisait totalement et qu'il situait dans les sociétés traditionnelles), fondé sur des outils simples, personnels et ajustés à des capacités et des besoins directement appréhendés par leurs utilisateurs au travers de leur valeur d'usage⁶⁶ ; l'autre, le « mode de production intégré » de valeur d'usage, fondé sur le déploiement d'une puissance et d'une complexité organisationnelle qui dépassent largement l'horizon de chacun de ses agents et où les valeurs d'échange vont remplacer les valeurs d'usage⁶⁷. Il y avait pour Illich comme une cohabitation (il dit plutôt une « synergie ») transhistorique de ces deux « modes de production » mais la révolution industrielle par ses nouveaux outils poussa la cohabitation jusqu'à un effet de seuil qui déséquilibra après la Seconde guerre mondiale ce rapport, et l'on vit apparaître le « monopole radical »⁶⁸ du mode de production intégré au détriment du mode de production autonome. Faite du point de vue du « mode de production autonome », la « réappropriation » n'était alors que *le retour* à ce « mode de production autonome » ou à sa défense et à sa résistance mais qu'il fallait imaginer dans une forme plus actuelle et moderne, la société conviviale. Illich était ainsi un auteur du type polanyien, marqué à la fois par le substantivisme économique et l'idée d'une solution à partir d'un équilibrage de formes économiques différentes⁶⁹. Nostalgie de ce qu'il percevait comme une « synergie possible » entre deux modes de production séculaires, la solution était de revenir en deçà du

⁶⁴ La vision d'Illich réduisant le concept de « mode de production » à un empilement d'outils (ce qui le poussera à distinguer deux catégories, les outils conviviaux et les outils hétéronomes), s'illustre bien par exemple quand il dit qu'« il y a eu dix mille générations, qui ont adopté des milliers de styles de vie et ont parlé d'innombrables langues. [...] Chaque mode de vie a façonné la condition humaine à sa manière : *autour de la houe, du fuseau, des outils de bois, de bronze ou de fer* », dans *La perte de sens*, Fayard, 2004, p. 73 (je souligne). J'impute cette erreur, souvent de départ dans la réflexion d'Illich, à l'anthropologie et à l'archéologie qui dès le XIX^e siècle ont d'abord appréhendé les fondements des sociétés primitives à partir d'une classification évolutionniste de leurs outils et matériaux (pensons aux classifications totalement réductrices des différentes périodes préhistoriques à partir des outils). Ces visions classificatrices vieillottes, qui évidemment sont aujourd'hui complètement écartées par l'anthropologie contemporaine, sont pourtant le matériau implicite de la réflexion d'Illich sur ce qu'il appelle le « mode de production autonome » qu'il décrit toujours à partir du type et de la nature des outils. Il y a là un réductionnisme majeur sur la nature des formations sociales, et notamment sur ce qui est, pour parler comme Sahlins ou Godelier, au « cœur » ou au « fondement » des sociétés humaines. Tout l'économisme substantif d'Illich est là-dedans.

⁶⁵ « Or, remarque Emile Kirschey, un mode de production n'est pas qu'un empilement de moyens techniques, c'est aussi [...] une certaine façon d'induire *la cohésion a priori* des producteurs avant même que ne s'engagent concrètement leurs activités, au point de déterminer le contenu et l'orientation que prennent justement ces activités, y compris dans la sélection des outils. » (Préface d'Emile Kirschey à *L'impasse industrielle*, d'Ingmar Granstedt, A plus d'un titre, 2011.)

⁶⁶ Il faut d'ailleurs noter que, pour Illich, le « mode de production autonome » est complètement synonyme du concept anthropologique d'« économie de subsistance » (pour une critique du concept je renvoie encore au texte « A la recherche du reflet perdu de l'économie dans les sociétés précapitalistes »). « L'expression “ économie de subsistance ” est appliquée, en ethnologie, note-t-il, à la forme de survie d'un groupe en soi marginale par rapport à la dépendances envers le marché, et dans laquelle les gens fabriquent ce qu'ils utilisent [valeur d'usage pour Illich] au moyen d'outils traditionnels et au sein d'une organisation sociale souvent héritée telle quelle. » Illich se propose de « récupérer le terme en parlant de “ subsistance moderne ” » pour qualifier ce qui devrait être une « économie postindustrielle », dans *Œuvres complètes*, vol. 2, *op. cit.*, p. 89. Quand la vision économique qu'Illich projette de manière erronée sur les sociétés passées est projetée à son tour comme solution pour une société nouvelle à inventer.

⁶⁷ A plusieurs reprises Illich va tomber dans le travers de vouloir faire la critique de la valeur d'échange au nom de la valeur d'usage (qu'il identifie au mode de production autonome).

⁶⁸ « J'emploie l'expression “ monopole radical », note Illich, pour désigner une autre réalité : la substitution d'un produit industriel ou d'un service professionnel aux activités utiles auxquelles se livrent, ou souhaiteraient se livrer, les gens. Le monopole radical paralyse l'action autonome au bénéfice des prestations professionnelles. » (Dans *Œuvres complètes*, vol. 2, Fayard, 2005, p. 72.)

⁶⁹ Pour Polanyi on sait que sa solution, qualifiée de « réencastrement » et qu'il espérait voir apparaître avec l'institution de l'État providence, consistait à promouvoir l'équilibre parfait entre les trois pieds d'un trépied magique : le marché, la redistribution et la réciprocité. La notion de développement durable repose également sur un équilibrage impossible (entre trois dimensions : économique, environnementale et sociale), tout comme la pensée cybernétique d'équilibre des paramétrages dans la bio-économie de N. Georgescu-Roegen.

seuil de déséquilibre entre les deux modes de production qu'il pensait identifier : « le degré de bien-être d'une société, remarquait-il, ne résulte, en aucun cas, de l'addition de deux modes de production, hétéronome et autonome, mais de l'association fructueuse, de la synergie entre valeurs d'usage et produits normalisés »⁷⁰. Cette synergie « se reflète dans l'équilibre que maintient la société entre les libertés et droits »⁷¹. « La production hétéronome d'une marchandise ne rehausse et ne complète la production autonome du but personnel correspondant que jusqu'à un certain point. Au-delà de ce point, la synergie entre les deux modes de production se retourne paradoxalement contre le but visé à la fois par la valeur d'usage et par la marchandise. »⁷² Le terme de « mode de production autonome » était probablement malheureux, et n'est guère relaté comme tel dans la littérature anthropologique⁷³. Ingmar Granstedt le fera d'ailleurs remarquer en disant : « Peut-on encore parler de mode autonome de production ? Des activités autonomes, où l'économique se confond avec des formes personnelles ou culturelles de sociabilité, sont-elles une “ production ” au même titre que celle d'une entreprise ou d'un organisme public ? Tuer et saler un cochon à l'aide des voisins, selon les coutumes et des règles de réciprocité qui signifiaient bien plus qu'une simple collaboration technique, était-ce produire au même titre qu'une usine de charcuterie ? Se relayer entre parents et amis pour veiller un malade, à domicile, est-ce fournir des actes comptabilisables au même titre que ceux du personnel hospitalier ? Il semble bien que non. Ivan Illich propose de parler plutôt d'activités vernaculaires. »⁷⁴ C'est en effet ce concept qui est davantage intéressant chez Illich car il permet de subsumer des activités sous autre chose que de « l'économie ». Par vernaculaire Illich « qualifie tout ce qui était né, élevé, tissé, cultivé, confectionné à la maison, esclave ou enfant, nourriture ou habillement, animal, opinion ou plaisanterie, [...] activités auxquelles se livrent les gens lorsqu'ils ne sont pas motivés par des considérations d'échanges, un mot qui qualifierait les activités hors marché par lesquelles les gens font et fabriquent ce qui leur est nécessaire »⁷⁵. Cependant le tableau que nous dresse Illich du « mode de production autonome » semble vraiment idéalisé et c'est toujours avec une nostalgie pour la « tradition » qu'Illich critique le « mode de production hétéronome ». La littérature en « anthropologie économique » montre tout de même un autre visage qu'Illich ne saisissait pas dans sa taxinomie construite seulement à partir des types d'outillage, mais aussi parce qu'il ne voulait probablement pas le saisir. Les rapports de parenté qui constituaient le cadre domestique de la « production » étaient marqués par une forte hiérarchisation (pas seulement entre les sexes mais aussi entre les âges, etc.), le fait que le paysan se retrouvait dans un rapport structurel asymétrique entre lui-même, producteur de surplus en termes de biens, et celui qui le contrôle par le biais de ce surplus au travers du prélèvement des impôts, des taxes ou d'une rente foncière (« ici, le contrôle des hommes passe par celui des produits », note Francis Dupuy), les rapports politico-religieux se subordonnaient grandement le cadre domestique de la « production » et en était la véritable logique au fondement de la fabrique et de la reproduction des rapports sociaux des sociétés paysannes, ainsi cela composait aussi une « constitution fétichiste » (Robert Kurz) des sociétés paysannes. Si le terme de « mode production » n'était peut-être pas véritablement exact, celui d'« autonome » semble véritablement très exagéré et relève à la fois d'une idéalisation de ces sociétés paysannes et d'un critère trop réducteur pour constituer une taxinomie des « modes de production ». De manière générale la « réappropriation », qui va ainsi faire

⁷⁰ Ivan Illich, « Pour en finir avec les “ besoins ” », dans *Œuvres complètes*, vol.2, Fayard, 2005, p. 71.

⁷¹ *Ibid.*, p. 77.

⁷² *Ibid.*, p. 71.

⁷³ Voir par exemple le chapitre « Le cadre domestique de la production dans les sociétés paysannes » du livre de Francis Dupuy, *Anthropologie économique*, Armand Colin, 2008, pp. 177-185.

⁷⁴ Ingmar Granstedt, *Du chômage à l'autonomie conviviale*, coédition Silence-Utovie-Ligne d'Horizon-MRERS, pp. 9 et 10.

⁷⁵ Illich Ivan, « Dans le miroir du passé », dans *Œuvres complètes*, vol. 2, Fayard, 2005, p. 831.

sa critique du point de vue d'une idéalisation du passé, va ainsi souvent interpréter le capitalisme en tant qu'extériorité venant nous déposséder d'activités en elles-mêmes hétérogènes à cette saisie. Pour ces raisons le terme de « réappropriation » me semble donc peu praticable, et puis forcément la réappropriation reste dans l'idée d'auto-organiser l'économie, ce qui ne peut évidemment être satisfaisant. On pourrait sauver ce terme mais alors en le détachant de toute idée d'auto-organisation. Ce qui sera « réappropriable » ne sera pas auto-organisable (par exemple en un « mode de production autonome »), mais sera « réenchâssable »⁷⁶ dans une autre structure sociale de la synthèse des individus en une société, ce qui fera disparaître dans la *non-existence sociale* ce qui a été « réapproprié ». L'économie, qui n'a émergé que dans la seule société capitaliste-marchande, n'y existera plus.

Depuis Polanyi et à partir de concepts transhistoriques du « politique » et du « social », le modèle fordiste est considéré par certains comme un réencastrement de l'économie dans le social, quand la phase historique du capitalisme entre les années 1930 et les années 1970 semblait à tout un ensemble de théoriciens démontrer que la politique s'était dorénavant subordonné l'économie. Aujourd'hui encore le MAUSS ne tient qu'à revenir à cette vision du « réenchâssement » que l'on ne peut qu'écarter. Il serait en effet peu précis de dire que l'économie sera réenchâssée « dans le social » comme on l'entend souvent dire, comme si ce dernier en tant que sphère des rapports sociaux des individus existait de manière extérieure, indemne et sans aucun rapport avec les rapports économiques vus comme simples agrégats de moyens techniques extra-sociaux dans le cadre d'un simple métabolisme biologique avec la nature. Pas d'économisme dans cette affirmation, « la critique de la valeur est bien consciente, remarque Anselm Jappe, que des rapports sociaux différents de l'échange des équivalents et du contrat sont à l'œuvre même à l'intérieur de la société capitaliste. Elle affirme cependant que le potentiel émancipateur de ces formes de rapport ne pourra se déployer qu'au prix d'une sortie généralisée du travail abstrait en tant que forme de médiation sociale autonomisée et fétichisée »⁷⁷. Car si le MAUSS a raison de faire remarquer l'existence au sein de la société capitaliste de rapports sociaux d'une tout autre logique, il oublie cependant que c'est au niveau de la synthèse sociale que l'on retrouve ce qui est au fondement social du capitalisme et que la forme valeur elle-même doit être comprise comme un « fait social total », donc multidimensionnel, qui à la fois constitue et distingue des sphères différenciées. La société économique, si donc elle comporte encore en elle des rapports sociaux qui ne peuvent être réduits à sa logique, est aussi fondée dans un agencement du *social* à son image⁷⁸ ; le social n'est donc pas extérieur et hétérogène à l'économie et il ne peut être invoqué à tout bout de champ contre le capitalisme comme un fétiche magique (on peut semble-t-il se poser la question sur ce point de l'idée de se servir de la socialité primaire comme un levier, comme tendent à le penser Alain Caillé ou encore Jean-Claude Michéa au travers de la « common decency »). En cela, il faut se méfier de l'invocation perpétuelle du « social », car *ce en quoi* l'économie doit être réenchâssée ne me semble justement pas exister aujourd'hui. C'est à nous de le constituer. Ainsi il me semble que la célèbre formule polanyienne doit être changée, il faudrait plutôt parler de « réenchâssement » *de l'économie dans une structure du social à déterminer collectivement*. Pour compléter cette première définition, à un deuxième niveau, il faudrait se détacher

⁷⁶ Par facilité de langage dans ce paragraphe, j'utilise le terme très imparfait de « réenchâssement », envers du terme de « désencastrement » utilisé par le substantivisme économique de Karl Polanyi.

⁷⁷ Anselm Jappe, « Le “ côté obscur ” de la valeur et le don », *Revue du MAUSS*, n°34, 2009, p. 111.

⁷⁸ Il faut bien sûr ici distinguer « le social » (au sens des travailleurs sociaux de l'État capitaliste de Providence), comme sphère de travail immanent à la société de la valeur, tel que l'a décrit Jacques Donzelot dans *L'Invention du social*, et les concepts de « fait social » et de « société », mis en évidence par la sociologie et l'anthropologie au XIX^e siècle, comme le raconte Laurent Mucchielli dans *La Découverte du social*. Le concept maussien de « fait social total » est relatif à la deuxième occurrence.

de tout réenchâssement de l'économie conçu comme subsumption de l'économie sous des finalités supérieures politiques, éthiques, humanistes, « sociales », écologiques, etc. C'est là, on le sait, tout le paradigme de « l'économie sociale et solidaire » (suite logique de l'anticapitalisme tronqué proudhonien), qui ne constitue qu'une sphère immanente à la société de la valeur, mais non son dépassement. Il faudrait aussi ici créer tout un débat à partir de celui que Serge Latouche a engagé entre la sortie de l'économie et « l'économie “ antiéconomique ” de la consommation ou de la félicité »⁷⁹. « La “ bonne ” économie, remarque-t-il, peut se révéler être un instrument intéressant pour instaurer le nécessaire dialogue entre l'ancien qui n'en finit pas de mourir et le nouveau qui n'en finit pas de naître, à condition de prendre garde aux monstres qui, selon Gramsci, peuvent surgir dans ce moment délicat »⁸⁰. Ainsi si la naturalisation de l'économie est souvent la cage de fer de la conscience qui voudrait remettre de manière un peu naïve « les choses à l'endroit » (l'économie au service de l'homme et non l'inverse), Latouche pense par exemple que certaines choses à la marge pourraient être intéressantes dans ces courants-là. Cependant il semble important de dire – Serge Latouche semble en être d'accord – qu'à rebours de la compréhension polanyienne du « réenchâssement » le « réenchâssement » doit alors être disparition de cette sphère d'activité séparée que l'on appelle l'économie, et non soumission de la perpétuation de son existence à des « fins plus sociales, politiques ou démocratiques », comme on l'entend dire souvent.

Pour penser la constitution d'une nouvelle forme de la synthèse de la société postcapitaliste et de la détermination de ses principes, il faudrait ici dégager sérieusement une théorie de ces formes variées de synthèse sociale dans un certain nombre de formations sociales en se penchant sur la littérature sociologique et anthropologique, notamment celle qui réfléchit à ce qui est, à chaque fois de manière historiquement spécifique à telle et telle formation sociale, au cœur, au fondement, au noyau des sociétés humaines⁸¹.

Pour autant, à la différence de tous les discours qui idéaliserait les sociétés traditionnelles passées, il n'y a pas de retour possible ni souhaitable en arrière, vis-à-vis des formes de synthèse sociale passées (la question se pose au niveau du degré d'interdépendance atteint par la socialisation par le travail abstrait⁸²). Même dans les sociétés où l'économie n'existait pas, des formes de fétichisme social existaient et des rapports dégueulasses de domination étaient présents. Certes l'économie était inexistant car « enchâssé » dans la religion, un rapport magique au monde, la domination sociale directe de certains sur d'autres, dans la coutume, le respect des ancêtres et de la tradition, etc., mais ce monde sans économie⁸³, dans cette « constitution-fétichiste »-là, n'est pas non plus un monde enviable. La « production », la circulation des biens et plus largement l'interaction entre les individus ont depuis toujours été soumises à des formes de domination trouvant leurs justifications dans un mode de conscience fétichiste (des formes de non-conscience). Si la domination économique sur

⁷⁹ Voir le chapitre 3, « Esprit du don, économie de la félicité et décroissance », dans Serge Latouche, *Sortir de la société de consommation*, Les Liens qui libèrent, 2010, pp. 73-92 et en particulier la conclusion de ce chapitre.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 92.

⁸¹ Pour reprendre les intitulés d'ouvrages de Marshall Sahlins et Maurice Godelier. Anselm Jappe aborde une taxinomie de ces formes de synthèse sociale dans *Les Aventures de la marchandise* et dans son texte « Le “ côté obscur ” de la valeur et du don », in *Revue du MAUSS*, n°34, 2009, qu'il serait intéressant de présenter et discuter ultérieurement. On pourrait aussi aller voir du côté de la taxinomie proposée par Alain Testart mais qui ne se place pas au niveau de la synthèse sociale, dans *Éléments de classification des sociétés*, Errance, 2005.

⁸² Mais la question de la transformation des rapports sociaux présents n'est jamais une question d'échelle spatiale comme le croient les décroissants qui ne pensent souvent qu'à « relocaliser l'économie ». C'est d'abord la question de la forme de la synthèse sociale et non du degré d'interdépendance quelle permet et atteint.

⁸³ En fait l'expression n'est pas juste, car le degré de surgissement de l'économie varie selon les sociétés que l'on prend en compte.

l'ensemble des autres dimensions de la vie est intolérable, forme de vie sociale spécifiquement capitaliste, il n'y a pas de société idéale, sans contradictions, ni de modèle précapitaliste à suivre ; on ne peut que tirer un trait sur l'utopie d'une société parfaite composée par des « Homo bisounours ». Pour autant, le fétichisme présent (le fétichisme de la marchandise) est particulièrement mutilant, autodestructeur et jamais une société n'avait eu une dynamique aussi rapide, abstraite et impersonnelle. Il faut donc au pire « se choisir » des formes de fétichisme moins mutilantes, moins autodestructrices que le fétichisme de la valeur. Au mieux la transparence totale de la conscience sociale et de sa forme est probablement quelque chose à éternellement poursuivre, même si elle n'a jamais existé dans la constitution des sociétés humaines et ce dans leur grande diversité. Et si l'histoire est bien davantage qu'une lutte transhistorique des classes, l'histoire de rapports sociaux fétichistes successifs (voir le texte de David Graeber dans ce numéro), on ne peut idéaliser par exemple, la démocratie directe athénienne au Vème siècle avant J.-C., qui n'a pas dépassé la constitution fétichiste des sociétés grecques antiques. Il n'y a rien à rejouer, il faut penser l'impensable, prévoir l'improbable. La communisation comme fin de l'économie est alors un processus pratique inouï mais finalement aussi inouï et improbable qu'a été l'émergence radicale de l'économie comme forme de vie sociale sous le capitalisme. Aucune déclaration théorique ne pourra prétendre ce que pourrait être une société antiéconomique, autrement que très abstraitement. Seule l'expérience pratique, dans la lutte contre notre détermination en tant que sujet de la valeur en procès, d'une nouvelle médiation sociale entre nous, et comme métabolisme avec le monde et le processus effectif même de ce changement, pourront nous renseigner sur le sujet. Seule une association voulue par des individus dépendant de leurs convictions et de l'invention d'une pratique radicale dans son contenu même, et non pas déterminée par leur position donnée dans le système (classes, rôles, etc.), sera à même de mener à bien un tel mouvement d'arrachement social à l'économie.

Pour autant on ne peut oublier que la sortie de l'économie est un processus qu'il faut saisir au travers de la catégorie du saut ⁸⁴ et elle ne peut être immédiatement forme de vie collective non-économique, même dans le scénario de la communisation insurrectionnaliste. Il me semble que jamais dans l'histoire il n'y a eu de basculement immédiat d'une forme de la synthèse sociale, encore moins son établissement par l'application abstraite d'un plan, d'un modèle, d'une carte préétablie, d'un contre-modèle à l'échelle microscopique dont il suffirait d'élargir l'assise, application qu'il suffirait de constituer au moment opportun. Une société n'est pas un jeu de mécano, elle n'est pas un *moyen* d'organiser des vies individuelles qui seraient présociales, ou le résultat d'un déterminisme biologique. Ainsi ce ne peut être par des « mesures énergiques » à prendre, à des moments opportuns d'un processus révolutionnaire, qu'une chose aussi immense et structurante que la forme de la synthèse sociale d'une société peut basculer vers une autre forme à mettre en place. Il faudrait chercher longtemps dans l'histoire pour trouver un exemple d'insurrection qui établisse une nouvelle forme de synthèse sociale. Il y a des invasions, des révolutions de palais, des révolutions sociales entre des groupes aux intérêts opposés, c'est-à-dire des luttes de classes mais immanentes à la forme de synthèse sociale qui les constitue, etc., mais la forme sociale dans laquelle se rapportent les individus les uns aux autres n'est jamais le propre, l'enjeu, l'objet de ces « révolutions ». La synthèse sociale moderne s'est elle-même établie au niveau d'abord continental puis mondial dans « le temps long de l'histoire » (F. Braudel) entre le XVI^e et le XX^e siècle, sans plan préétabli, sans complot de philosophes, sans changements d'épistémès préalables. Son émergence ne peut pas plus être réduite à telle ou telle « mesure », mais à un ensemble de processus sociaux pratiques conscients et à leurs automatismes fétichistes constituant une forme de cohésion sociale largement inconsciente. Ainsi un tel degré et une telle nature de socialisation historiquement spécifique à la société capitaliste ne peuvent être détricotés

⁸⁴ Voir G. Lukács, *op. cit.*, pp. 289-291.

dans un temps court. De plus un autre angle de réflexion serait celui de dire que, dans le détail, l'arrachement à la vie économique ne peut être pensé de la même façon sur toute la planète, mais à chaque fois en fonction de la situation contradictoire particulière du contexte social capitaliste. C'est donc plus largement le concept de révolution (émancipation) qui dans son contenu ne peut que signifier *basculement de la forme de synthèse sociale présente vers une autre* à « définir », et qui dans ses déterminations concrètes, celles d'un processus, doit être réfléchi⁸⁵.

Si l'auto-organisation est le premier acte de la révolution, la suite se fait contre elle mais à condition me semble-t-il de pouvoir constituer la structure d'une nouvelle forme de la synthèse sociale⁸⁶. Le premier acte ne sera dépassé que dans celui de penser et de constituer une nouvelle forme de synthèse sociale. On ne peut pas dire que finalement la suite de l'organisation se fait de manière spontanéiste dans le cadre d'une contrainte objective qui pousse au dépassement mécanique de l'auto-organisation. C'est dans cette situation de la possibilité d'un dépassement de l'auto-organisation que l'existence d'une expérimentation d'une nouvelle forme de synthèse sociale dans le cadre d'un archipel en mouvement pourrait être intéressante. Il serait intéressant de voir si justement l'archipellisation ne pourrait pas consister en l'élaboration d'un début possible – parmi d'autres – de cette structure sociale autre à inventer⁸⁷.

Clément Homs

⁸⁵ Dans des termes très similaires à cette réflexion, on peut se reporter à l'ouvrage de John Holloway, *Crack capitalism. 33 thèses contre le capital*, Libertalia, 2012, qui s'attache à creuser de manière très intéressante ces questions de dépassement de la synthèse sociale constituée par la valeur, aux travers de la constitution de « brèches » (même si la compréhension de la double nature du travail et la catégorie du « faire » chez Holloway, peuvent susciter des critiques et des interrogations).

⁸⁶ Pour faire écho au texte de Roland Simon, *L'auto-organisation est le premier acte de la révolution, la suite se fait contre elle*, texte disponible sur le site < <http://meeting.communisation.net/> >.

⁸⁷ Le principal problème est que cette archipellisation constituant une nouvelle structure sociale dans laquelle l'économique va tenter d'être réenchâssé en une « bonne économie » ne doit pas être vu comme sortie de l'économie ; elle ne peut être fétichisée comme « alternative ».