

BoîteAoutilsEditions

«Boîte à outils», parce que le capitalisme et le patriarcat ne s'effondreront pas tous seuls et que pour les y aider, il nous semble nécessaire de se doter d'outils d'analyse pour comprendre les mécanismes de leur domination.

Pour cela, nous recherchons et publions des textes, analyses historiques, parfois vus sous des angles différents, qui peuvent nous aider dans une réflexion autonome.

Et parce que nous plaçons l'autonomie en tête des valeurs que nous chérissons, comme mode de lutte et comme mode de vie, nous publions également des «guides pratiques» pour contribuer à cette autonomisation.

Toutes nos brochures sont à prix libre, c'est-à-dire que vous êtes invité-e-s, à hauteur de vos moyens, à participer aux frais d'édition et de reprographie.

Contact: <boiteaoutils@no-log.org>

Parce que la subversion se propage aussi par l'écrit, parce que l'écrit se propage aussi par Internet, il existe infokiosques.net <<http://www.infokiosques.net>>

1968

... et les portes ouvertes
sur
de nouveaux
mondes

John Holloway

2008



Boîte à Outils Editions

Texte paru en anglais dans la revue Turbulence N°4 (www.turbulence.org.uk) et en français dans Archipel N°167, janvier 2009 (www.forumcivique.org), la traduction est de joviale et kamo.

John Holloway est l'auteur de *Changer le monde sans prendre le pouvoir: le sens de la révolution aujourd'hui*, paru en janvier 2008 aux Editions Syllepse, collection Utopies critiques.



Petite bibliographie:

Negativity and revolution: Adorno and political activism

John Holloway - Fernando Matamoros - Sergio Tischler, paru le 20 octobre 2008 chez Pluto Press

Zapatista: reinventing revolution in Mexico

John Holloway - Eloina Pelaez, paru le 1^{er} janvier 1998 chez Pluto Press

Cambiar el mundi sin tomar el poder

John Holloway, paru le 1^{er} janvier 2003 chez Montesinos

ou elle n'est pas. C'était implicite en 1968 lorsque le mouvement refusait d'attendre que le Parti décide qu'il s'agissait du bon moment. C'est explicite dans le «Ya basta!» zapatiste du premier janvier 1994. Assez! Maintenant! Nous refusons d'«attendre que le cycle de Kondratiev³ arrive à son terme». Nous refusons d'«attendre que le Parti ait pris le pouvoir». Nous voulons à présent la révolution ici et maintenant!

Qu'est-ce que cela signifie? Tout simplement qu'il faut une multiplicité de luttes à partir du particulier, qu'il faut la création d'espaces ou de moments au travers desquels nous cherchons à vivre maintenant la société dans laquelle nous voulons vivre. Cela signifie qu'il faut créer des fissures dans les injonctions du système capitaliste, des moments et des espaces dans lesquels nous affirmons que «Non, nous ferons pas ce que le Capital exige de nous, nous ne ferons que ce nous considérons comme nécessaire ou désirable.»

Inévitablement, cela exige de comprendre la lutte anti-capitaliste comme une multiplicité de luttes différentes. Et il ne s'agit pas d'une multiplication des identités, mais du mouvement rapide de luttes anti-identitaires qui se frôlent et divergent, qui s'infectent les unes les autres et se repoussent, tel un chaos créatif de fissures qui se multiplient, s'éten-

3. Un cycle de Kondratiev est un cycle économique (période d'une durée déterminée qui correspond plus ou moins exactement au retour d'un même phénomène) de l'ordre de 40 à 60 ans aussi appelé cycle de longue durée. Mis en évidence dès 1926 par l'économiste Nikolai Kondratiev dans son ouvrage *Les vagues longues de la conjoncture*, d'où son nom.

dent, parfois se rebouchent avant de réapparaître et de s'étendre de nouveau. Il s'agit de la révolte polyphonique du *faire* contre le travail abstrait. Il faut bien saisir que cette révolte ne peut être que polyphonique : nier cette polyphonie serait la subordonner à une nouvelle forme d'abstraction. Le monde que nous essayons de créer, ce monde du *faire* utile ou de l'activité vitale consciente doit être un monde fait de multiples mondes. Ce qui implique, bien sûr, des formes d'organisation qui cherchent à articuler et respecter cette polyphonie : c'est-à-dire des formes anti-étatiques.

Vue de l'extérieur et parfois même de l'intérieur, cette polyphonie ressemble à un bruit chaotique et dissonant n'ayant ni sens ni unité, tramé par nul grand récit. Mais il ne faut pas se méprendre : le grand récit n'est plus celui d'avant 1968, mais il y en a un, comportant deux faces. Sur la première face de ce grand récit, l'affirmation simple d'un refus, d'un Non, d'un «Ya basta!». Sur sa seconde face se trouve la Dignité : nous vivons d'ores et déjà dans le monde que nous voulons créer, en d'autres termes : nous faisons.

Nous pourrions conclure en disant que 1968 fut la crise de la classe ouvrière en tant que prose, mais aussi sa naissance en tant que poésie : la crise de la classe ouvrière en tant que travail abstrait mais aussi sa naissance en tant que *faire* utile et créatif. Les années qui viennent de s'écouler nous ont montré combien il est difficile d'écrire de la poésie, combien cela est difficile mais aussi à quel point c'est nécessaire.

John Holloway

1968, pourquoi parler de 1968? Il y a tant d'urgences. Parlons plutôt de Oaxaca et du Chiapas, et de la menace d'une guerre civile au Mexique. Ou bien de la guerre en Irak ou encore de l'accélération de la destruction des conditions nécessaires à la vie humaine sur terre. Est-ce vraiment le moment, pour les vieillards, de se laisser aller aux réminiscences, confortablement installés dans leur fauteuil?

Explosion de la constellation sociale du travail abstrait

Mais peut-être avons-nous besoin de parler de 1968 parce que, quoique confrontés à cette urgence réelle, nous nous sentons perdus, à la recherche d'une direction à prendre. Et il ne s'agit pas de trouver la bonne route (car une telle route n'existe pas) mais de créer de nombreux sentiers. 1968 a peut-être quelque chose

à voir avec le fait que nous nous sentions perdus, et peut-être est-il en mesure de nous aider à tracer de nouveaux sentiers. Parlons donc de 1968.

1968 a ouvert la porte d'un changement dans le monde, d'un changement dans les règles du conflit anti-capitaliste, d'un changement dans la signification d'une révolution anti-capitaliste, d'un changement donc dans la signification de l'espoir. C'est ce que nous essayons encore aujourd'hui de comprendre. Voilà pourquoi j'affirme que 1968 fait partie de ces choses qui contribuent à faire que nous nous sentions perdus et qu'il s'agit aussi d'un événement qui peut nous aider à nous orienter.

1968 fut une explosion, et son écho résonne toujours, mêlé au bruit des explosions qui, par la suite, ont repris les thèmes de 1968, la plus importante d'ailleurs peut-être de 1994, avec l'explosion en chaîne que constitue le mouvement

1968 dans le monde

«1968», ce n'est pas que Paris et le «Mai français». «1968» est un raccourci englobant des séries entières de soulèvements, d'insurrections et de révolutions qui eurent lieu sur toute la planète pendant une période explosive qui dura trois années, sans que l'on puisse en déterminer clairement ni le début ni la fin. Aux Etats-Unis, le «Summer of Love» de 1967 a ouvert la voie à des protestations militantes contre la guerre du Vietnam, à des soulèvements dans plus d'une centaine de villes et à une émeute ultra médiatisée lors de la convention du Parti Démocrate qui se déroulait à Chicago. A Mexico, des mois d'agitation politique ne purent être stoppés que par le massacre de Tlatelolcho, durant lequel l'armée et la police tuèrent entre 200 et 300 personnes quelques jours avant l'ouverture des Jeux Olympiques. Durant ces Jeux, deux athlètes, Tommie Smith et John Carlos firent le signe des Black Panthers sur le podium des vainqueurs. En Tchécoslovaquie, le printemps de Prague ne prit fin que lorsque les chars russes eurent envahi le pays. Les habitants de la deuxième plus grande ville de l'Irlande du Nord repoussèrent les loyalistes et la police et déclarèrent l'autonomie du Derry Libre. Il y eut des révoltes, des grèves, des occupations et toutes sortes d'actions politiques dans d'innombrables autres pays, et notamment en Allemagne, au Pakistan, en Bolivie, en Espagne, au Japon, en Pologne, en Belgique, en Suède, au Royaume-Uni, au Brésil, au Nigeria, au Sénégal, en Serbie, en Autriche, en Turquie, à Hong-Kong, en Egypte, au Liban. «L'automne chaud» italien de 1969 marqua le début du mouvement autonome qui dura plus d'une décennie.

zapatiste. Ainsi, il ne s'agit pas pour moi de refaire avec précision l'histoire de 1968 : ce qui m'intéresse c'est l'explosion que cela a constitué et comment nous pouvons penser, dans le sillage de celle-ci, des moyens qui nous permettraient de venir à bout de cette catastrophe qu'est le capitalisme.

1968 fut une explosion, l'explosion d'une certaine constellation de forces sociales, d'un certain mode du conflit social. Parfois, cette constellation est appelée fordisme. Ce vocable a le grand mérite d'attirer immédiatement notre attention sur cette question centrale de la manière dont est organisée notre activité quotidienne. Il fait référence à un monde où la production de masse dans les usines se combinait avec la promotion d'une consommation de masse par le biais de salaires relativement élevés et de l'action du soi-disant Etat-providence.

Les acteurs centraux de ce processus étaient d'une part les syndicats, dont la participation aux négociations salariales contractuelles faisait d'eux une force motrice, et d'autre part l'Etat, qui donnait l'impression d'être en mesure de réguler l'économie et d'assurer un niveau de vie convenable. Il n'est guère surprenant, dans une telle société, que les aspirations à un changement social aient été focalisées sur l'Etat et sur l'objectif d'en prendre la direction, par la voie des urnes ou non. Ainsi il serait probablement plus exact de qualifier cette forme de rapports sociaux non seulement de fordiste, mais aussi de keynésien et de léniniste.

Je veux suggérer qu'il y avait quelque chose d'encore plus profond à la clé. Le danger, dans le fait de nous restreindre, dans notre compréhension, à une



crise du fordisme (ou plutôt du fordisme-keynesianisme-léninisme) tient dans le fait que ce terme nous invite à penser qu'il s'agit d'un mode de régulation parmi d'autres, et voué, comme les autres, à être remplacé par un nouveau (le post-fordisme, l'Empire ou quoi que ce soit d'autre). Le capitalisme est alors envisagé comme une succession de restructurations, de synthèses ou de fermetures, alors que notre problème n'est pas d'écrire une histoire du capitalisme mais plutôt de trouver un chemin qui pourrait nous mener hors de cette catastrophe. Il est nécessaire de dépasser le concept de fordisme. Le fordisme a été une forme extrêmement développée de travail aliéné, de travail abstrait, et ce qui a été remis en question durant ces années c'était le travail aliéné, c'est-à-dire le cœur même du capitalisme.

Gobierno), il est toujours en danger, toujours façonné par son antagonisme avec le travail abstrait et menacé par celui-ci. Dès que nous le positivons, en le considérant comme un espace autonome, ou comme du socialisme dans un seul pays ou dans un seul centre social, ou comme une coopérative qui n'est pas en mouvement contre le capitalisme, il se convertit rapidement en son contraire. Les luttes contre le Capital se déplacent rapidement et sont instables : leurs existences sont à la limite de l'évanescence et ne peuvent pas être jugées du point de vue de la positivité d'institutions.

Des luttes anti-identitaires et polyphoniques

Le mouvement du *faire* contre le Travail est anti-identitaire : par conséquent, c'est le mouvement de la non-identité contre l'identité. Ceci est important pour des raisons pratiques, simplement parce que la restructuration actuelle du capital correspond à une tentative d'enfermer, de canaliser les nouvelles luttes dans des identités. Les luttes des femmes, des noirs, des indigènes, pour autant qu'elles sont maintenues dans leurs identités respectives, ne posent aucun problème à la reproduction du système du travail abstrait. Au contraire, la reconsolidation du travail abstrait dépend probablement de la redistribution de ces identités en tant qu'identités, le recentrage des luttes autour de luttes limitées et identitaires. Le mouvement zapatiste ne lance aucun défi au capitalisme tant qu'il reste une lutte pour les droits des indigènes : c'est

2. Les Juntas de Bon Gouvernement sont les conseils établis par les zapatistes dans leurs municipalités autonomes.

quand la lutte déborde les frontières de cette identité, quand les zapatistes affirment «nous sommes des indigènes mais nous sommes plus que ça», quand ils disent qu'ils luttent pour refaire le monde, pour créer un monde fondé sur la reconnaissance mutuelle de la dignité, c'est alors qu'ils constituent une menace pour le capitalisme. La lutte du *faire* est la lutte qui vise à déborder les catégories fétichisées de l'identité. Nous ne nous battons pas tant pour les droits des femmes que pour un monde dans lequel la division des gens entre deux sexes (et la généralisation de la sexualité sur laquelle cette division est fondée) serait dépassée, pas tant pour la protection de la nature que pour une nouvelle réflexion radicale portant sur les relations entre les différentes formes de vie, pas tant pour les droits des migrants que pour l'abolition des frontières.

Pour toutes ces transformations, le temps est crucial. Le temps homogène a peut-être été le plus important ciment de la vieille constellation, la constellation du travail abstrait, profondément ancrée tant à gauche qu'à droite. Dans ce cadre, la révolution, à moins de ne pouvoir être pensée du tout, ne peut avoir lieu que dans le futur. Ceci est à présent terminé. Ce qui était autrefois considéré comme un binôme inséparable, la «révolution future», est maintenant vu comme un pur non-sens. Il est trop tard pour la révolution future. Et de toute façon, nous reproduisons le capitalisme que nous détestons chaque jour que nous passons à faire des plans sur la révolution future, de sorte que la notion de révolution future est contre-productive. La révolution est ici et maintenant

temps, de l'espace, et encore contre les formes d'organisation obéissant à un cadre étatique, qui sont partie prenante de la fétichisation. On assiste à une libération, à une émancipation : il devient possible de penser et de faire des choses impossibles auparavant. La force de cette explosion, la force de cette lutte, éventre la catégorie du Travail (ouverte par Marx mais refermée par la pratique de la tradition marxiste) et avec elle, toutes les autres catégories de pensée.

L'explosion nous projette dans un monde nouveau. Elle nous projette dans un nouveau champ de bataille, caractérisé par une nouvelle constellation de luttes par distinction plus ouverte. Ceci est crucial : si nous nous empressons de parler d'un nouveau mode de domination (Empire ou post-Fordisme), nous refermons des dimensions que nous nous battons par ailleurs pour maintenir ouvertes. En d'autres termes, il y a un danger réel qu'en analysant le soi-disant nouveau paradigme de domination, nous lui accordions une solidité qu'il ne mérite pas, et dont nous ne voulons certainement pas. Le tissu relativement cohérent qui existait avant l'explosion a été mis en pièce. Il est dans l'intérêt du Capital de le remettre en état, d'établir un nouveau modèle. L'anti-capitalisme se dirige dans la direction opposée, déchirant, élargissant les failles aussi loin que possible.

L'ancienne constellation était basée sur l'antagonisme entre Travail et Capital, avec son cortège de syndicats, de corporatismes, de partis, d'Etats providences, etc. Si nous avons raison de dire que la nouvelle constellation doit être comprise comme ayant en son centre l'anta-



gonisme entre le *faire* et le travail abstrait, cela signifie donc qu'il faut repenser radicalement ce que veut dire anticapitalisme, ce que veut dire révolution. Toutes les pratiques et les idées établies liées au travail abstrait deviennent questionnables : le travail, la sexualité, la nature, l'Etat, le temps, l'espace, toutes deviennent des champs potentiels de lutte.

La nouvelle constellation (en d'autres termes, la constellation qui est apparue clairement en 1968 et qui est encore aujourd'hui dans les affres de la naissance) est la constellation du *faire* contre le travail abstrait. Ce qui signifie qu'elle est fondamentalement négative. Le *faire* existe dans et contre le travail abstrait : dans la mesure où il fait irruption au sein du travail abstrait mais qu'il existe aussi au-delà (en tant que coopérative, que centre social, que *Junta de Buen*

Le travail abstrait (j'utilise là l'expression que Marx utilisait dans *Le Capital* car il me semble que c'est un concept plus riche) est le travail qui produit de la valeur et de la plus-value, et donc du capital. Marx l'a opposé au travail utile ou concret, à l'activité qui est nécessaire à la reproduction de n'importe quelle société. Le travail abstrait est le travail dépouillé de ses caractéristiques particulières, c'est le travail équivalent à n'importe quel autre travail, et cette équivalence est établie soit par l'échange soit par des analogies administratives. L'abstraction n'est pas seulement «mentale» : c'est une abstraction réelle. Le fait que les produits soient fabriqués en vue de l'échange jaillit sur le processus de production lui-même et convertit ce dernier en un processus dans lequel la seule chose qui compte est la performance du travail social nécessaire, l'efficacité de la production de biens qui se vendront. Le travail abstrait, c'est le travail dépourvu de toute particularité, dénué de tout sens. Le travail abstrait produit la société du capital, une société dont le seul sens, dont le seul but est l'accumulation de travail abstrait, la poursuite constante du profit.

Le travail abstrait trame la société dans laquelle nous vivons. Il tisse ensemble la multiplicité des activités humaines par la répétition du processus d'échange, par ce processus qui ne cesse de nous dire, toujours davantage, que ce que nous aimons faire importe peu, que peu importe l'amour et l'attention que nous y portons, que ce qui compte, c'est dans quelle mesure cela va se vendre et combien d'argent cela peut rapporter. C'est ainsi que nos activités sont tissées les unes aux autres, c'est là-dessus que la

société capitaliste est bâtie.

Mais ce tissage va encore bien plus loin que cela. Car cette manière de se rapporter à l'autre, à travers l'échange d'objets, crée une chosification, une réification, une fétichisation générale des rapports sociaux. De la même façon que ce que nous créons se sépare de nous et se retourne contre nous en niant ses origines, tous les aspects de nos relations avec les autres acquièrent le caractère de choses. L'argent devient une chose, au lieu d'être une simple relation entre différents créateurs. L'Etat devient une chose, au lieu d'être la manière dont nous organisons nos affaires communes. Le sexe devient une chose, au lieu d'être la multiplicité des façons à travers lesquelles nos corps se touchent et se rapportent physiquement. La nature devient une chose à utiliser pour notre profit, au lieu d'être cette interrelation complexe des différentes formes de vie qui se partagent cette planète. Le temps devient une chose, le temps de l'horloge, un temps en dehors de nous qui nous dit que demain sera pareil à aujourd'hui, au lieu d'être juste le rythme de nos existences, les intensités et les relâchements de notre *faire*. Et ainsi de suite.

En participant au travail abstrait, nous ne cessons de tisser, encore et encore, ce monde qui nous détruit si rapidement. Et chaque partie de ce tissu donne de la force et de la solidité aux autres parties. Au centre se trouve notre activité, notre travail abstrait, mais le vide et l'absurdité de l'abstraction de notre travail est maintenu à sa place par l'en-

1. Qui ne peut prendre que deux formes (en l'occurrence : mâle/femelle).

semble de la structure d'abstraction ou d'aliénation que nous créons : l'Etat, l'idée et la pratique d'une sexualité uniquement dimorphe¹, l'objectification de la nature, le vécu du temps comme temps de l'horloge, la vision de l'espace comme un espace contenu à l'intérieur de limites, et ainsi de suite. Chacune de ces facettes de l'absurdité abstraite est créée par nous et renforce, par effet de retour, l'absurdité abstraite de la vie quotidienne qui en est le noyau. C'est ce tissage complexe qui va exploser en 1968.

Le «dessous» du travail abstrait, le faire

Comment? Quelle force était à l'origine de l'explosion? Ce n'était pas la classe ouvrière, tout du moins pas dans son acception traditionnelle. Les ouvriers d'usine eurent certes un rôle important, particulièrement en France, mais ils ne jouèrent pas de rôle central dans l'explosion de 1968. On ne peut pas non plus attribuer cela à l'action d'un groupe particulier. C'est plus une relation sociale, la relation qui se noue autour du travail abstrait, qui explose. La force qui se trouve derrière l'explosion n'est pas un groupe mais le «dessous» du travail abstrait, la contradiction du travail abstrait, ce que le travail abstrait contient mais ne parvient pas à contenir, ce que le travail abstrait réprime mais n'arrive pas à réprimer.

Quel est le «dessous» du travail abstrait? On a affaire là à un problème de vocabulaire, et ce n'est pas par hasard, parce que ce qui est réprimé tend à devenir invisible, sans voix, sans nom. On peut parler d'anti-aliénation, ou d'anti-abstraction. Dans ses manuscrits de

1844, Marx définit l'anti-aliénation comme une «activité vitale consciente» et, dans *Le Capital*, l'opposition se pose entre travail abstrait et «travail utile ou concret». Ce terme n'est pas totalement satisfaisant, en partie parce que la distinction entre travail et d'autres formes d'activités n'est pas partagée par toutes les sociétés. Pour cette raison, j'utiliserai le terme le *faire* pour nommer le «dessous» du travail abstrait : le *faire*, plutôt que juste l'anti-aliénation, parce que ce dont il s'agit est avant tout la manière dont l'activité humaine est organisée.

Le capitalisme est basé sur le travail abstrait, mais il y a toujours un dessous, un autre aspect de l'activité qui semble être totalement subordonné au travail abstrait mais ne l'est pas et ne peut pas l'être. Le travail abstrait est l'activité qui crée du capital et tisse la domination capitaliste, mais il y a toujours un autre aspect, un *faire* qui garde ou qui cherche à garder sa particularité, qui pousse vers une forme de sens, vers une forme d'autodétermination. Dès le début du *Capital*, Marx pointe la relation entre travail abstrait et travail utile comme étant le point autour duquel la compréhension de l'économie politique (et donc du capitalisme) pivote – une phrase presque totalement ignorée par l'ensemble de la tradition marxiste.

Au sein du capitalisme, le travail utile (le *faire*) existe sous la forme de travail abstrait, mais la relation entre forme et contenu ne peut pas être simplement comprise comme une relation contenu/contenant : inévitablement, il s'agit d'une relation de «à-l'intérieur-en-opposition-et-au-delà», le *faire* existe à l'intérieur, en opposition et au-delà du travail abstrait.

C'est une question d'expérience quotidienne, puisque nous essayons tous de trouver un moyen de diriger notre activité vers ce que nous considérons comme désirable ou nécessaire. Et même à l'intérieur de notre travail abstrait, nous essayons de trouver le moyen de ne pas nous soumettre totalement au règne de l'argent. Professeurs, nous tentons de faire plus que de produire les fonctionnaires du Capital ; ouvriers sur une chaîne de production, dès que nous avons un instant de libre, nous caressons les cordes d'une guitare imaginaire ; infirmières, le soin que nous portons à nos patients n'est pas seulement motivé par le gain ; étudiants, nous rêvons d'une vie qui ne serait pas totalement déterminée par l'argent. Il y a une relation antagoniste entre ce que nous faisons et l'abstraction (ou l'aliénation) imposée par le Capital, une relation qui n'est pas seulement faite de subordination mais aussi de résistance, de révolte et de dépassement.

Ceci est toujours présent, mais en 1968, c'est l'explosion, au moment où toute une génération qui n'est plus domptée par l'expérience du fascisme et de la guerre se lève pour affirmer : «Non, nous ne vouerons pas nos vies au règne de l'argent, nous ne sacrifierons pas tous les jours de notre vie au travail abstrait, nous allons faire autre chose». La révolte contre le Capital s'exprime clairement comme celle qu'elle

est et doit toujours être : une révolte contre le Travail. Il devient clair qu'on ne peut plus penser la lutte des classes comme celle du Travail contre le Capital parce que le Travail est du même côté que le Capital, le Travail produit le Capital. La lutte n'est pas celle du Travail contre le Capital mais celle du *faire* (ou du vivre) contre le Travail et ainsi, contre le Capital. C'est ce qui s'exprime dans les universités, c'est ce qui s'exprime dans les usines, c'est ce qui s'exprime dans les rues en 1968. C'est ce qui empêche le Capital d'accroître encore le taux d'exploitation pour garder son taux de profit et maintenir le Fordisme en place.

C'est là la force du *faire*, c'est-à-dire la force de dire «non, ce n'est pas ainsi que nous vivons nos vies, nous ferons autrement», qui fait exploser la constellation de lutte basée sur l'extrême abstraction du Travail telle qu'exprimée dans le Fordisme. C'est une révolte qui est dirigée contre tous les aspects de l'abstraction du Travail, pas seulement contre l'aliénation au sens étroit du terme, mais aussi contre la fétichisation du sexe, de la nature, du

