

VIVRE ENSEMBLE À CÔTÉ DE L'ÉCONOMIE ? **Articles****Sur l'invention grecque
du mot économie**

(page 7)

**Etre autonome
matériellement***pour être libre politiquement*

(page 11)

**Sur quelques communautés
à perspective émancipatoire
et la question de l'argent**

(page 13)

**Les communautés
entre elles**

(page 18)

 **Notes de lecture**

Michel Messu

L'esprit Castor

(page 23)

Maurice Aymard

**Autoconsommation
et marchés**

(page 29)

Florence Weber

Le travail à-côté

(page 35)

Que de détours pour dire une chose au fond si simple : il faut que le travail paye. Mais c'est une vieille habitude nationale : la France est un pays qui pense. Il n'y a guère une idéologie dont nous n'avons fait la théorie. Nous possédons dans nos bibliothèques de quoi discuter pour les siècles à venir. C'est pourquoi j'aimerais vous dire : assez pensé maintenant. Retroussons nos manches.

Christine Lagarde, Ministre de la Dépossession, 10 Juillet 2007

Dans la prison en plein air que devient le monde on a touché le fond, il ne nous reste plus qu'à creuser. Car finalement, aujourd'hui, peu importe de savoir qui est dans la dépendance de qui, qui exploite qui, tellement tout est devenu Un.

Tant au bureau qu'à l'usine, dans une salle, un commerce, dans la rue, un gratte-ciel, ou au sein d'un réseau virtuel, où l'on est continuellement en train de se vendre, la seule dignité qui nous reste est celle de ne pas être la moins chère de toutes les "ressources humaines". Dans les abattoirs de la valeur, notre chair vivante se vend à la criée tous les matins du monde, toujours plus surmenée du vide laissé par ses propres opérations économiques. Cette inacceptable assignation à demeure des corps se réalise au sein du capitalisme sous deux formes : par l'économie, une socialisation du corps qui ne fait plus qu'un avec sa conversion en moyen de production de valeur ; par l'industrie, une gigantesque annexion du corps vivant par le corps social au moyen du corps productif (1). Et dans cette "prise sur les corps" (2), dans cette production capitaliste du corps, se trouve le secret méta-économique de la valeur, le surplus de corps. Au sein de catégories immanentes à un même système, aux uns, la production capitaliste permet d'obtenir un surcroît de corps, une plus-value corporelle, une jouissance corporelle, aux autres, le travail impose le crétinisme du métier, la mutilation, le rabougrissement, la déchéance du corps (3).

Mais tandis que tous les responsables officiels se penchent au chevet de l'économie agonisante, la véritable crise n'est donc pas économique mais dans l'hésitation désormais générale à passer à autre chose, quand il faut racler en nous le peu de ce qui reste de vivant, pour l'échanger encore et recommencer la même chose. Entre ceux qui font le dos rond ou s'accrochent parfois bruyamment à des boulots depuis longtemps dépourvus de sens, et ceux qui silencieusement espèrent un dénouement brutal, que faire sinon attendre encore ? La situation est paradoxale car ou bien l'économie s'effondre, rendant par là obsolètes les quelques timides « alternatives » existantes, ou bien elle agonise sans fin auquel cas nous aurions tort de ne pas les prendre au sérieux dès maintenant.

Officiellement, l'Etat Père resterait le seul recours possible face à l'indigne Mère l'économie. Et ce sont tous les fonctionnaires de l'économie, élus, syndicats et affairistes qui préparent dans l'urgence quelque nouveau poison qui fera perdre un peu plus le goût pour l'autonomie. Où, dans le seul but de redémarrer la machine à fric, il faudrait continuer séparément et tous ensemble à foutre notre vie en l'air. Gigantesque courroie de transmission de la machine-travail, l'Etat (les gentilles collectivités locales comprises) n'en reproduit pourtant pas moins les soubresauts de l'économie, faisant se dilater ou se rétracter l'éventail possible des « politiques publiques », ce gigantesque service d'achat national. La « solidarité » est alors la production de liens réifiés par l'engrainement des rouages que sont nos vies en miettes où, grâce à la somme toujours plus vaste de ce que nous produisons à l'aveuglette dans la machine, la vie collective est prétendument mieux faite que si nous nous en occupions nous-mêmes.

Mais suffit-il pourtant de détruire l'Etat, d'invoquer les catégories heideggeriennes et nihilistes de la théorie du « Bloom », ou d'attendre la marée basse d'une « crise de la valeur » pour poursuivre le projet de l'auto-institution d'une individualité et socialité libres ? « Un édifice social, fondé sur des siècles d'histoire, ne se détruit pas avec quelques kilos de dynamite » (Kropotkine, journal *La révolte*, 1891), quelque soit l'impatience que nous avons à voir s'écrouler un monde tous les jours plus absurde. On ne peut lui échapper nous-même-t-il en jouant la musique d'un romantisme révolutionnaire de la barricade quoique nous puissions nous y retrouver à l'occasion, mais en construisant de nouveaux rapports auto-organisés à l'endroit même où nous dispensant d'un effort commun sur nous-mêmes et sur les autres, l'Etat,

la technique et le capitalisme y prospèrent inlassablement.

Sous l'emprise ordinaire de ces souffrances qui ne peuvent s'écrire qu'en langage économique, les loyers impayés équivalent à des immeubles soufflés par les bombes, et le chômage à la perte irrémédiable du goût de vivre. C'est que beaucoup regrettent encore le bon temps où l'impuissance politique s'échangeait mieux, contre de l'argent, un diplôme ou un titre de propriété. Mas aujourd'hui, c'est marée noire sur les plages jadis insouciantes de la modernisation rieuse des trente dites « glorieuses ». Quand le repli ordinaire sur son activité rémunérée valait comme participation à une augmentation abstraite des « richesses » de la population, il n'y avait en effet pas nécessité de vivre réellement ensemble au delà de l'îlot familial, amoureux ou solitaire, compensant pour le reste un océan de relations fonctionnelles et de délégations.

Nous pensons au contraire que ce que l'on peut réaliser par goût et par affinité croise ce qui peut être utile matériellement et à tous pour survivre. Et qu'il devient donc nécessaire de briser l'éclatement de nos vies pour reconstruire une unité de lieu collective sur le temps long de leur reproduction. Il n'y a guère d'autre stratégie possible que de se regrouper pour commencer, pourvu que les limites du groupe soient suffisamment lâches pour garantir la liberté de chacun d'y entrer ou d'en sortir, et suffisamment consistantes pour que de tels collectifs puissent étendre le domaine de leur subsistance au delà des limites familiales actuelles.

L'habitat est certainement avec l'alimentation ce qui suscite le plus d'inquiétude face à l'avenir, quoique nous vivons de la façon la plus banale à proximité de tant de maisons, immeubles ou terrains dont l'usage est interdit par l'argent nécessaire, et l'isolement de chacun face à cet argent qu'il faut

(1) (Notes de la page 1) La technologie scientifique du corps, qui systématise alors les formes fondamentales du mouvement et les rationalise à l'extrême, a toujours été un facteur décisif du mode de production capitaliste, et plus encore aujourd'hui : organisation du temps du corps vivant (cf. E. P. Thompson, *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*, La Fabrique, 2004), rationalisation des dépenses d'énergie (multiples techniques de relaxation ou de récupération), rationalisation des gestes (taylorisme, learning, ergonomie, chronométrage), rationalisation des émotions (techniques psycho-corporelles de contrôle et de régulation), rationalisation des relations sociales (management des ressources humaines, dynamique de groupe, stages de motivations). C'est ainsi que Marx a pu parler d'un homme comme d'un pur et simple appendice de la machine. Sans parler, à l'autre bout de la chaîne de vie, de l'homologie totale entre l'archéologie des moyens de production et la paléontologie et médecine du corps humain : de l'anthropologie physique qui collecte le souvenir du corps au travail sous la trace de son impression sur le squelette fossilisé, à la médecine des troubles musculo-squelettiques (TMS) liés à des boulots répétitifs et qui demandent une concentration et une attention nerveuse conséquentes.

(2) Le corps est « directement plongé dans un champ politique écrit-il ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes. Cet investissement politique du corps est lié, selon des relations complexes et réciproques, à son utilisation économique ; c'est, pour une bonne part, comme force de production que le corps est investi de rapports de pouvoir et de domination ; mais en retour sa constitution comme force de travail n'est possible que s'il est pris dans un système d'assujettissement [...] ; le corps ne devient force utile que s'il est à la fois corps productif et corps assujéti », Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1993, p. 34.

(3) Cf. Jean-Marie Brohm, *Figures de la mort. Perspectives critiques*, Beauchesne, 2008. Nous faisons aussi référence à l'ouvrage fondamental de Michel Henry qui montre l'importance décisive de la problématique de la vie phénoménologique et de la subjectivité corporelle de l'individu vivant : *Marx. Tome I : Une philosophie de la réalité ; Tome II : Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976.

gagner. La notion urbanistique de « parcours résidentiel » justifie qu'une même personne déménage à chaque étape de sa vie. D'où le très faible enracinement des individus là où ils vivent, et une inquiétude existentielle qui se traduit par exemple par le fait qu'une personne sur deux, avant la crise officielle actuelle, pensait déjà qu'elle pouvait devenir un jour sans-abri (4). L'article sur les Castors des années 1950 (page 23) reviendra sur ce qui a été une tentative conséquente de réappropriation et auto-construction de l'habitat à un moment de grande pénurie de logements, afin d'essayer de comprendre pourquoi cette initiative a finalement fait long feu, ce qui peut aider à prendre du recul en relation à nos pratiques actuelles dans ce domaine.

Dans tous ces projets de vivre le plus possible à côté de l'économie, il n'y a là pourtant aucune nostalgie pour un irréel principe vital transcendant ou pour une communauté du passé (paroisse, métier, village). La souffrance et la misère de l'individu disent simplement à la domination sa vérité, il n'y a donc là que la volonté de se libérer du fétichisme politique, technique et marchand, qui n'est pas réductible à une mystification de la conscience. La critique d'un individu échappant à ce processus d'aliénation ne renvoie donc pas à un passé mythique d'un sujet unique, naturel, primitif, authentique et irremplaçable, se suffisant à lui-même. En particulier, l'idéal autarcique de la vie paysanne pendant l'Ancien Régime n'était atteint que par une minorité privilégiée, et il semble que les deux pôles de l'autoconsommation et des marchés soient peu pertinents pour décrire la vie paysanne d'alors (voir la note de lecture du texte "autoconsommation et marchés" page 29). Plus près de nous, la bricole ouvrière, en articulant autoproduction et spirale de dons, donne une idée de la façon dont une activité spontanée et une sociabilité locale peuvent se féconder mutuellement (voir la note de lecture du livre "Le travail à-côté", page 35).

Dans le processus de dépossession par l'économie, la vie de l'individu continue toujours de se révéler à lui-même, alors qu'il prend part aux forces dirigées contre lui. On ne peut donc se présenter comme un individu authentique, mais comme froidement mutilé (cf. Adorno, *Minima Moralia*). Pourquoi, en effet, faut-il qu'il y ait eu un "âge d'or" non-fétichiste quand l'histoire semble nous montrer qu'elle a été surtout l'histoire de rapports fétichistes sans cesse métamorphosés sous de nouveaux traits. Il serait donc présomptueux d'espérer la libération totale du fétichisme, et illusoire d'imaginer se battre pour une liberté absolue. Nous pensons surtout qu'il faut contenir le fétichisme dans des limites décentes et acceptables, c'est-à-dire - et au minimum - dissoudre la société de la valeur, l'Etat et le phénomène technicien.

La Solution

« la Solution n'a jamais libéré l'homme que de sa liberté ; et c'est pour mieux le tyranniser, notamment par l'Etat. Celui qui place son salut dans une solution et non en lui-même est constamment tenté de la réaliser par tous les moyens. S'il y a une Solution il n'y a qu'à supprimer l'Etat, et si là est le Bien et non dans l'homme, alors tout ce qui peut aboutir à ce bien suprême est justifié ; même une dictature totale, mais provisoire. La condition nécessaire d'une victoire de l'homme sur la fatalité politique – et cette condition serait suffisante si elle était pleinement remplie -, c'est d'être. L'Etat ne se développe que là où nous ne sommes pas pour nous dispenser, légitimement ou illégitimement, de l'effort. Les peuples et les individus libres sont les peuples et les individus riches d'une vie surabondante auxquels il est aussi naturel de donner qu'il leur est normal de recevoir. Etre : la condition à la fois la plus proche et la plus lointaine, la plus évidente et la moins facilement concevable. Car le langage ne devrait pas avoir à traduire ce qui devrait aller de soi ; et l'action se voit obligée de recréer l'homme et le monde. C'est bien là la difficulté fondamentale de tout combat pour la liberté. Il est facile d'imaginer l'anarchie, de définir un système fédéraliste. Mais il est plus dur de créer la base qui donnerait un contenu »,

B. Charbonneau, *L'Etat*, Economica, 1987, p. 432-433.

Car sous ces fétichismes, ce résidu d'individu, cette "ressource" "méta-économique pour la valeur, est pourtant ce qui demeure, irréconcilié, nié, inexprimé, derrière les couches sédimentées de la domination sociale, et qui ne pourrait renaître ni par la force abstraite et idéelle de l'affirmation de soi, ni par des mesures politiques ou économiques mêmes "radicales", mais par la médiation d'une solidarité incompatible avec la loi de l'échange marchand.

Pourtant, la réalité qu'est censée traduire les mots "solidarité", "convivialité", "communauté" (nationale, européenne, mondiale), n'est plus qu'une fable contemporaine, y compris dans les discours et projets alternatifs pour lesquels la trans-

(4) Institut BVA, "Les Français, les sans-abri et la lutte contre l'exclusion. Regards croisés", publié dans *l'Humanité*, le jeudi 7 décembre 2006. La même enquête montre que seules 11% des personnes pensent que c'est par les relations de voisinage dans leur quartier que les sans-abri peuvent être aidés, signe évident que la question de mal-logement s'inscrit dans un contexte plus global d'isolement des individus qui touche aussi les personnes normalement logées.

formation de l'imaginaire et de la conscience de soi et du monde constituent l'unique finalité. C'est que partout le simulacre de la communauté remplit l'espace, par son langage de synthèse, par la recréation de la socialité du fait de différents dispositifs institutionnels et technologiques (cf. Jacques Donzelot, *L'invention du social* (5)), ou comme élément de la communication interne des entreprises ou des réseaux sociaux virtuels. La convivialité technologique définit alors une nouvelle métaphysique de la communication, à savoir une relation sans corps (la CMO, communication médiatisée par ordinateur), sans division, sans parole, sans implication et engagement, sans mise en jeu de l'être qui reste dans la corporéité d'un " Je peux ".

Reste que considérer que le « collectif » est l'unique voie pour sortir de l'économie est sans doute simpliste. Les « autres » en général ne sont pas la solution, du fait même de l'abstraction d'une telle formulation. Les « collectivités » dites locales et territoriales ne sont finalement que des rouages bureaucratiques s'engrainant à d'autres rouages identiques, locaux, nationaux ou internationaux, publics ou privés, dont l'activité concrète reste celle de traiter de marchandises. Mais nous aurions tout perdu s'il fallait en arriver à une conclusion négative concernant les rapports humains en général, comme si ne plus pouvoir s'appuyer sur la réciprocité de l'échange marchand généralisé revenait à ce que chacun porte sur ses propres épaules, l'énorme ensemble des relations humaines que cet échange réifie. Si les interactions avec autrui se déroulent en partie sous le registre de la nécessité matérielle, il y a une infinité de formes possibles entre le huis-clos et la complète solitude. Un des aspects qui les distingue est la manière dont elles autorisent des séquences où la personne est seule, retirée du collectif, tout en lui restant fidèle. Si on considère que l'économie continuera longtemps à exister malgré ses crises, cette question du retrait est sensible car, faute d'autre chose, l'argent restera le moyen par lequel l'individu peut quitter un collectif. L'interrogation sur l'alternative à l'argent pour relier les communautés entre elles est au centre de Bolo'bolo (voir l'article dans ce numéro page 18), mais aussi des propositions de François Partant quant au principe de Centrales économiques, destinées à organiser le lien entre des collectifs voisins, en dehors des échanges monétaires du marché global.

Cependant, si l'activité libre à laquelle nous aspirons peut se

“N’expérimente-pas. Fais-le !”

« Les gens qui agissent dans ces cas n'agissent pas pour " expérimenter " ; ils agissent *pour faire* quelque chose, pour *créer* quelque chose. L'appelle-t-on " expérimentation " parce que cela ne rentre pas dans le cadre programmatique et idéologique des organisations politiques officielles ? C'était aussi le cas des mouvements des femmes ou des jeunes, qui ont été sourdement combattus, méprisés, ignorés, par ces organisations - avant qu'elles ne tentent de les récupérer. Pourquoi les gens entreprennent-ils ces activités ? Parce qu'ils ont compris que ni les institutions étatiques ni les partis ne répondent à leurs aspirations et à leurs besoins, qu'ils sont incapables d'y répondre (autrement, les gens essaieraient de les utiliser pour ces activités). Par exemple, si des mouvements écologiques ont été constitués, ce n'est pas seulement parce que les partis existants ne se préoccupaient pas du problème ; mais aussi parce que les gens réalisent que les partis, si tant est qu'ils parlent d'écologie, ne le font que pour des raisons démagogiques, et que, avec *ces* partis, il n'en sera jamais autrement. En même temps, les gens commencent à comprendre, plus ou moins clairement, qu'il est absurde de subordonner toute activité à la " Révolution " ou à la " prise du pouvoir ", après lesquelles toutes les questions seraient prétendument résolues : mystification énorme, qui garantit précisément que *rien* ne serait résolu après la " Révolution ". Les mouvements d'auto-organisation, d'autogestion partielle, d'une part sont des expressions du conflit qui déchire la société présente, de la lutte des gens contre l'ordre établi, et aussi, d'autre part, ils préparent autre chose : même sous forme embryonnaire, ils traduisent et incarnent la volonté des gens de prendre leur sort entre leurs mains et sous leur propre contrôle. »

Cornélius Castoriadis, « Ce que les partis politiques ne peuvent pas faire », dans *Une société à la dérive, Entretiens et débats 1974-1997*, Seuil, 2005

(5) L'invention des concepts de « social », de « société », de « solidarité » au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle correspond dans le camp des républicains à un abandon du concept de souveraineté pour justifier la représentation politique et l'intervention de l'Etat. La solidarité devient un objet de gestion à grande échelle grâce aux techniques assurantielles, où l'Etat-providence récupère les initiatives des coopératives ou des mutuelles en devenant une technique de gouvernement. On doit à Durkheim d'avoir pleinement naturalisé la dépossession de tous par l'économie en faisant de la spécialisation des rouages de la machine-travail, par nature irresponsables, le terrain d'action des politiques « publiques » par lesquelles l'Etat devient le garant lointain de la destinée collective en route pour le Progrès. Aujourd'hui, c'est tout le « social » qui conserve l'argent dans son angle mort, en fétichisant un « lien social » qui soi-disant existerait entre des millions de personnes sans aucun rapport entre elles, sauf de payer un impôt.

définir comme celle qui prolonge le besoin sans médiation (notamment monétaire), elle s'appuie aussi sur les activités passées, ainsi que les activités et la présence des autres à nos côtés depuis l'enfance. Une liberté qui n'en tiendrait pas compte resterait assez théorique, à moins d'abstraire toutes les activités qui sont nécessaires à notre subsistance et que l'économie permet d'exploiter à distance et en notre nom. Afin d'entretenir cette subsistance, nous sommes donc conduits à envisager nos activités comme une « précaution en vue du renouvellement de la vie » (Gustav Landauer), c'est-à-dire comme une anticipation qui concerne en particulier autrui. La précaution concernant la subsistance matérielle inclut donc le soin de relations à autrui, en évitant de séparer ces deux types d'activités que sont la subsistance et le soin.

Or, bien qu'elle soit au fondement actuel de l'économie, la séparation du registre matériel de celui des relations humaines se retrouve très facilement dans les projets alternatifs à l'économie, par le primat donné à la production sur les autres activités (reproductives). En concentrant l'attention sur le registre de la « production » (de nourriture, de logements, de soins médicaux, etc.), on risque en effet de reproduire par exemple le clivage homme-femme qui ouvre la voie à une forme d'intendance invisible et de prise en charge des individus par des catégories dominées (les femmes notamment). La séparation entre production et reproduction peut facilement conduire à une hiérarchisation sexuelle (6). Cette séparation entre pro-

Les “groupes de vie” du personalisme gascon

En 1935, Jacques Ellul et Bernard Charbonneau dans *Directives pour un manifeste personaliste* en appelaient à une « révolution de civilisation » qui passe par la création d'une « société personaliste » à l'intérieur de la société globale. En attendant l'auto-destruction de la société économique. Cette contre-société qu'ils appelaient de leurs vœux, devait faire en sorte que ses membres puissent limiter au maximum leur participation à la société technicienne. Ces membres auraient été guidés par une mentalité neuve inspirant un autre style de vie. C'est cette conduite au quotidien qui est le seul signe d'un engagement vécu, et ce sont là les seuls traits de la nouvelle révolution, qu'Ellul systématisera dans son ouvrage *Changer de révolution*. Les communautés électives devront remplacer les grandes concentrations urbaines. Au sein de ces petits groupes volontaires, qu'ils expérimentent dans des camps de camping dans les Pyrénées durant les années 1930, l'individu pourra réellement se réapproprier sa vie comme la politique. Ces groupes de vie seraient reliés grâce à l'idée du fédéralisme anarchiste, seul à même de lutter contre le gigantisme des sociétés économiques qui crée une interdépendance sociale et démographique gigantesque, et sur lequel nous n'avons plus aucune prise ni réflexion collective. Dans ce manifeste encore, ils imaginent la dissolution des Etats et des nations, et ainsi les « grands pays » seront divisés en « régions autonomes » qui disposeront de tous les attributs de la souveraineté, au détriment d'un Etat central réduit à de simples fonctions de conseil ou d'arbitrage. Charbonneau (à l'inverse d'Ellul) pense ainsi le projet d'une contre-société alternative, sur des régions autonomes fédéralisées et couplées à un Etat minimal. Cependant avant cette vue d'ensemble finale, ils placent d'abord leurs espoirs dans des petits groupes autogérés, minoritaires au sein de la société englobante. Au moment des répercussions de Mai 68, J. Ellul écrit que ceux intéressés par ces petits groupes formant contre-société, sont et seront le fait de « marginaux divers, écologistes non politiques, autonomistes, mouvements féminins, ressourcement des chrétiens dans leur origine, nouveaux hippies, communautés spontanées », auxquels s'ajoutent pense-t-il des intellectuels comme Castoriadis et Radovan Richta. (dans *Autopsie de la révolution*, Paris, Calmann-Lévy, coll. Liberté de l'Esprit, 1969, p. 245).

duction et reproduction peut facilement se traduire en une hiérarchisation sexuelle des activités, où les activités de soin sont à la fois dévaluées et indispensables. Car il n'y a de fait,

(6) Le courant féministe de l'« éthique du *care* » critique la hiérarchisation sexuée des activités, sans pour autant tomber dans l'ambiguïté qu'il y a à dénoncer des inégalités tout en utilisant les normes dominantes comme critère quantitatif pour exprimer ces inégalités, et en faire finalement le critère universel de réussite sociale (mener une carrière économique ou politique comme celle d'un homme). Promouvoir l'« égalité » dans le contexte actuel sans autre précision ne peut que signifier que l'on accepte les critères de réussite qui y règnent : compétition scolaire et professionnelle, expertise technique et spécialisation étroite, opportunisme, discipline managériale, etc. Au contraire, le courant philosophique de l'éthique du *care* fait valoir que les activités de soin (*care*) portent une autre vision du lien politique et des relations humaines, éloignée des principes moraux impersonnels et généraux qui caractérisent l'espace politique actuel. Voir en français les livres Carol Gilligan, *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Flammarion, 2008 [trad. 1982] ; Patricia Paperman et Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres*, 2005, Editions de l'EHESS. ; Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, La Découverte, 2009 [trad. 1993].

aucune symétrie entre les activités de soin et les activités productives matérielles. Les sociétés humaines peuvent survivre dans des conditions matérielles plus ou moins confortables, mais pas à l'absence de soin. Les activités productives sont facilement considérées sous un jour favorable, comme un « plus » bénéficiant au collectif (ou ceux qui le domine) qui obtient facilement la reconnaissance sociale, alors que le soin fait banalement partie de l'intendance (7). Le soin est donc structurellement dévalué lorsqu'il constitue une activité séparée au sein d'un collectif, la séparation se manifestant spécialement lorsqu'une catégorie bien identifiée (les femmes, les migrants, les esclaves) voit ses occupations quotidiennes consacrées quasi-exclusivement à ces tâches. Il s'agit donc ici d'une autre liberté que celle dont jouit l'habile producteur qui ne compterait que sur lui-même, comme on le verra en particulier dans le texte de Florian Olivier (page 13) qui montre que la liberté ne peut s'établir que par la mise en commun de leur capacités par des individus vivants, réunis autour d'un même projet.

L'idée de « vivre à côté de l'économie », celle de mise en commun ou de communauté nous confrontent pour le moins à quatre questions : Quelle est cette réalité qui est en commun ? Qui sont ceux qui ont en commun cette réalité ? Comment les membres de la communauté prennent-ils part à ce qui leur est commun ? Comment la réalité commune se donne-t-elle à eux, à chacun des membres de cette communauté (8) ? Plus encore, l'idée de communauté, est-elle le lieu pour retrouver une production immédiatement sociale, sans la médiation de la valeur (9) ? C'est à toutes ces questions fondamentales pour sortir de l'économie, que les diverses contributions de ce numéro voudraient servir de modeste introduction.

Un numéro plus théorique sur le débat plus que trois fois séculaires de la valeur (sans remonter à Aristote), devrait logiquement précéder une réflexion sur nos pratiques et projets, pour justement évaluer la possibilité même et la portée de leur « à côté ». Trop longtemps, qu'il s'agisse des babas de L'An 01 s'armant si peu de réflexion dans leur révolte ou de marxistes aveuglés par l'amalgame entre la théorie de la valeur

de Marx et celle de Ricardo (si la valeur vient du travail, tout le produit doit appartenir aux travailleurs), cette question n'a pas eu de centralité et encore moins d'éclaircissement. Se poser le problème de la valeur consiste pourtant non seulement à s'interroger sur l'établissement du « prix » des produits, mais aussi sur le mécanisme qui régit la production sociale et l'échange, sur le fondement d'un ordre social daté et historiquement spécifique, et enfin sur l'essence même de la modernité. La question de la valeur est donc à la fois une question théorique, politique et bien sûr et surtout pratique. Les textes que nous publions ne cherchent pas à énoncer à tout prix des « vérités » nouvelles et ne sont pas non plus foncièrement homogènes, pas plus que ne l'est le groupe de ses rédacteurs, mais nous avons décidé de faire une incursion dans un domaine où, peut-être plus tard, nous serons sans doute amenés à nous corriger, dans ce bulletin ou ailleurs.

Bonne lecture.

Quelques ennemis de l'économie, en crise ou pas.

Nous présentons nos excuses à M. Bernelas qui, contrairement aux lignes parues dans le n°2 de *Sortir de l'économie*, ne souhaitait pas s'adresser à Serge Latouche et lui poser « des questions », mais le critiquer. Son ouvrage *La Robe de Médée* publiée à compte d'auteur est à commander (11,90 eur.) à la Librairie L'ANGE BLEU, 7 rue Saulnerie, 41100 Vendôme, 02 54 23 62 74. Fax : 02 54 67 17 05.

**Ce bulletin est téléchargeable
gratuitement** sur le site

<http://sortirdeleconomie.ouvaton.org/>

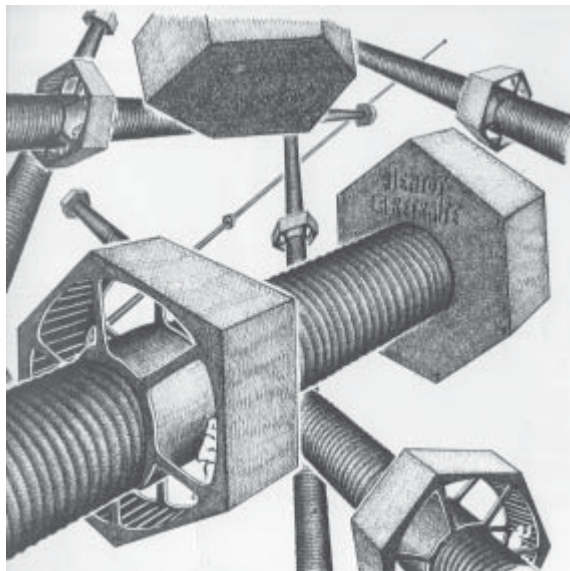
Courriel :

[redaction\(chez\)sortirdeleconomie.ouvaton.org](mailto:redaction(chez)sortirdeleconomie.ouvaton.org)

(7) C'est la notion même de valeur ajoutée (création de valeur) qui suppose une hiérarchisation des activités où, de proche en proche, les activités à la fois les plus valorisées et les plus futiles reposent sur celles qui sont le moins valorisées, les plus indispensables, les plus déléguées et les plus invisibles. La stratégie consistant à remédier à cette logique absurde en améliorant « les termes de l'échange » (hausses de salaires, socialisation de l'économie par les services dit publics), c'est-à-dire à s'empêtrer d'avantage encore dans l'économie, n'aura abouti qu'à étendre encore le domaine de l'économie, de façon à ce que cette logique puisse perdurer et s'unifier encore. L'extension du travail féminin en est l'illustration, où la participation des femmes à l'économie consiste à marchandiser les activités domestiques à destination des femmes les plus solvables, achetant des prestations à des femmes devant à leur tour tout à la fois vendre leur force de travail et assumer leurs propres charges domestiques.

(8) cf. Michel Henry, « Pour une phénoménologie de la communauté », in *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1991.

(9) Voir surtout le dernier chapitre de *Marx*, Tome 2, de M. Henry, où celui-ci fait des critiques incisives sur la solution de la communauté proposée par Marx.



SUR L'INVENTION GRECQUE DU MOT "ÉCONOMIE"

(OIKONOMIA)

Socrate — Dis-moi, Critobule, donne-t-on à l'économie le nom d'art, comme à la médecine, à la métallurgie et à l'architecture?

Critobule — Je le crois, Socrate.

Socrate — On peut déterminer l'objet de ces arts. Peut-on également déterminer celui de l'économie?

Critobule — L'objet d'un bon économiste, si je ne me trompe, est de bien gouverner sa maison.

Socrate — Et la maison d'un autre, si on l'en chargeait, est-ce qu'il ne serait pas en état de la gouverner comme la sienne? Un architecte peut aussi bien travailler pour un autre que pour lui : il doit en être de même de l'économiste.

Critobule — C'est mon avis, Socrate.

Socrate — Un homme qui, versé dans la science économique, se trouverait sans biens, pourrait donc administrer la maison d'un autre, et recevoir un salaire comme en reçoit l'architecte qu'on emploie?

Critobule — Assurément; et même un salaire considérable, si, après s'être chargée de l'administration d'une maison, il l'améliorait par son talent à remplir ses devoirs.

Socrate — Critobule, qu'est-ce que nous entendons par une maison? Est-ce la même chose qu'une habitation? ou ce mot doit-il s'entendre même des biens que l'on possède hors de son habitation?

Critobule — Il me semble, Socrate, que tous nos biens font partie de la maison, quand même nous n'en aurions aucun dans la ville où nous résidons.

Socrate — Mais n'y a-t-il pas des gens qui ont des ennemis?

Critobule — Sans doute; il en est même qui en ont beaucoup.

Socrate — Disons-nous que ces ennemis font partie de nos possessions?

Critobule — Il serait plaisant, en vérité, qu'un économiste qui augmenterait le nombre des ennemis de sa maison vît encore sa conduite récompensée.

Xénophon, *Economique*, Chapitre I

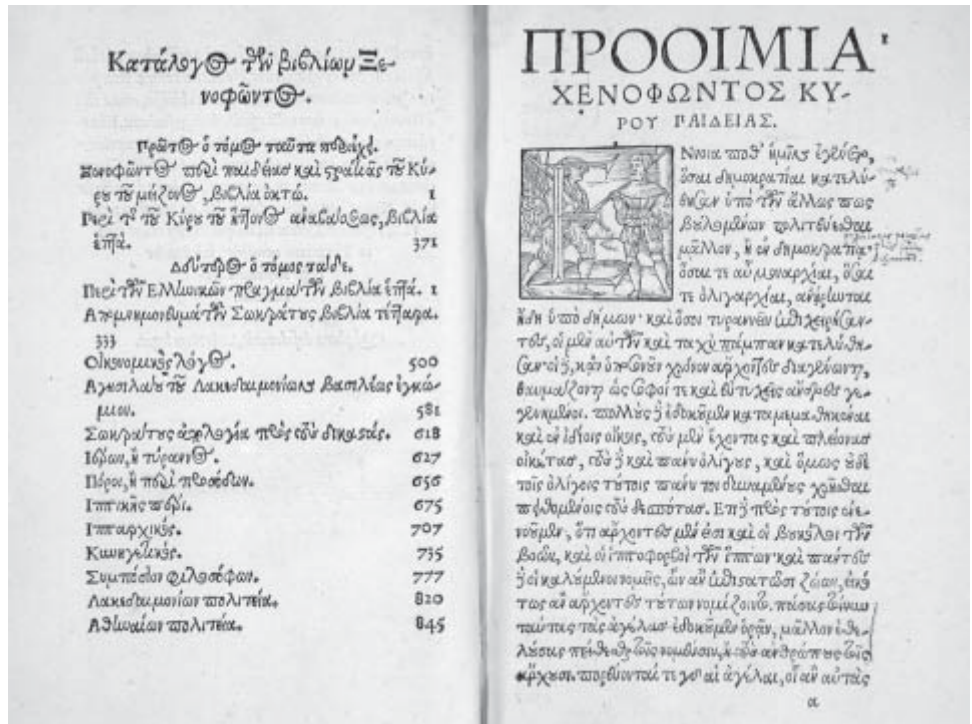
Dans le dernier tiers du Vème siècle avant J.-C. dans la Grèce antique est né un genre littéraire et philosophique nouveau, qui conduit au IVème siècle à la prolifération d'ouvrages traitant de la manière de gérer un grand patrimoine rural et agricole. C'est l'invention de la littérature économique. Le mot « économie » (« oikonomia » en grec) apparaît même pour la première fois vers 380 avant J.-C. dans un texte de Xénophon d'Athènes. On ne peut

comprendre l'apparition de cette littérature sans comprendre son soubassement dans les pratiques concrètes qui l'ont précédée. En effet, c'est à la fin du Ve siècle suite aux Guerres du Péloponnèse, que la commercialisation et la monétarisation de l'économie va décoller. Mais cette soudaine progression de l'invention du phénomène économique est liée à des transformations importantes dans le phénomène guerrier. A la fin des très

sanglantes Guerres du Péloponnèse de la fin du Vème siècle avant J.-C., le modèle du citoyen-soldat de part les transformations du phénomène guerrier (grande bataille, machines de guerre, etc) laisse place au modèle du mercenariat qui va être utilisé par les cités et les royaumes. Des personnes vont vendre leur corps et leur activité contre un solde. Ces gens vont alors par le détour de cet argent désormais finalité de leur activité, consommer, en

achetant des produits (hormis le pillage lors des campagnes militaires). Ils vont contribuer à la progression de la commercialisation et de la monétarisation de la production jusqu' alors cantonnée dans une autoconsommation-base-de-la-vie où l'échange marchand n'est que complémentaire. Plus encore, quand Alexandre le Grand à la fin du IV^e siècle défait les Perses, il fond le trésor du vaincu ce qui va solvabiliser d'énormes masses de mercenaires qui vont dès lors consommer de manière séparée de toute activité autoproductrice.

Xénophon d'Athènes est un grand aristocrate terrien déchu lors de la guerre du Péloponnèse, qui devient alors un simple mercenaire-soldat (un « soldat » par définition touche une « solde » en échange de son activité, c'est une des premières formes du travail-marchandise) et qui fit fortune de cette manière ce qui lui permit à la fin de sa vie de redevenir un grand propriétaire foncier en achetant un grand domaine à Scillonte (près d'Olympie sur le territoire de Sparte). Dans ce premier traité intitulé *L'Economique* où apparaît donc pour la première fois le terme “oikonomia”, Xénophon nous parle de son expérience sur son domaine de Scillonte qu'il veut faire partager à tous les grands propriétaires, et où il a réalisé son idéal de grand propriétaire exploitant : son but, lui l'aristocrate ruiné, est de recouvrer sa fortune monétaire et il va utiliser son nouveau domaine pour réussir cette unique fin. Ce traité se présente alors comme un traité d'agriculture, d'où il ressort que l'agriculture devient rentable (retrouver sa fortune et son statut d'antan) si le propriétaire s'implique dans la gestion et sait gouverner sa femme, son régisseur et ses esclaves. Tout un programme. L'auteur rapporte une discussion fictive avec le propriétaire d'un domaine rural, Ischomaque, lequel raconte comment il règle sa production et apporte le plus possible de surplus au marché. A Scillonte en effet, Xénophon a pratiqué une agriculture orientée le plus



Ischomaque — (...) L'amour seul de l'agriculture et du travail lui avait fait chercher, comme il le disait lui-même, un champ où il trouvât, en s'occupant, plaisir et profit; car l'homme d'Athènes le plus passionné pour l'agriculture, c'était sans contredit mon père.

Socrate — Gardait-il son champ quand il l'avait défriché? ou le vendait-il, s'il en trouvait un bon prix?

Ischomaque — Vraiment, il le vendait; et aussitôt, par amour du travail, il en achetait un autre inculte qui exerçât son goût pour les travaux agraires.

Socrate — A t'entendre, Ischomaque, ton père avait pour l'agriculture le même goût qu'un marchand de blé a pour son commerce; et comme celui-ci l'aime avec passion, entend-il parler d'un pays qui regorge de blé, aussitôt ses vaisseaux voguent sur la mer Égée, sur le Pont Euxin, sur la mer de Sicile : il arrive, fait le plus de provisions possible, puis s'en retourne par mer, après avoir chargé de ses marchandises le vaisseau même qui porte sa personne. S'il a besoin d'argent, ce n'est pas au hasard, ni au premier endroit qu'il les décharge : il n'apporte son blé, il ne le livre que dans les pays où il entend dire que cette denrée est montée au plus haut prix. C'est à peu près ainsi que ton père chérit l'agriculture.

Ischomaque — Socrate, tu plaisantes. Pour moi, je pense qu'un homme qui vend ses maisons à mesure qu'il les bâtit, et qui ensuite en construit d'autres, n'en est pas moins un vrai amateur de bâtisse.

Socrate — En vérité, Ischomaque, je pense, ainsi que toi, qu'on aime naturellement ce dont on se flatte de tirer avantage

Xénophon, *Economique*, Chapitre XX

possible vers la commercialisation et non pas seulement pour l'autoconsommation familiale comme à l'ordinaire dans les installations agricoles (de manière générale dans les installations agricoles grecques, seulement 15% de la production était échangée, le reste étant de

l'autoconsommation (1). Pour accroître les capacités de commercialisation de

(1) Cf. Alain Bresson, *L'économie de la Grèce des cités. I. Les structures de la production*, A. Colin, 2007)

son domaine il propose alors dans son traité ce qu'il a pratiqué chez lui et qui a bien marché : l'association de l'élevage des bovins et des chevaux à la polyculture. Il s'est inspiré là des « paradis » perses qu'il a connu en Asie Mineure (actuelle Turquie), des modèles d'exploitations agricoles tournés complètement vers la commercialisation, et qui étaient tout à la fois manoir résidentiel pour l'aristocratie perse, très grande exploitation et réserve de chasse. Nous sommes là dans le très grande domaine. Ainsi quand le mot « oikonomia » apparaît pour la première fois, le sens assigné à ce mot pour sa première occurrence est donc celui de la gestion de l'« oikos », c'est-à-dire ne nous y trompons pas, du grand domaine agricole que le maître de maison doit acquérir et administrer. Nous connaissons également un deuxième traité conservé également sous le titre *L'Économique*, issu de l'École d'Aristote, il se situe dans la même lignée que le traité de Xénophon (tout en réfléchissant également sur la distinction entre le politique et l'économique), c'est-à-dire un manuel de bonne gestion pour un propriétaire d'un grand domaine.

Dans la suite de ce IV^{ème} siècle, le mot « oikonomia » va rapidement quitter le sens que lui attribue les manuels pour les administrateurs agricoles des propriétés de l'aristocratie grecque, pour connaître une extension de sa signification au domaine public pour parler de la gestion financière des territoires royaux et des territoires des cités. C'est en quelque sorte, avant l'heure (quelque

part entre le XVII^{ème} et le XVIII^{ème} siècle), l'invention de l'économie *politique*. Le moment où la politique se fait économique et où l'économique se fait politique. C'est d'ailleurs ce même



Ischomaque — Ma coutume, Socrate, est de sortir du lit à l'heure où je puis encore trouver au logis les personnes que je dois voir. Quand j'ai quelque affaire dans la ville, je m'en occupe; cela me sert de promenade. Si rien d'indispensable ne me retient à la ville, mon serviteur mène devant moi mon cheval à la campagne, et la promenade que je fais de la ville aux champs me plaît cent fois plus que celle du Xyste. Dès que je suis arrivé, je vais voir ce que font mes ouvriers, s'ils plantent, s'ils labourent, s'ils sèment, s'ils font rentrer les récoltes. J'examine leur méthode; j'y substitue la mienne, lorsque celle-ci me semble préférable. Mon inspection finie, je monte à cheval, je fais manœuvrer l'animal comme à la guerre. Chemins de traverse, collines, fossés, ruisseaux, je franchis tout; et autant qu'il est possible, au milieu de ces exercices, je prends garde d'estropier mon cheval. Quand j'ai fait ma course, mon esclave laisse l'animal se rouler, puis le ramène en portant à la ville les provisions du ménage. Pour moi, je rentre à a maison, moitié en courant, moitié en me promenant; puis je me frotte avec une étrille; je dîne ensuite, de manière que, le reste du jour, mon estomac ne soit ni surchargé ni souffrant de la faim.

Xénophon, *Économique*, Chapitre XX

Xénophon qui une fois de retour à Athènes, voyant le trésor de sa chère cité en 355 obéré par la « Guerre des Alliés » dont elle vient de sortir (échec de la seconde Ligue de Délos et fin de l'hégémonie athénienne dans le monde de la mer Egée), qu'il se décide

à écrire un deuxième traité d'économie, les *Poroi* (traduit pas *Moyens de se procurer des revenus*) pour influencer un homme politique en vue, Euboulos, qui va se retrouver au pouvoir. Vis-à-vis du

pouvoir, notre Xénophon de l'époque est donc en quelque sorte notre Jacques Attali ou notre Serge Latouche national : l'éternel vendeur de salades sur les étals de « programmes politiques » rafraîchis par des jets automatisés de vapeur d'eau. Dans ce nouveau traité, les solutions proposées pour redresser les finances d'Athènes peuvent se résumer de cette façon : à l'empire thalassocratique d'Athènes désormais éclaté à cause de la guerre, il faut y substituer un système cohérent et rationalisé de relations économiques. Nous avons là la première économie politique de l'histoire qui apparaît de manière très claire et directement en lien avec sa transposition dans le pouvoir. Pour équilibrer les importations nécessaires au ravitaillement de la ville (300 000 personnes), il faut d'après notre proto-technarque d'une façon déjà toute proto-colbertiste, développer les exportations (marbre et minerais d'argent) grâce à un des principaux atouts de la cité qui lui paraît la position centrale de son port, le Pirée. Il préconise alors aux hommes politiques en vue trois innovations pour procurer à la cité des

revenus nécessaires à ses dépenses : c'est au Pirée qu'il faut attirer par des mesures attractives les créateurs de richesses monétaires, c'est-à-dire les métèques, car plus il y en aura, plus l'impôt sur les étrangers résidents donnera des revenus à la cité ; Il faut aussi rationaliser et in-

tensifier l'exploitation des mines du Laurion en vue d'une croissance des exportations mais il propose aussi un début de « nationalisation » : la cité doit devenir propriétaire de la main d'œuvre servile nécessaire, dont la location lui procurerait un important revenu régulier. Let's Dance!

Cette extension du sens du mot « oikonomia » du grand domaine commercialisé de l'aristocrate aux finances publiques de la cité ou des royaumes, s'observe également dans un autre traité, le texte du Pseudo-Aristote, *Les Economiques* vers 340 avant J.-C. Nous avons là le premier manuel non plus pour une cité mais pour un royaume, et plus particulièrement pour un administrateur d'une subdivision (la satrapie dirigée par le satrape et son administration, bref une sorte de gouverneur régional) du territoire administratif du royaume séleucide, où on lui apprend comment lever des impôts monétaires, comment dégager les plus grands revenus des domaines agricoles et établissement miniers et artisanaux du roi, comment asseoir richesses monétaires, va être exactement repris en 1616 dans le *Traité d'oekonomie politique* d'A. de Montchrétien, où cet auteur définit le mot économie comme les moyens d'accroître la richesse du souverain et la quantité de métal précieux qu'il détient. Au XVIII^e siècle, le grand siècle de la mise par écrit de la « science économique », on va définir l'économie de la même manière, comme la « science des richesses ». Nous sommes là dans une conception chrématistique de l'économie. L'économie est un art, c'est-à-dire au sens étymologique une « techné », un savoir-faire pour acquérir des « richesses » réduites à des richesses monétaires, à leur production et à leur accumulation dans des coffres, bref tout ce qui concerne les affaires d'argent, le négoce et l'entreprise. L'économie n'est pas comme aujourd'hui « l'ensemble des moyens et des conditions de productions, de consommation et d'échange » comme on voudrait nous le faire croire, réduisant par là la définition de l'économie à un système où se

répondent mécaniquement et naturellement « production », « consommation » et « échange » comme les trois bouts d'une même ficelle à relier sur elle-même, mais la science qui cherche à résoudre cette question : *comment créer plus d'argent ?* Car dans la définition actuelle, comme « ensemble des faits relatifs à la production, à la distribution et à la consommation des richesses dans une collectivité » (dictionnaire *Le Petit Robert*), on recouvre le sens originel du mot « économie » comme savoir-faire pour produire plus d'argent, pour mieux naturaliser, substantiver sa définition moderne. Comme si forcément depuis tout temps, en tout lieu et par tous les vents, la « production », la « distribution » (comprendons l'échange marchand pour l'essentiel) et la « consommation », n'étaient que les éléments séparés d'un même ensemble formant le système naturel et transhistorique de « l'économie ».

Pour voir l'opération monstrueuse de ce recouvrement généralisé, il suffit encore de voir, que comme au temps des Jacques Attali de l'antiquité, les premiers économistes du XVII^e et XVIII^e siècles sont d'abord des hauts-fonctionnaires d'Etat qui cherchent à accroître les revenus du royaume et à optimiser ses dépenses. Le concept d'« oikonomia » qui réapparaît à l'époque moderne découle directement de sa signification dans l'antiquité grecque. L'homme d'Etat Adam Smith, influencé par les idées d'un « ordre naturel » qui imprégnaient son époque, propose lui sa solution personnelle (dans son livre d'ailleurs intitulé sans aucune ambiguïté, *La Richesse des Nations*) : découvrir des « lois économiques » d'un ordre naturel, pour les intégrer à la solution qui reste de dégager le plus possible de revenus à l'Etat. Sa solution est que si l'Etat favorise un « Marché autorégulé » où chaque individu suivant la pente de son intérêt égoïste créera le plus de richesses monétaires possible, dès lors le volume du prélèvement fiscal s'en trouvera accru. Finalement le « libéralisme économique » dans sa forme smithienne, est tout dévoué à la croissance infinie des moyens

instrumentaux de l'Etat. Le libéralisme économique comme notre actuel antilibéralisme franchouillard, sont deux formes possibles d'un même culte à l'Etat et à la vie organisée par un Marché (autorégulé ou régulé).

Une fois que cette économie en tant que véritable nouveau mode de vie (2), est bien installée dans nos vies (au terme de trois siècles de « modernisation » dans l'hémisphère Nord, et encore un bon siècle de plus pour « développer » l'hémisphère Sud), point besoin de garder la vieille définition grecque du terme « économie », toutes nos vies sont désormais des « vies économiques ». Sur les murs solides de l'ancienne définition qui a réagencé entièrement le monde au fil des siècles, l'opération de naturalisation de l'économie peut dès lors être lancée par sa définition actuelle : « ensemble des faits relatifs à la production, à la distribution et à la consommation des richesses dans une collectivité ». L'activité vivante des individus nous dit la propagande idéologique, comme la *propagande par le fait* qu'exprime aujourd'hui chaque moment de notre propre vie quotidienne, est dès lors saucissonnée en « production », « distribution » et « consommation ». Et les catégories réelles comme idéelles de ce modèle de vie là, sont désormais transposées à l'ensemble de la planète comme à toute l'histoire passée. *Ad nauseam*.

Clément

(2) C'est-à-dire une vie individuelle saucissonnée en des moments de travail-marchandise où l'on se vend, un échange marchand des produits de ce travail là séparée de l'activité qui l'a créée, et la consommation solvabilisée des produits répondants aux besoins réels comme fictifs : elle est pas belle la définition naturalisée et transhistorique de l'« économie » !

“Etre autonome matériellement pour être autonome politiquement”

Un groupe d'une petite dizaine de personnes s'est installé depuis deux ans sur le plateau de Millevaches, à la ferme de Bellevue sur la commune de Faux la Montagne. Pratiquant une activité agricole pour leur propre consommation, fabriquant du pain qu'ils échangent, ce groupe recherche un maximum d'autonomie. Non pour s'enfermer sur lui-même, mais pour établir avec les autres des relations qui ne passent pas par ces éléments sur lesquels nous n'avons guère de prise : l'Etat ou le marché. L'expérimentation avance à petits pas.

A l'été 2006, le groupe de la ferme de Bellevue accueillait une partie de la conférence européenne de l'« Action Mondiale des Peuples », un réseau de résistance radicale au capitalisme. Le thème de la rencontre tournait justement autour de cette question de l'autonomie. Avec un préalable clairement exposé : « L'autonomie matérielle est une condition de l'autonomie politique ».

Explications par deux membres du groupe, Camille Madelain et Loïc Biemann. Interview par INPS (Informers pour nos semblables, journal d'information et de débat sur le plateau)

Pourquoi cette volonté d'autonomie matérielle ?

L'autonomie politique, entendue comme capacité à décider en connaissance de cause des règles et des institutions nécessaires à la vie à plusieurs – que ce soit au sein d'un collectif, d'une communauté, d'un ensemble de communautés, d'une région... n'est pas grand chose sans autonomie matérielle. Quelle maîtrise de nos vies si, pour la nourriture, la santé, le logement... nous avons recours au marché ou à l'Etat ? Autrement posée, l'autonomie politique a-t-elle un sens sans autonomie matérielle ?

Qu'entendez-vous par « autonomie matérielle » ?

L'autonomie matérielle, c'est l'état dans lequel une personne, une famille, un collectif, une communauté... peuvent satisfaire ses besoins matériels avec le minimum de contraintes imposées par l'extérieur, ou encore, leur capacité à pouvoir choisir les contraintes associées à la satisfaction de leurs besoins

matériels. L'identification et le choix de ces contraintes sont inséparables d'une vision du monde. Pour nous, il s'agit autant de limiter nos dépendances à l'égard de telle ou telle source de biens matériels (Etat, marché...) que de construire un monde différent avec ses relations, ses outils, ses fonctionnements collectifs, etc. L'idée sous-jacente est bien que les formes de production, de propriété, d'échanges et de consommation ne sont pas neutres, mais produisent en partie la société. Autrement dit, au matériel est lié l'immatériel, le social.

*Pour vous la question de
l'autonomie matérielle
(produire sa nourriture,
répondre à ses besoins en
matériaux, transports, etc.
dans un cercle réduit et
maîtrisable) dépasse donc la
réponse à vos seuls besoins ?*

En effet. Au-delà de la satisfaction de nos besoins matériels, il s'agit aussi de la satisfaction des besoins matériels des autres. Ou comment une personne, une famille, un collectif, une

communauté... décident de participer à la satisfaction des besoins matériels d'autres personnes. La question étant alors de savoir quelles sont ces autres personnes : voisins et voisines, amis et amies, parents, clients et clientes... D'une manière générale, avec qui et comment voulons-nous nous lier matériellement ? De qui voulons-nous dépendre, par défaut (le moins pire), ou par enthousiasme (être en situation d'interdépendance avec des personnes que l'on aime, que l'on estime) ? En règle générale ce ne sont pas des questions que dans notre société on a l'occasion de se poser.

*Concrètement sur votre lieu de
vie (la ferme de Bellevue)
qu'avez-vous entrepris dans
cette optique ?*

Nous avons pratiqué différents modes d'échanges notamment au travers de la fournée de pain que nous faisons tous les dimanches ou des coups de mains pour des gardes d'enfants, faire les foins, poser du carrelage, etc. Il y a des personnes à qui nous avons pu tour à tour vendre, puis troquer et parfois

donner le pain. Des familles desquelles nous avons accepté le paiement de la garde d'enfants, puis l'échange du même service, enfin des gardes que nous faisons sans réciprocité apparente. Il y a des entreprises auxquelles nous demandons des produits en échange de coups de mains, d'autres où nous achetons mais aimerions plutôt échanger, etc.

Pourquoi êtes-vous si attachés à avoir une production matérielle localement utile ?

Il s'agit de prendre notre part dans la production matérielle, de ne pas laisser les travaux pénibles à celles et ceux qui n'ont pas eu le choix (ouvriers agricoles d'ici et surtout d'ailleurs), ni de vivre sur l'activité d'autres personnes comme c'est le cas de nombreux salariés associatifs qui ne seraient rien sans les « artistes » qu'ils font « tourner » les « porteurs de projets » qu'ils « accompagnent », les « jeunes » qu'ils « mettent en réseau », les « gens » qu'ils médiatisent. C'est être à la source. Se sentir lié à la matière, participer à toute la chaîne de production (de la graine à la conserve, du tronc à la maison, de la mise bas au fromage) pour donner sens et accomplir les tâches variées et nourrissantes.

C'est aussi participer, prendre part à l'organisation de la production au niveau local et agir sur les échanges et la consommation locale. C'est encore obtenir une reconnaissance sociale. Il y a enfin du sens à produire chez nous, pour que tout ne vienne pas d'ailleurs, pour que nous rétablissions le lien entre ce que nous mangeons, la maison dans laquelle nous vivons et celles et ceux qui ont cultivé les légumes, ont fabriqué les matériaux de construction... Cela pour que le plateau ne devienne pas une réserve de nature dont les chambres d'hôtes et autres gîtes ruraux permettent aux travailleurs de la ville de venir y reconstituer leur force de travail. Ceux-ci ne verront pas les maisons de retraite, les instituts médico-éducatifs et autres foyers occupationnels médicalisés qui cachent les « improductifs », les « invalides »

rejetés de leurs familles, de leurs quartiers, de leurs hameaux. Une infime partie de ce qui est consommé ici y est produit. L'agriculture produit bien des bovins de qualité mais pour être envoyés à l'engraissement en Italie. Les exploitations s'agrandissent, les sols s'appauvrissent.

Ici sur le plateau, vous sentez vous seuls dans cette recherche ?

Non. Nous avons constaté qu'il existait déjà des choses, des expériences qui d'une manière ou d'une autre pouvaient rejoindre nos préoccupations. Coopérative d'achat, circuits courts, auto-construction, médias alternatifs, agriculture bio-dynamique, scierie coopérative, trocs en tout genre... existent autour de chez nous... Nous avons aussi pris connaissance du fonctionnement de la coopérative agricole, la Cuma Vivre dans la Montagne Limousine, de l'existence multiséculaire en Limousin des sectionnaires et des communaux, c'est-à-dire des terres gérées collectivement par les habitants d'un hameau ou d'un village ou bien encore nous avons assisté à la création à Eymoutiers de la Société Civile Immobilière Chemin Faisant, sorte d'outil collectif d'accès au foncier et au bâti. Cet environnement a stimulé nos réflexions.

Vous parlez de communs ou de communaux à préserver ou à recréer pour désigner des biens collectifs qui appartiennent à tout le monde. Pouvez-vous nous donner quelques exemples ?

Les communs, ou communaux, sont des biens organisés et protégés en commun. Ils servent à combler des besoins sociaux par des moyens non-marchands. Ils permettent un accès direct à la richesse sociale sans le truchement des relations marchandes compétitives. Les communs sont nécessairement créés et portés par des communautés, c'est-à-dire des réseaux sociaux d'aide mutuelle, de solidarité et d'échange qui ne se réduisent pas aux

formes marchandes. Les formes de communs sont diverses et émergent souvent dans des luttes contre leur négation (privatisation, exploitation de l'environnement...). Par exemple, autour de chez nous, nous pouvons transformer des biens privés en communs : bout de terrain pour jardin collectif, four à pain ouvert à tous, voitures partagées. La fontaine du village où coule une eau de source est un commun à préserver. Les sectionnaires sont des terres communes à tout un hameau. Un commun n'a pas seulement une valeur parce qu'il rend des services à des individus, il a aussi une valeur parce qu'il concrétise et donne un fondement stable à une communauté au sein de laquelle les générations peuvent se succéder.

Mais un tel projet est-il réalisable à très petite échelle ? Ne faut-il pas qu'il réunisse des personnes au-delà d'un groupe de « convaincus » comme le vôtre ?

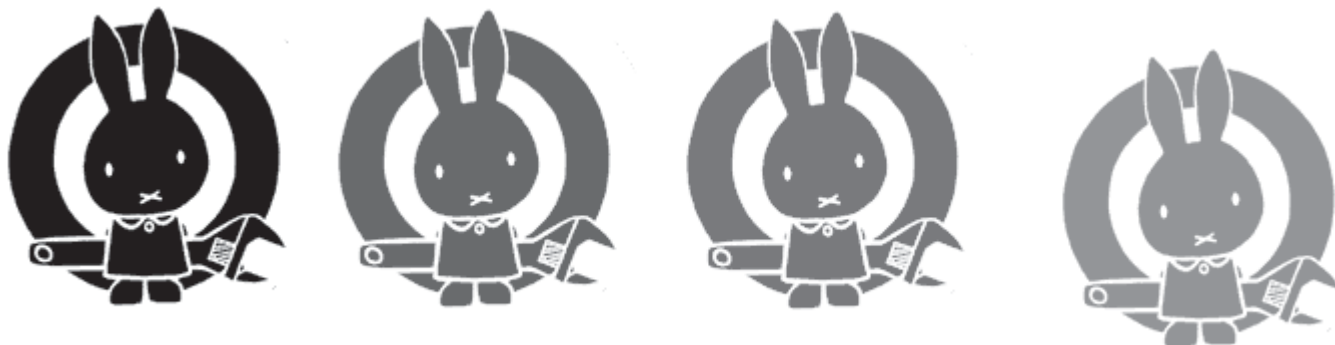
Pour organiser l'utilisation et la protection d'un commun, nous devons rassembler les personnes susceptibles de participer à une communauté et définir des modes de participation et de prise de décision. Commun ne signifie pas « ouvert à tous », mais bien ouvert aux personnes qui se reconnaissent dans un projet, des valeurs ou un territoire commun, des personnes reliées. D'où nos réflexions ici : quels outils mettre en commun pour renforcer l'autonomie matérielle (jardins, pâturages, four, moulin...) ? Et avec qui ? Tous les habitants du village ? Le réseau de celles et ceux qui partagent nos valeurs ? Il est difficile de créer une communauté seulement sur une base territoriale mais cette base demeure essentielle.

Automne 2006.

SUR QUELQUES COMMUNAUTÉS

À PERSPECTIVE EMANCIPATOIRE...

...et la question de l'argent



Je partage avec des amis le désir de vivre en adéquation avec des idées sur les questions de la liberté, de l'autonomie et de la responsabilité (1).

Par rapport à ces idées, nous avons cherché et cherchons encore des attitudes compatibles. Il n'est pas question d'obtenir une « pureté » ou une « perfection », ni d'entrer dans une sorte de concurrence à qui sera le plus cohérent, mais d'agencer de nouvelles habitudes visant à permettre une vie qui nous semble plus juste. Cette recherche et ces choix, nous ne voulons pas les imposer. Nous les proposons tous les jours à travers nos relations, quand les conditions le permettent.

Nous avons décidé de rejoindre des communautés qui essayaient concrètement au jour le jour de mettre en place quelque chose d'autre.

Ma recherche se fait selon une ligne double :

- Trouver ce qui permet une autonomie pérenne et émancipatrice. L'autonomie étant alors définie comme un processus de découverte, de choix et d'entretien de dépendances particulières (2).

- Tenter de mettre en place les moyens d'une liberté partagée avec une diversité des vivants, des cultures et des techniques. Cette liberté se concevant non pas comme une recherche de la possible extension de mes désirs personnels, mais comme une liberté qui ne peut s'établir que par la mise en commun de la puissance de vivants

ayant pour objectif le même projet ou des étapes nécessaires à ce projet.

La liberté que nous vivons tous les jours, dans notre société, n'est pas celle que je recherche. Elle est une *liberté atomique*, rendue possible grâce à un accès à une mégamachine planétaire destructrice des libertés du plus grand nombre et des diversités nécessaires à chacun. Cette liberté-là est une liberté qui vient s'opposer à une autre liberté que nous essayons de mettre en place. Nous avons décidé de rejoindre ces communautés, et nous en rejoindrons encore d'autres, non pas pour les considérer comme des sujets d'études mais pour nous associer à eux.

Ce que je rapporte ici est une déduction d'expériences. Mon propos ne sera pas attaché à une communauté définie, mais tentera de demeurer général afin que tout le monde puisse s'en servir.

Généralités sur ce que j'appelle « communauté ». Par communauté on peut entendre plusieurs choses. Tout d'abord, la communauté est pour moi un groupe particulier. Un groupe humain peut être provisoire, entièrement éphémère, un groupe de personnes par exemple faisant la queue devant une échoppe. La communauté par contre est un groupe qui a pour objectif premier de se rassembler. De faire union. Contrairement à l'idée première à laquelle parfois on les rallie,

les communautés, n'ont pas forcément des objectifs autarciques.

Ensuite au sein des communautés, je distingue les communautés réactives et les communautés affirmatives. Les communautés réactives sont le fruit d'une résistance à une oppression particulière. Par exemple : communauté noire, homosexuelle, féministe etc... Ces communautés ne sont pas réactives au sens de quelque chose de négatif ou de nuisible, mais sont constituées par opposition à quelque chose et peuvent largement être divisées sur d'autres questions. Les

(1) Ce texte est la reprise modifiée et augmentée d'une intervention orale que j'ai faite dans le cadre de l'université populaire de Montpellier Méditerranée, en 2006 et qui avait pour nom : *Les Communautés Politiques « Alternatives » et la question de l'Argent*.

(2) Pour être entièrement clair sur ce point important : être autonome c'est être conscient que l'on vit grâce à des dépendances mais que dans la limite du possible sont choisies. Pour ceux que la question intéresse, ils peuvent éventuellement se pencher sur un ouvrage récent *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances* JOUAN Marlène ; LAUGIER Sandra (dir.), P.U.F., 2009.

communautés affirmatives sont le fruit de vivants qui ont décidé de s'assembler afin de réaliser un objectif qui ne soit pas uniquement la critique ou la destruction d'autres choses. Si une des choses qui pose problème à cette communauté est détruite, la communauté ne cesse pas d'être pour autant. Au contraire une communauté réactive qui réaliserait la suppression de ce à quoi elle s'oppose ne continuerait à exister que par la mémoire de ces luttes ou/et avec une force supplémentaire, mais sans plus vraiment ne faire communauté, sauf autour de ce passé. Pour ainsi dire quand une communauté négative réussie elle ne peut devenir, en tant que communauté, qu'une communauté nostalgique. Enfin une communauté affirmative n'est pas automatiquement une communauté sans nuisances : il peut exister une communauté affirmative dont l'objectif ne peut être atteint que par la destruction de certains vivants. Il ne faut pas voir d'opposition entre une communauté réactive et une communauté affirmative. On peut être à la fois dans des communautés affirmatives et dans des communautés réactives. Par ailleurs on peut même imaginer participer à des communautés de manière intentionnelle ou non intentionnelle, voire inconsciente (nous dirons alors innocente). Quand je participe au capitalisme pour ma part, je participe à la communauté positive des capitalistes de manière non intentionnelle. C'est à dire que bien que j'achète, vende ou consomme un objet, comme tous les participants de cette communauté, je n'en partage pas pour autant les objectifs, le projet. N'ignorant pas ce projet cependant je ne peux pas me retrancher derrière une quelconque innocence.

Des communautés alternatives. De par le monde et depuis longtemps, il existe beaucoup de communautés qui tentent de se mettre en place, certaines m'intéressent particulièrement dans la mesure où elles tentent par la réalisation de leurs objectifs propres de se débarrasser de certaines dominations (et pas que le capitalisme, mais parfois aussi l'homogénéisation (3), le patriarcat, l'anthropocentrisme, etc...). Ce sont des

communautés à perspective émancipatrices.

Parmi l'ensemble des communautés que j'ai vues, peu sont affirmatives, ou alors, le sont en adoptant le nom d'un lieu, mais pas des objectifs politiques clairs (ce qui ne signifie pas qu'elle n'en ont pas, ou même que cela pose un problème).

Les plus communes de ces communautés, par un processus d'autonomation (4), se retranchent derrière le terme malheureux d'« alternative » (malheureux au sens où il demeure trop ambigu). Le terme alternative est une précision afin de dire que ces communautés ne se sont pas mises en place pour reproduire ce que chaque participant avait vécu dans la culture capitaliste (5) ou productiviste mais quelque chose d'autre, de différent, qu'ils souhaitent plus agréable. Il ne faudrait pas réduire ces communautés à n'être que contre quelque chose. En se réalisant, elles ont mises au point chacune un projet particulier et des manières de vivre qui me semblent intéressantes. Elles participent de mon point de vue, non intentionnellement peut-être, à des communautés de mammifères humains soucieux de la pérennité de leur co-existence avec et grâce à la diversité et au métissage des vivants, des cultures et des techniques dans le cadre d'une vie juste : situé et débarrassée des dominations et souffrances indésirables. Autrement dit pour simplifier un *communisme libertaire biodiversitaire* ou pour garder le langage commun : des communauté écolo-libertaire. Communisme, ne désignant pas un système, mais simplement, une mise en commun, une communisation de certaines choses.

L'ouverture. S'il est souvent question d'autarcie quand on parle de communauté, il faut indiquer assez vite que toutes ne choisissent pas cette position. L'autarcie peut se justifier : avoir un lieu difficilement accessible c'est pouvoir y vivre loin de répressions éventuelles, c'est avoir la main sur le paysage dans lequel on vit. D'un autre côté, un projet politique qui propose une transformation qui se voudrait démocratique, partageable par le plus

grand nombre, aurait toutes les raisons de ne pas vivre en autarcie, mais au contraire de se mêler de la politique locale, de monter une association à laquelle participent des gens de la communauté tout autant que des personnes du villages ou de la ville dans laquelle se trouve la communauté. Surtout on a l'occasion de construire

(3) Par homogénéisation, nous entendons le processus général visant à détruire la diversité au profit d'une production standard. Ce processus est visible à fois dans les objets industriels et dans les vivants que ce soit les humains ou les non-humains. Chez les vivants non-humains exploités aux fins du capitalisme industriel cela se traduit notamment par une sélection génétique. Chez les humains on a une destruction de la pluralité des cultures, des paysages et des modes de vies. Pour certains (les partisans de la nouvelle droite) le problème est le métissage et ils veulent maintenir une diversité en maintenant chaque groupe à distance les uns des autres. Nous avons à faire donc a une diversité figée. Nous pensons au contraire qu'il faut une diversité dynamique, active, et qu'elle n'est possible que grâce au métissage. Le problème pour nous se situe plutôt dans la domination d'un groupe sur un autre.

(4) Autonomation : activité qui consiste à se donner à soi-même un nom. Cette action peut s'appliquer aussi bien à la communauté qu'à un membre de la communauté qui décide par exemple d'abandonner son nom héréditaire pour adopter un nom qu'il se donne lui-même, parfois en discutant avec les autres membres de la communauté. Cette activité est pratiquée aussi avec internet, où l'on se donne couramment un pseudonyme.

(5) Par capitalisme nous entendons une « machine » d'exploitation, dépossédante, invasive et destructrice à fin d'accumulation pour une oligarchie. Aux libéraux qui ne se sentent pas concernés car ils considèrent le libéralisme comme une alternative au capitalisme, nous dirons comme Michéa qu'il y a des chances que le capitalisme ne soit que le libéralisme réellement existant.

un mode de vie plus désirable que le capitalisme qui peut éventuellement par ce biais se répandre... si bien-sûr on partage l'idée qu'un lieu d'émancipation n'est pas « *une salle d'attente de la résistance* » (6).

L'opposition. Très vite on peut être tenté de tracer une ligne de partage entre les projets politiques communautaires, qui cherchent avant tout l'expérience et la mise en place rapide d'une vie différente (une micro-révolution) et les projets politiques plus classiques de partis politiques, voire de collectifs d'activistes (comme celui des faucheurs volontaires auquel je participe). Si l'on peut faire une distinction dans la méthode, et parfois dans les objectifs à court terme, rien n'engage forcément une opposition immédiate entre ces deux pratiques de la politique. En effet : la vie communautaire peut être facilitée par certains dispositifs légaux que des partis ou collectifs peuvent soutenir, permettront d'éviter la reproduction des schémas habituels (comme les manifestations). Ils peuvent aussi se retrouver ensemble sur des sujets communs qui sont en général les limites de ce que permet la simplicité volontaire (par exemple : combat contre les doubles végétaux hybrides génétiquement modifiés(7)). Enfin pour les acteurs des partis et des collectifs, la communauté représente un espoir, une pratique exemplaire, et surtout un vivier d'expériences originales et enrichissantes qui permettront d'éviter la reproduction des schémas habituels (comme les manifestations).

La critique pratique de la marchandise. La critique de la marchandisation est courante dans certaines de ces communautés (mais pas forcément celle de l'économie), cependant elle ne se règle pas facilement. A des slogans simples comme « *le monde n'est pas une marchandise* » on peut répliquer « *certes, mais combien tentent l'auto-production, la récupération, ou*



la capture dans leur vie quotidienne ? ». A d'autres comme « *le capitalisme n'a pas de visage humain* » on pourrait tout aussi dire « *certes, mais n'avez-vous jamais utilisé de l'argent, c'est-à-dire participé au capitalisme alors que vous êtes un humain ?* » Des réponses difficiles à entendre quand on tente de faire autre chose. Certaines communautés ont tenté et parfois réussi la sortie du salariat, mais sort-on pour autant des rapports avec l'argent ? Non. L'argent a la vie dure. La question de l'argent est une question majeure car pour habiter un lieu de manière durable (8), il y a quelque chose qui s'impose au minimum : L'impôt foncier et le problème de la production de la nourriture (qui ne pousse pas en un jour dès l'installation et demande donc une base minimale de nourriture déjà accessible pour tenir). En plus de cela, pour beaucoup de lieux, il y a la MSA (Mutuelle Sociale Agricole), régime de sécurité sociale spécifique aux acteurs du monde agricole qui permet principalement dans les cas cités la prise en charge des frais d'une personne en cas de maladie.

Certains parviennent à s'échapper de cette grille en constituant non pas des lieux durables mais des Zones Autonomes Temporaires (9), mais cela n'entre pas dans la recherche de quelque chose de durable et l'autoproduction y est moindre. Par exemple, la question de la nourriture renvoie à la nécessité d'utiliser un terrain auquel on a accès sur le long terme.

Sinon, on peut tout de même s'en sortir, mais en s'appuyant sur les déchets des sociétés alentours ou des personnes qui nous soutiennent. Bref, la question de l'économie, en France, se révèle vite inévitable et l'absence totale d'argent devient un doux rêve. C'est pourquoi la question pratique de l'argent dans ces

(6) André Dréan, *La « société industrielle » : mythe ou réalité ?* Page 12. 2002.

(7) Le terme O.G.M est un terme politique aux allures scientifiques, visant à neutraliser et banaliser le lien des scientifiques avec des politiques non assumés. Sans vouloir exposer ici toute la réflexion nécessaire pour aboutir à ce terme plus juste, nous nous contentons de préciser que nous avons pris en compte un ensemble d'opérateurs qui nous semble importants : les instruments de sélection (pas disponibles pour les masses, mais pour une élite qui dispose de l'ingénierie), les sources de la sélection (hybridation), le type de production (défavorable à la diversité, nous avons affaire à des doubles, double d'une semence élaborée dans un seul et même objectif), la législation (brevetage et non libre diffusion).

(8) Nous indiquons « durable » pour distinguer de squat ou d'occupation sans être déclaré comme propriétaire. Cette absence de titre a malheureusement jusqu'à présent rendu moins durable les lieux de vie.

(9) ZAT ou plutôt TAZ pour « *Temporary Autonomous Zone* » est le titre d'un livre de Hakim Bey (libre de droit). L'auteur y expose négativement (« *En fait je me suis délibérément interdit de définir la TAZ* » Ch. Utopie pirate) l'idée qu'il est possible de profiter de la confusion en cours entre la représentation (la carte) et le réel (le territoire) pour non pas entre de front, mais attaquer le système par escarmouche en apparaissant et disparaissant à un lui puis un autre. Pour ceux que tout cela intéresse et bien plus, je leur conseille de lier leur lecture de TAZ à l'autre livre qui réunit quelque uns de ses textes « *L'art du chaos, stratégie du plaisir subversif* », éd. Nautilus 2000.

communautés devrait être une question cruciale et non disparaître au cours des réunions comme c'est souvent le cas.

Une discussion assez concrète dans une communauté a permis de relever rapidement 5 moyens de subvenir au gangstérisme territorial (10) qui nous a depuis longtemps retiré le droit de chacun à occuper un lopin de terre :

- « Le micro hold up » (braquer deux boîtes de pâté végétal (11)) et le *bold up* (braquer directement de l'argent là où il se trouve). Cette pratique est la plus dangereuse, car une foule de dispositifs répressifs sont prévus. Par ailleurs elle n'est pas exempt de critiques : on devient propriétaire d'une marchandise, produite par le capital (12).

- La Subvention agricole est couramment acceptée. En général, elle est prise (il faut pour cela accepter de considérer certains mammifères non humains comme des objets -aux yeux de la législation- en élevant des moutons-chèvres-vaches ou encore utiliser certaines catégories de semences) et elle est la plupart du temps redonnée à l'État via l'impôt foncier.

- Les « revenus de solidarité », comme le RMI, sujets à de nombreux débats, sont parfois acceptés à condition de tout faire pour que rien de ce qui est dépensé avec cet argent ne revienne à l'État. Il est parfois utilisé pour des dépenses d'intérêt communautaire.

- La commercialisation du mode de vie, du lieu, de formation à des techniques diverses. Cette pratique est courante. Elle n'est pourtant pas dénuée de problèmes éthiques surtout si l'on affiche en même temps un discours contre la marchandisation. Vendre des boissons à l'intérieur de la communauté, ou quand on est à l'extérieur de celle-ci : afficher son idéal en valeur ajoutée au produit.

- La vente de sa force de travail (tout en reconnaissant qu'il s'agit de bien plus que cela) à l'extérieur, sans vente de l'idéal. Il semble que ce soit la solution la moins désagréable pour la cohérence et probablement qu'à tour de rôle, ou au volontariat, on peut s'en sortir.

Quelques uns sortent temporairement et volontairement (évidemment) du lieu et vont travailler à l'extérieur pour ramener de l'argent qui est ensuite utilisé par la communauté entière. Evidemment le risque est que de telles pratiques coutumières tendent à faire écran, boîte noire, sur l'origine de l'argent : les moyens. C'est à la communauté de ne pas accepter n'importe quelle activité et de préférer dans la mesure du possible des activités formatrices à son bénéfice (des oeuvres donc) plutôt que des travaux désœuvrants (13).

Ou encore c'est uniquement par la production de la communauté que l'argent est accepté et en aucun cas en coopérant à un travail proposé par le régime capitaliste. Sur cette dernière éventualité, il faudrait prendre en

compte les techniques employées pour accomplir cette production : ne risquent-elles pas de perpétuer la culture productiviste ? Les outils employés sont-ils remplaçables et réparables par la communauté ou vont-ils nous lier plus fortement à certaines dominations ?

Addendum (14) :

“Fallait pas” et théorie de la sortie de l'économie

Pourquoi sortir de l'économie ?

L'enjeu n'est pas seulement de sortir du capitalisme, du productivisme, ou du libéralisme, mais de sortir d'une logique présente dans chacune de ses politiques : l'économie des experts et la primauté du monayage.

(10) Il me semble que c'est Hackim Bey qui emploie le plus cet critique, qui apparaît dans le chapitre 3 de TAZ. Le gangstérisme territorial est l'activité injuste visant à déclarer que tel ou tel parcelle de la Terre appartient à une personne, un groupe, ou un État.

(11) Certains nomment cette pratique autoréduction, ou autoredistribution ou encore communisation immédiate.

(12) Je n'ai pas trouvé de meilleure formulation des problèmes que pose le vol, qu'à travers la critique de Malatesta : « *Est-ce que les anarchistes admettent le vol ? Il faut bien distinguer deux choses. S'il s'agit d'un homme qui veut travailler et ne trouve pas de travail et qui en serait réduit à mourir de faim au milieu des richesses, c'est un droit pour lui que de prendre ce qui lui est nécessaire à celui qui en a trop, indiscutablement; et si de cet homme dépend la vie d'autres personnes, enfants, malades, vieillards sans défense, ce peut même être un devoir.*

Mais s'il s'agit d'un vol dans le but d'échapper à la nécessité de travailler, dans le but de se constituer un capital et d'en vivre, c'est clair: les anarchistes n'admettent pas la propriété qui est le vol commis avec succès, consolidé, légalisé et utilisé comme moyen d'exploitation du travail d'autrui; ils ne peuvent donc pas admettre le vol qui est la propriété en voie de formation. Celui qui ne travaille pas vit en exploitant le travail d'autrui, peu importe s'il l'exploite directement en qualité d'industriel ou s'il l'exploite indirectement en qualité de voleur... ou de rentier. Nous ne jetons pas l'anathème sur la personne même des voleurs, pas plus que sur la personne même des capitalistes.

Nous comprenons toute la fatalité des conditions sociales actuelles, de la situation dans la société, de l'éducation et c'est pourquoi nous voulons détruire le système qui rend possibles le vol et le capitalisme qui sont, au fond, une seule et même chose. » - Umanità Nova, 11 juillet 1922

(13) Sur la question du travail, nous renvoyons à l'article de MATTHIEU AMIECH ET JULIEN MATTERN. *Remarques laborieuses sur la société du travail mort-vivant*. Dans *Notes & Morceaux choisis* n°8 – Automne 2008. Dans cet article, notre société est décrite comme étant sortie du simple productivisme (celui-ci étant dorénavant, largement promis par les machines, du moins tant qu'il y a des ressources) pour atteindre une sorte d'occupationnisme. Il faut occuper les personnes et les contrôler afin qu'elles restent dociles. Le travail ne sert plus qu'à cela. Il perd ainsi une de ses qualités probables dans certaines conditions qui est la possible constitution de soi-même (processus d'autopoïèse), de sa personnalité à travers l'établissement d'une oeuvre. Au lieu de cela, le Travail d'aujourd'hui nous laisse plutôt dans le désœuvrement.

Qu'est ce que l'économie ?

L'économie est un savoir particulier qui s'occupe de la gestion, de l'organisation de ce qui a de la valeur, de ce que l'on considère comme un bien. L'économie est le savoir qui permet l'attribution de valeur à certaines activités, production ou capture et qui gère les droits d'accéder à certaines choses, droits, symboles.

Économie et politique. Ce savoir ne pose pas de problème tant qu'il est un savoir qui peut être manié par l'ensemble de la population et dont les attributions sont définies démocratiquement.

Malheureusement, comme bien d'autres savoirs, l'économie est devenue une *science de la dépossession* gérée par des experts. Il réduit la description du monde et surtout du quotidien qui n'est plus décrit qu'en ses mots, mais aussi dépossède de l'accès au vital et au bien commun, qui n'est plus défini et géré par l'ensemble des vivants mais par une oligarchie.

Il est envisageable d'esquisser des sorties de l'économie temporaires, dans des groupes locaux avec par exemple la pratique du *fallait pas*. Le « *fallait pas* » consiste en de la nourriture ou des boissons que des personnes apportent et qui seront partagés avec tous les présents (qu'ils aient apporté quelque chose ou pas). Quand tout les *fallait pas* sont là, on peut enfin passer à table et se dire les uns les autres "*Fallait pas*!" en découvrant ce qui est mis en commun. La pratique du repas en commun est ancienne, on la retrouvait à l'époque de la Grèce antique sous le nom de *syssities* / ὄπ ὀδοόβόέα pour des raisons différentes (guerrières notamment, comme le repas à la caserne chez les militaires). Ici elle n'a pas cet objectif, mais permet durant un temps de partager quelque chose (ce n'est donc pas un échange). Evidemment chacun organise ce « *fallait pas* » selon ses moyens et ses besoins, et en participant en amont plus ou moins à des systèmes échangistes (comme le capitalisme), mais l'espace d'un court laps de temps, on peut réellement penser qu'il s'agit d'une *sortie* le l'économie.

Il faut bien comprendre, que la sortie de l'économie n'est pas la sortie de toutes les dominations. Elle n'est que la sortie de la domination d'une volonté supérieure désignant ce qui est échangeable et ce qui a de la valeur. De ce point de vue, la sortie de l'économie n'a pas une visée affirmative mais réactive. Pour moi elle rejoint pourtant ma proposition affirmative (indiquée plus haut), qui en ce qui concerne l'économie pourrait être indiqué ainsi : C'est à la communauté (et non à un groupe de spécialistes en science économique de définir démocratiquement ce qui a de la valeur en se mettant d'accord sur ce qu'elle va produire. Cet accord sur la production doit prendre en compte la limite des ressources ainsi que la nécessité et le droit égal à chaque vivant de pouvoir vivre (et donc d'accéder aux ressources) et ne pas souffrir inutilement.

Ces principes permettent d'établir d'un côté « le vital (15) » qui doit être avant tout produit pour être partagé et non échangé. L'échange quant à lui ne concernant alors que le surplus au vital. Ce surplus du vital ne doit pas non plus être un trop, c'est à dire un vol au vital possible pour le plus grand nombre des vivants.

Le vivant ne peut pas être échangé, car c'est des vivants même que surgit la possibilité de dire que quelque chose a de la valeur. Ce principe a aussi pour conséquence, qu'il est toujours prioritaire de considérer que ce qui pose problème ce sont les productions et la liberté de certains vivants et non le nombre d'êtres vivants (qui peut aussi être questionné mais à mon avis dans un second temps).

Enfin et pour finir, sans que la question de la sortie de l'économie y soit nécessairement liée, nous ne pouvons pas ne pas ajouter à ces questionnements celle de la souffrance inutile (c'est à dire des nuisances) : elle est inévitable. Produire peut engendrer une souffrance. Toute la question est dans la part de souffrances que l'on reconnaît comme d'un côté inacceptable (l'exploitation), de l'autre nécessaire à la survie d'une communauté juste (le labeur), c'est à dire qui se pense comme membre

d'une communauté plus large : l'ensemble des vivants.

Il est impossible pour certains vivants de vivre sans en manger d'autres ou sans produire une souffrance, ou un effort nécessaire. Vital et décent. Il faudra prendre garde à ce que la libération de certaines souffrances localement ne se traduisent pas par l'engendrement de souffrances globales comme c'est le cas actuellement avec l'ensemble des techniques industrielles. Cette souffrance indésirable doit être minimale dans l'idéal (on sait bien que la voie pratique sera une révolution lente, ou une multiplicité de micro-révolutions communautaires) et c'est aux mammifères humains d'être reconnaissants et garants de la diminution des souffrances indésirables dans son espèce (16) et qu'il inflige en dehors de son espèce.

Florian Olivier
bugin (chez) no-log.org

Merci a Deun pour ses remarques qui m'ont permis de préciser mon propos sur certains points.

(14) Du latin. Ce qu'il faut ajouter

(15) Comme me le fait remarquer Deun, cette perspective sur le vital est aussi connue sous le nom de subsistance. Cf dans *Bolo'bolo*, le « socle de subsistance » qui signifie une autarcie partielle concernant la subsistance. Je conseille aussi la lecture des derniers chapitres du livre Vandana Shiva, Maria Mies, *Ecoféminisme*, 1999, L'harmattan qui traite de cette question.

(16) Cela ne veut pas dire abolir toute souffrance -ceux qui veulent souffrir le pourront toujours- nous parlons des souffrances indésirables. Pour les vivants que nous ne comprenons pas, qui n'ont pas notre langage, on ne peut que partir du principe qu'ils ne désirent aucune souffrance. Tout en reconnaissant que pour la préservation de la diversité il est acceptable que certaines espèces mangent quelques membres d'autres espèces.

Les communautés entre elles

... ou quelques préalables à l'usage d'un concept ambigu : la communauté

1. La vision de communautés comme étant "étrangères" les unes aux autres, puis reliées par l'échange

Dans cette partie, je traite de la vision spontanée de ce qu'est une « communauté » avant de critiquer cette vision dans les parties suivantes. Pour résumer cette vision spontanée quoique savante, je m'appuie en particulier sur la synthèse de Claude Meillasoux dans son article « Echange » de l'Encyclopédie Universalis (1998).

Dans l'opposition (trop) classique héritée du XIX^e entre communautés et sociétés (1), les communautés sont vues comme étant fondées sur la parenté, le voisinage ou l'amitié, tandis que les sociétés sont fondées sur l'acte sociétaire-type, l'échange, par lequel les individus entrent en relation en se posant comme étrangers les uns aux autres. C'est donc le type de lien entre personnes qui distingue les communautés des sociétés (on peut donc se sentir « appartenir » à la fois à une communauté et à une société, dans le sens où on peut entretenir des liens communautaires ici, et sociétaires là). Concernant l'économie, voilà en quoi consiste cette vision : alors que les modes de circulation antérieurs des choses étaient subordonnés à la confrontation préalable des individus et de leur statut social, dans l'échange, les individus se retirent derrière leurs produits et n'apparaissent que comme vendeurs ou acheteurs. Ainsi pour Marx, l'échange « commence là où les communautés finissent, à leur point de contact avec les communautés étrangères ». Mais « dès que les choses sont une fois devenues des marchandises dans la vie commune avec l'étranger, elles le deviennent et par contrecoup dans la vie intérieure » (2). Dans le stade premier du commerce, la non-appartenance aux communautés est donc une condition nécessaire à l'établissement de rapports marchands.

Les commerçants relèvent en général d'ethnies étrangères à celles qu'ils prospectent (Juifs d'Europe centrale au Moyen Age, Indiens en Afrique orientale, Libanais et Syriens en Afrique occidentale, Chinois en Asie du Sud-est, etc.). L'échange favorise la division du travail, une forme d'interdépendance fonctionnant sur une base individuelle et non plus communautaire. Le producteur-échangiste ne cherche plus à satisfaire la totalité de ses besoins, mais un besoin commun à plusieurs autres producteurs qui lui fourniront les produits de leur spécialisation.

L'introduction de l'échange dans les communautés provoquent en elles des crises profondes, mais ne les détruit pas pour autant. En dehors de l'échange, la circulation des biens par prestation-redistribution continue d'assurer la répartition des biens de subsistance entre membre productifs et improductifs de la communauté. L'échange, lui, n'assure la répartition qu'entre les producteurs ou les propriétaires de moyens de production. La survie des « improductifs » n'est donc pas assurée par l'échange mais par exemple dans le cadre résiduel des rapports de parenté, puis par des institutions de protection à plus grande échelle (Etat-providence) qui se constituent avec l'économie de marché. Ce passage est généralement retardé en régime capitaliste, car la recherche de profit engage les employeurs à laisser le plus possible l'entretien des improductifs à la charge des communautés familiales. L'activité domestique, réalisée en dehors des échanges, devient ce « travail fantôme » (Illich) qui, pour autant qu'il soit invisible à l'économie, lui est nécessaire, et réciproquement.

Si l'échange vient là encore relier les communautés ainsi "étrangères" les unes aux autres que sont les familles, celles-ci sont cette fois totalement privées de base de subsistance. En

opérant sur la base de transferts obligatoires (impôts), l'Etat ou les collectivités administratives apparaissent alors comme le seul contrepoint à la logique de l'échange économique. Cependant, même ces institutions n'existent que sous la dépendance des échanges, en prélevant sur chacun d'eux des quantités monétaires plus ou moins importantes. La qualité perçue de la répartition que l'Etat met en oeuvre dépend de l'échelle sur laquelle il opère : si l'échelle est grande, la répartition peut être égalitaire mais son organisation trop complexe pour être contrôlée par la population ; si l'échelle est petite, la répartition est peu efficace. A l'extrême, dans le cas du capitalisme d'Etat, l'Etat peut décider de contrôler plus directement l'activité économique en devenant lui-même échangiste (Etat-patron). Mais cela ne fait qu'aggraver la perte de contrôle de la population vis-à-vis de ses institutions.

2. Critique de la vision précédente

Tout le propos précédent semble relever de la vision de communautés étrangères les unes et autres, ne prenant contact que *dans un second temps* avec le monde extérieur. Leur situation est finalement de ne pouvoir être reliées volontairement que par l'échange (l'économie), ou de force par des transferts obligatoires (impôts, etc.). Selon cette vision, l'échange ne laisse pas indemnes les communautés, mais il semble naturel dans ses conditions de possibilité : il ne paraît pas nécessiter d'institution pour pouvoir se généraliser.

Dans *De la justification*, Boltanski et Thévenot (p.60) rappellent que ce que cette évidence de l'échange doit à une longue tradition de dissertations sur le

(1) F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* [trad. *Communauté et société*], 1922.

(2) *Le Capital*, Livre I.

juste prix et la valeur des choses. Hirschman dans *Passion et intérêts* (3) montre, avant l'avènement du capitalisme, l'ampleur des constructions intellectuelles des « gardiens de la Cité » aboutissant à présenter les activités lucratives comme la passion susceptible de réfréner toutes les autres (en particulier celle du pouvoir et de la guerre). La généralisation du principe de l'échange comme garant de la justice, sinon d'un équilibre général, suppose une nouvelle attitude envers des choses également nouvelles. Il suppose que les personnes soient toutes dans le même état d'individus affranchis de toute dépendance personnelle. Dans son *Traité de la nature humaine* (1739), Hume explicite le monde commun nécessaire à l'échange à travers une disposition commune envers un certain type de biens, ceux qui font l'objet d'une égale convoitise, tout en étant rares et aliénables. Mais cette explicitation repose sur des considérations encore antérieures, notamment celles de juristes germaniques.

Christian Thomasius écrit qu'en distinguant les biens personnels de ceux des autres, les individus se donnent la possibilité de dégager un ensemble de « choses susceptibles de remplacement », distinctes des « choses en espèces » (inaliénables). Commentant ce propos de Thomasius (*Jurisprudencia Divina*), Pufendorf précise qu'il n'y a que les choses inaliénables « que l'on puisse mettre à un prix aussi élevé qu'on veut. Pour les autres, si dans un Prêt ou dans un échange, par exemple, l'on prétendait estimer davantage son Grain ou son Vin, quoiqu'il fût au fond de même qualité et de même bonté que celui de l'autre Contractant ; on pêcherait, dit Mr Thomasius, contre l'Egalité Naturelle des Hommes, qui ne permet pas de peser le bien d'autrui et le nôtre dans une balance inégale (...) » (4). Les personnes ne s'effacent devant les choses au moment de l'échange, que par la construction préalable d'une situation de rareté de biens détachés et appropriables, ajustée à une morale partagée faisant de la concurrence un principe de justice. Ce rapport aux choses, propice à l'échange, est facilité par un type de propriété (la propriété

Le Basculement

Episode 1 : un secret bien gardé (2008)

*C'était la fin des paysans. Ils étaient partis à Lorient, Rennes, Paris.
Et nous, nous arrivions chez eux.*

Ce documentaire de 38 minutes nous montre, à partir de vidéos d'archives tournées à l'époque par le réalisateur, une communauté qui s'est implantée dans un village abandonné en Bretagne, composée de jeunes gens tentant de se ré-appropriier les techniques traditionnelles. Le réalisateur, qui a participé à l'aventure, commente tout le long et sans complaisance ses images, apportant une analyse philosophique qui rend le tableau plus saisissant.

Mélangeant les images de scènes de cette petite communauté, de travail manuel local en train de disparaître, de propagande du progrès agricole de l'époque, des vues aériennes du remembrement, de révoltes paysannes et d'actes du FLB, ce montage poétique et émouvant, nous retrace l'évolution de 1970 à 2007 de la vie du village : exode rural, arrivée de la communauté, fin de la communauté et remplacement, pour le 3ème millénaire, par un gîte de touriste. Les « hippies » sont venus à la campagne le temps de découvrir ce mode de vie, de faire des enfants, puis sont retournés travailler en ville. Sont esquissées les difficultés auxquelles a fait face la communauté (mais pas toutes, d'où le titre : « Un secret bien gardé »), difficultés qui sont probablement bien moindres que celles qu'affrontrait un groupe d'individus aujourd'hui.

Jef *jef(chez)no-log.org*

Retrouver cette perle cinématographique ne serait pas évident. Eventuellement contactez l'auteur de ce résumé pour avoir une piste...

dite privée), où le droit d'usage d'une chose s'efface devant le titre de propriété lui-même (voir plus loin).

Dans l'échange, les individus ne se posent donc pas comme strictement étrangers les uns aux autres. Les dispositions morales autant que les institutions qu'ils font fonctionner par ailleurs participent d'un monde commun, préalablement formé, qui rend possible leur rencontre comme échangistes. S'il est vrai que les échangistes n'ont pas besoin de se « connaître », ils ont besoin d'une socialisation préalable auxquelles les communautés de base (en particulier les familles) prennent inévitablement une grande part, ne serait-ce que comme relais de transmission de l'ordre social environnant. C'est en effet dans les communautés que l'enfant apprend la façon qui convient d'entrer en relation avec autrui, en dehors des communautés. Notamment, le respect de la propriété privée s'apprend dès qu'on décourage l'enfant de se saisir d'un jouet pourtant laissé vacant, mais « appartenant » à un autre enfant. Le

conflit suscité par la convoitise d'un même objet par plusieurs enfants, situation inévitable et pouvant être vue comme naturelle, se télescope avec la notion de propriété privée, à telle point que celle-ci finira par avoir le même statut d'évidence. Or, la propriété privée ne se fonde pas uniquement sur le droit, reconnu et respecté par autrui, à jouir d'un objet, mais aussi sur le droit

(3) Albert O. Hirschman, *The passions and the interests. Political Arguments for the Capitalism before its Triumphs*, 1977 [trad 1980, PUF]. Ce livre critique la vision libérale comme quoi le commerce est un remède aux guerres.

(4) S. Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens, ou Système général des principes les plus importants de la Morale, de la Jurisprudence et de la Politique*, 1672 en latin, trad. de Barbeyrac, 1771, cité dans Luc Boltanski, Laurent Thévenot, *De la justification*, p.72.

tout aussi reconnu et respecté d'en priver autrui.

On pourrait mentionner d'autres exemples concernant l'argent ou les jeux compétitifs ; ils montreraient également que les façons convenables de se mettre en relation avec autrui en dehors des communautés prend sa source au sein même de ces communautés. Si le partage (ou selon un terme juridique : l'indivisibilité) est au principe de la vie quotidienne à l'intérieur des communautés, l'impossibilité de l'autosuffisance communautaire engage les communautés à entrer en relation avec les autres. La vie dans les communautés engage donc une vision des relations humaines qui valent en dehors d'elles. L'opposition faite habituellement entre l'authenticité des relations communautaires et l'artificialité des relations sociales, utilitaires et contractuelles, conduit à négliger cet aspect de la vie communautaire.

3. L'hospitalité comme alternative à l'argent dans Bolo'bolo

Par une curieuse inversion, l'envie personnelle de faire sécession d'avec les institutions encore dominantes (l'école, l'entreprise, la médecine moderne, etc.) est souvent interprétée comme gros d'un « enfermement » de l'individu dans un groupe, une communauté, voire une secte, alors que c'est justement le sentiment d'être écrasé par ces institutions qui motive le désir de vivre sans elles. Le propre d'une secte est de donner des réponses et une sécurité existentielles à des personnes réputées matures (adultes), mais qui n'ont pas confiance en leur propres capacités de le faire par elles-mêmes et avec autrui. Face à ces personnes, la volonté de s'associer librement avec autrui apparaît sans doute comme une remise en cause de ces réponses. C'est pourquoi le débat, pour être pertinent, ne devrait pas porter sur les institutions dominantes en leur en opposant d'autres qui seraient plus « petites » (la communauté, voire le groupe limité

Retour sur le mouvement communautaire français et américain des années 1970

D'après la lecture de La vie buissonnière de Gérard Mauger et Claude Fossé (Maspéro, 1977) et d'autres textes.

Les expériences communautaires des années 1970 s'inscrivent dans un contexte plus large, assez différent de l'époque actuelle. Elles surviennent à un moment où l'ambition révolutionnaire de mai 1968 commence à s'essouffler, mais où dans le même temps d'autres luttes (féminisme, antinucléaire, etc.) occupent le devant de la scène politique. Par ailleurs, de nombreuses grèves ont lieu et la machine-travail semble un moment incapable de se rendre attirante, en particulier envers les jeunes. Certaines personnes peuvent continuer à croire et espérer qu'un nouveau mai 68 va bientôt revenir. Dans ce climat d'attente, de nombreux jeunes adultes sont tentés de prolonger cette sorte de parenthèse biographique, où l'on est pas vraiment étudiant mais pas vraiment travailleur non plus. Les communautés représentent alors un espace à part, où des militants peuvent continuer à rêver une révolution ouvrière, alors qu'à l'extérieur, les luttes politiques semblent progressivement échapper à ce registre. A l'inverse, d'autres personnes semblent prendre au sérieux les expériences communautaires, et ont renoncé à une transformation sociale globale de type révolutionnaire. Elles investissent beaucoup d'énergie à l'intérieur des communautés, et évitent d'être « polluées » par l'extérieur, c'est-à-dire le travail salarié, la consommation, la pollution, etc. Malgré une telle opposition de principe entre « gauchistes » et « hippies », toutes ces personnes sont amenées à se croiser fréquemment dans ce qu'on appelait alors les « communautés ».

Le partage des revenus semble être une des caractéristiques assez fréquente de ces lieux, et permettait à chacun de vivre avec moins d'argent, notamment les hippies qui prônaient souvent un idéal ascétique (végétarisme, jeun, etc.). A noter que ce partage des revenus ne suppose pas forcément une égalité des contributions de chacun (certaines personnes apportant des revenus, d'autres pas). En France, un mensuel intitulé « C » servait d'organe de liaison entre communautés. Ainsi, malgré le caractère souvent éphémère des groupes, il semble qu'il soit facile à l'époque de trouver un accueil, de passer d'un lieu à un autre. De nombreuses personnes sont ainsi « de passage », ce qui déstabilise les groupes et les projets (ce problème « du passage » est évoqué dans la communauté du *Jardin Marie* dans *La vie buissonnière*). On assiste alors à ce qui semble être un comportement « consumériste », où règne l'absence de véritables projets collectifs, lesquels impliqueraient un véritable enracinement et du temps consacré avec habitants voisinant les communautés. Cela peut expliquer le caractère éphémère des communautés. Celles qui durent plus longtemps prennent au sérieux la nécessité de développer des relations de voisinage. Cette question n'a pas du être simple, car elle doit logiquement surmonter la tendance des gauchistes et des hippies à s'opposer sur ce qu'il faut faire (les premiers ne prenant pas toujours très au sérieux les communautés comme projet de vie, les seconds se renfermant à l'intérieur des limites du groupe communautaire dans le but de le consolider).

Le livre *La vie buissonnière* est lui même prisonnier de ce clivage destructeur entre gauchistes et hippies car il penche clairement du côté des gauchistes. L'introduction donne une présentation claire de la vision qu'avaient les gauchistes français pendant la période 1968-1972. **(suite page suivante)**

à des rapports strictement affinitaires). Il paraît plus judicieux de déplacer la controverse à un niveau en apparence supérieur, pour échapper à la critique de l'enfermement communautaire, mais qui conduit tout aussi bien à poser la question du sens de l'activité, et de la maîtrise de l'emploi de nos vies. C'est ainsi que l'on peut lire le livre *Bolo'bolo* (5).

Si *Bolo'bolo* insiste sur l'indépendance matérielle des communautés de base (bolo) comme stratégie indispensable pour maintenir toute institution sous contrôle des populations, il s'oppose tout aussi clairement à toute assignation des individus à leurs communautés de base et à toute tradition immuable. L'originalité et l'intérêt de *Bolo'bolo* réside en ce qu'il n'a nullement renoncé à la souveraineté des personnes tout en se prononçant clairement en faveur d'une relocalisation spatiale de la vie quotidienne, et d'une critique des institutions proche de celle de Illich (comme par exemple l'école). Il y a au centre de l'utopie de *Bolo'bolo* la recherche d'une articulation entre des thématiques habituellement reniées par les militants de gauche (les formes communautaires) et l'ambition de produire un accord minimal de large portée (mondiale en l'occurrence), garantissant la souveraineté des personnes et leur émancipation de toute mégamachine sociale ou technique.

La proposition de *Bolo'bolo* n'est donc pas axée uniquement sur une défense de la ruralité et de l'auto-subsistance, pas plus que des techniques écologiques en matière d'habitat, de transports ou d'alimentation, ou même encore d'un refus radical de l'industrie ou de la vie urbaine. L'indépendance matérielle de chaque Bolo n'est pas confondue avec une

(5) P.M., *Bolo'bolo*, Editions L'éclat, 1998. Le texte peut être consulté sur <http://www.lyber-eclat.net/lyber/bolo/bolo.html>

(...suite de la page précédente) La doctrine révolutionnaire initiale commandait de se fondre dans le prolétariat (les ouvriers) car seul cet acteur historique pouvait amener les transformations espérées. Mais quand les révoltes de mai 1968 se produisent, c'est à la grande surprise de ces militants. Après les révoltes, ceux-ci vivent de plus en plus isolés du reste de la société, d'autant que la répression à leur rencontre est très active. Les rapprochements faits entre étudiants gauchistes et loubards des quartiers populaires ne durent qu'un temps. Dès lors, le militantisme est remis en question, on assiste à une sorte de repli sur le « privé » et l'analyse politique fait de moins en moins référence à la lutte des classes. Progressivement, une autre vision s'impose en provenance des Etats-Unis (importée notamment par le magazine *Actuel* (1) qui participe activement à l'appropriation des références « hippies » et contre-culturelles par le public français), où l'on vise d'avantage une série de transformations culturelles plutôt que des changements politiques globaux. Les auteurs de *La vie buissonnière*, jeunes sociologues impliqués dans les groupes maos, sont manifestement ceux qui regrettent déjà cette évolution peu après qu'elle ait lieu. Ils ne s'intéressent que de loin aux communautés (qu'ils ont d'ailleurs beaucoup de mal à approcher), le questionnement politique pertinent étant pour eux la convergence entre la révolte des jeunes petit-bourgeois (gauchistes et hippies) et celle des jeunes prolétaires des banlieues. Leur projet est de décrire l'avenir possible de la « contre-société » hippie à l'aune de la lutte des classes, mais il ne convainc guère. Au terme de chapitres descriptifs n'ayant pas de liens entre, les auteurs schématisent grossièrement les parcours biographiques possibles suivant l'origine sociale des personnes, sans qu'on n'y voit vraiment de rapport avec ce qui précède. Sur le plan de ce qu'il veut ainsi montrer, le livre est plutôt mauvais. Mais il est un document passionnant permettant d'anticiper les difficultés qui se présenteront à nouveau, si un tel mouvement de désertion venait à renaître aujourd'hui, que ce soit par goût ou par nécessité matérielle.

Le malaise des auteurs tient visiblement au trouble provoqué par la difficulté de classer sociologiquement des personnes qui ne travaillent pas ou peu, n'étant donc formellement ni ouvrier ni bourgeois, et n'aspirant à n'être ni l'un ni l'autre. En effet, le discours des hippies évacue toute référence aux classes sociales pour se définir (en préférant par exemple la référence à la Nature). C'est pourquoi le livre se concentre d'avantage sur les biographies de personnes sans liens entre elles, formant une image de la société plus conforme à leur vision : des individus en mouvement malgré eux, naviguant tels des aimants attirés par d'invincibles structures invisibles, que le sociologue se propose de dévoiler. Au final, ces structures se ramènent assez basiquement à la position occupée dans la machine-travail, selon ses différents compartiments et étages que Bourdieu appellera des « champs ». On comprend que la rêverie autarcique des hippies en aient agacé beaucoup comme eux qui, occupés à ce que les rouages de la machine-travail se donnent la main, n'ont pas réalisé que si cette unité était peut-être possible, elle ne serait sans doute pas partie prenante de la machine-travail, mais d'autre chose, à construire. Rétrospectivement il paraît donc assez triste d'avoir laissé les communautés crouler sous leurs contradictions.

Par contraste, la littérature académique américaine de la même époque semble s'intéresser directement à la problématique communautaire et seulement à elle, abstraction faite d'un contexte politique plus global. C'est du moins ce que l'on peut lire par exemple dans un article de la revue *Journal of Marriage and the Family* de **(suite page suivante...)**

autarcie qui assignerait les personnes à résidence, soumises à la nécessité de survie du groupe. Bolo'bolo propose toute une série de lignes de fuite restant à disposition des personnes, et aux bolos, permettant que l'indépendance matérielle ne vienne pas s'opposer à la souveraineté politique, et ne serve de prétexte pour enfermer les personnes dans les rôles sociaux d'une totalité sociale abstraite. Un aspect qui court dans tout le livre est donc le reflux général de l'argent comme médiation entre les personnes dans l'accès à leur subsistance, et comme mode de coordination entre les activités.

L'argent n'existant plus, les personnes peuvent être accueillies temporairement dans n'importe quel collectif (bolo), y être nourries, soignées et hébergées. Ce principe d'hospitalité est appelé SILA. Son respect n'est pas imposé par une organisation mais par un équilibre global, où le bon accueil des voyageurs est nécessaire aux bolos à la circulation des nouvelles, des savoir-faire, des idées, et participe de leur réputation et la confiance que l'on peut leur accorder, et donc de leur capacité à nouer des relations durables avec d'autres communautés. Ce n'est ainsi plus la confiance partagée en l'argent qui permet la mise en relation entre inconnus, mais le fonctionnement des communautés de base auxquelles appartiennent des individus, et dont l'intérêt est également de pouvoir en sortir sans tout perdre. Bolo'bolo ne tombe donc pas dans le piège consistant à critiquer l'économie en opposant l'intérêt personnel à la gratuité et à la générosité. Tous les hôtes sont des voyageurs potentiels, et les bolos sont donc reliés par des enjeux de réputations et de confiance reposant de bout en bout sur des impressions personnelles, et non sur des mécanismes de délégations et de médiations monétaires. « Puisqu'il n'y a pas de médiation anonyme à travers la circulation d'argent, les impressions personnelles et la réputation sont essentielles. ». Même s'il ne faut pas prendre tout au sérieux dans bolo'bolo (comme le suggère la forme utopique même du livre, volontairement

désuète), SILA est sans doute la réponse la plus intéressante de Bolo'bolo au problème que pose l'abandon de l'argent, et permet d'imaginer à quoi peut ressembler une sorte de contrat

moral global qui ne renoncerait pas à l'ouverture des communautés les unes sur les autres, sous prétexte que l'on sortirait de l'économie et des relations d'argent. Deun

(...suite de la page précédente) Noreen Cornfield (2) qui cherche à dégager les facteurs de succès des groupes à partir d'une petite étude statistique faite sur des communautés de la région de Chicago, entre 1971 et 1978. Le succès en question y est défini comme tenant à la fois de la satisfaction de ses membres et de la pérennité de la communauté. L'auteur avance que les facteurs de satisfaction sont la prudence économique (maintien des dépenses à l'intérieur des limites imposées par le revenu des membres), une durée volontairement limitée de participation (les membres planifient à l'avance leur départ), des travaux ménagers régulièrement effectués et le sentiment de disposer de suffisamment de temps pour soi. Quant aux facteurs de durée de la communauté, on retrouve le temps pour soi, mais aussi le fait que les membres se connaissaient avant de se retrouver dans la communauté, l'existence de responsabilités parentales de par la présence d'enfants et une norme d'implication élevée dans les activités de la communauté.

Le contexte américain est aussi différent parce que ce mouvement reprend la tradition plus ancienne de « communes » rurales, qui concernent notamment les communautés à orientation religieuse. Mais la comparaison s'arrête là car les communautés rurales américaines des années 1970 sont moins structurées et plus éphémères, dépassant rarement deux ou trois ans (3). Elles sont également moins enclines à gagner leur autonomie matérielle puisqu'elles sont souvent installées dans des endroits arides peu propices à l'agriculture, là où les communautés traditionnelles recherchaient les régions de plaines telles que le Midwest. De fait, ce mouvement communautaire peut difficilement être considéré comme une alternative concrète, tellement les collectifs impliqués n'ont pas la capacité de se reproduire (leurs membres sont pratiquement tous de jeunes adultes). Si on suit l'anthropologue Victor W. Turner (4) on peut même analyser cette « contre-société » comme relevant d'un vaste rituel de passage, pendant lequel se forment des « *communitas* » dont les caractéristiques très particulières (égalité, homogénéité, absence de propriété et de statut social, indifférence à l'apparence personnelle, etc.) résultent de leur positionnement situé au seuil de la société environnante, structurée et hiérarchisée. Les *communitas* s'opposent à la société qui l'environne en suspendant temporairement les statuts sociaux. Turner écrit que dans les sociétés pré-industrielles, l'état particulier des personnes dans les *communitas* est un moyen en vue de devenir plus complètement impliqué dans la riche diversité du « jeu de rôle structural », c'est-à-dire dans la société environnante (p.135). L'erreur des hippies serait d'avoir fait de cet état une fin en soi, ou d'y avoir cru. La *communitas* n'est qu'une phase de la société et Turner semble plaider pour la recherche d'une relation appropriée entre structure et *communitas*, deux modalités auxquelles nous avons besoin de prendre part. A creuser...

(1) D'abord consacré au jazz, le journal est repris par Jean-François Bizot en 1970 et devient une référence en matière de culture hippie.

(2) Noreen Cornfield, "The Success of Urban Communes", Vol. 45, No. 1 (Feb., 1983), pp. 115-126. L'article cite un nombre important de travaux semblant relever de la même démarche.

(3) Christiane Saint-Jean-Paulin, *La contre-culture. Etats-Unis, années 60 : la naissance de nouvelles utopies*, 1997, Edition Autrement, p.86.

(4) Victor W. Turner, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure* [trad. *The ritual process*], 1990 [trad. 1969], PUF, p.111.

Notes de lecture

AUTO-CONSTRUCTION OU INDUSTRIALISATION ?

L'« esprit Castor » en débat



Michel Messu, *L'Esprit Castor. Sociologie d'un groupe d'auto-constructeurs*, PUR, 2007.

Le renouveau actuel en matière d'autoconstruction d'habitations est parfois l'occasion de revenir sur l'expérience des Castors des années 1950. Cinquante ans

plus tard, il est en effet tentant de rapprocher les pratiques d'autoconstruction actuelles de celles des Castors de l'époque. Celles-ci sont souvent présentées comme empreintes de fortes valeurs de « solidarité », à partir de l'image des Castors construisant tous ensemble leurs propres maisons, au lieu de le faire chacun de leur côté. C'est par exemple le cas de la revue *L'Age de faire* qui dans un article consacré aux Castors actuels affirmait que « *De ses origines solidaires, il ne reste plus grand chose aujourd'hui. Les autoconstructeurs construisent pour eux-mêmes.* » et sous-titrait avec nostalgie « *du solidaire au solitaire* » (1).

On peut néanmoins se demander en quoi les pratiques d'autoconstruction d'aujourd'hui sont moins « solidaires » que celles des Castors. De plus, le contexte historique très particulier des années 1950 a de quoi interroger. En effet, le mouvement des Castors précède la construction des grands ensembles dans les ZUP (Zones d'urbanisation prioritaire), orchestrée par l'Etat. L'industrialisation de la construction de logements dans les années 1960 apparaît-elle spontanément, sans lien avec la phase précédente qui la prépare ? Cela paraît douteux. D'autant que la lecture du livre de Michel Messu, *L'esprit Castor* (2) illustre tout à fait en quoi les Castors pouvaient adopter un mode d'organisation et de construction proprement industriels. Précisons d'ailleurs d'emblée que cet aspect échappe complètement à Michel Messu, mais que les éléments exposés dans son livre, et qui concernent une cité composée de 14 maisons à Paimpol en Bretagne, témoignent malgré l'auteur d'un positionnement explicite des Castors en faveur de l'industrialisation. Malgré

le « pragmatisme » affiché par les Castors, et que l'auteur reprend quelque peu maladroitement à son compte, l'organisation du chantier témoigne d'une idéologie en acte, à la fois industrielle et pleinement économique. Ainsi quand Michel Messu reformule la définition des Castors (p.47), il oublie de préciser que celle-ci inclut la construction en série et la réduction « au maximum » des coûts de construction (p.48) !

Comme on peut s'y attendre de la part d'un ouvrage sociologique, la description des aspects techniques et matériels de la construction de la cité de Paimpol est plutôt mince (voir pages 112-115), l'auteur n'hésitant pas à qualifier les procédés choisis de « révolutionnaires » sans vraiment s'interroger sur ce qu'ils impliquent. Quand on considère la technique de construction des Castors de Paimpol, on mesure toute la différence avec les techniques des autoconstructeurs actuels. En effet, concernant le gros œuvre, la coopérative a acheté la licence d'utilisation d'un procédé industriel (appelé procédé « Iotti ») mis au point par un ingénieur des Ponts et Chaussées, et qui dirige une société qui louera le matériel adéquat aux Castors et leur fournira une assistance technique également payante (3). En échange, la société s'engage juridiquement sur les performances des maisons construites (étanchéité, résistance, etc.).

Le procédé consiste en poteaux de béton armé entre lesquels sont placés des panneaux de 40 centimètres de largeur, fabriqués à partir d'un mélange de pouzzolane (roche volcanique), ciment, chlorure de calcium et mâchefers. Les panneaux sont moulés sur place avec le matériel loué, et sont

(1) Sylvie Luneau, « Les Castors, infatigables autoconstructeurs », *L'Age de faire*, 2007, n°8, p.12.

(2) Michel Messu, *L'Esprit Castor. Sociologie d'un groupe d'auto-constructeurs. L'exemple de la cité de Paimpol*, Presses Universitaires de Rennes, 2007. Les sources du livre sont notamment les archives des Castors de Paimpol.

(3) 1,6 millions de francs de l'époque, soit plus de 4 ans du salaire moyen en France.

de quatre types différents (murs extérieurs, murs de refend –murs porteurs-, hourdis de plancher et cloisons). En comparaison à une autoconstruction actuelle en ossature bois et murs en paille, le procédé est donc a priori plus complexe, du fait de l'étape du moulage et du poids qu'on imagine élevé des panneaux à soulever et déplacer. Même s'il ne s'agit là que du cas des Castors de Paimpol, il est remarquable que le procédé en appelle à une plus grande mécanisation pour être amélioré (en terme de difficulté physique et de temps), là où par exemple cela n'apporterait rien à la construction actuelle en bois et paille (4), technique actuelle qui semble bien mieux adaptée à une autoconstruction. Le procédé s'apparente en effet à un mode de construction par préfabrication, si ce n'est que l'étape de préfabrication est réalisée sur place par les Castors.

Cette technique sera utilisée pour la construction de grands ensembles, car elle permet évidemment de gagner du temps dans la réalisation du chantier, par l'utilisation d'éléments construits préalablement en série à l'aide de machines et dans des usines fixes, employant une main d'œuvre peu qualifiée (notamment en provenance du Portugal (5)) qui n'a pas besoin de connaître les techniques du BTP. Selon Danièle Voldman, « le développement de la mécanisation et de la préfabrication s'est accompagné d'une diminution d'autonomie pour les ouvriers du bâtiment. Elle a entraîné à la fois une perte de qualification et la nécessité d'une formation différente. Moins responsables de leur tâche, ils devenaient, comme les ouvriers des usines sur la chaîne, de simples éléments d'un processus de production dont ils n'avaient pas la maîtrise, tandis que s'effaçait, peu à peu, dans les travaux de gros oeuvre le couple traditionnel aide/compagnon. » (6)

En recherchant une auto-construction à moindre coût réalisable par une « main-d'œuvre non-spécialisée », il n'est pas étonnant que les Castors aient expérimenté les techniques qui allaient être déployées plus tard dans la construction des grands ensembles HLM. D'ailleurs, un chantier comprenant 7 bâtiments d'habitation collective débutera en 1955 à Fresnes (région parisienne), intégrant la participation de Castors. Ceux-ci travailleront essentiellement à l'atelier de préfabrication présent sur le site de cette nouvelle cité, La Peupleraie. Selon un Castor interviewé :

Le gros oeuvre était réalisé par l'entrepreneur mais les Castors comme moi, qui n'étions pas du métier, nous devions faire un travail de second oeuvre : les plaques pour les cloisons. Les plaques de plâtre. Tout se passait sur une aire de préfabrication. On faisait de la gypsolithe : c'est un mélange de plâtre et de muritbe, qui est un durcisseur du plâtre. Il y avait des grandes tables sur lesquelles on mettait des moules. Il y avait ceux qui montaient et qui démontraient le moule. Après les gâcheurs arrivaient, on pouvait mettre jusqu'à trois sacs de plâtre, on versait le plâtre et on mettait les mesures de muritbe et puis on versait l'eau et on avait des spatules de chaque côté. (...) (7)

La préfabrication est la technique essentielle par laquelle sera menée l'industrialisation de la construction d'habitations. Dans

un article sur la préfabrication, Yvan Delemontey écrit : « *Ce nouveau mode de production, théorisé dès 1946 par l'architecte Pol Abraham dans son livre Architecture préfabriquée, va être à l'origine d'une multitude de nouvelles techniques de construction.* » (8). Il ajoute : « *En organisant un transfert de production du chantier vers l'atelier ou l'usine, elle garantit ainsi l'efficacité qualitative (qualités physiques et d'aspect) et économique (économie de temps, de main d'œuvre, de matériaux et d'énergie) de l'objet préfabriqué qui, bien que réalisé avec des moyens modestes, est généralement plus élaboré et performant que la plupart des matériaux traditionnels comme la pierre ou la brique. On assiste alors en l'espace de quelques années à l'invention par des constructeurs et quelques architectes d'une multitude de procédés de préfabrication qui tendent à rationaliser le gros oeuvre, en particulier les murs et les planchers.* » (9) Il semble bien que ce soit dans ce contexte d'industrialisation que l'on doit appréhender l'expérience des Castors des années 1950, ainsi que l'achèvement très rapide de cette expérience.

*

Mais reprenons la définition des Castors par eux-mêmes : « *Les Castors sont des chefs de famille, décidés et courageux, qui se groupent :*

- *pour participer, pendant leurs loisirs, à la construction de leur maison, en assurant personnellement le maximum de main-d'œuvre non-spécialisée et en complétant ainsi l'insuffisance des prêts consentis par l'Etat ;*
- *pour planifier les travaux à effectuer, rassembler les achats de matériaux et, en construisant en série, réduire au maximum le coût de construction » (10)*

Les 14 maisons de Paimpol seront en effet construites en série, elles sont donc toutes identiques, conformément au modèle industriel. Les 14 chefs de famille Castors masculins (c'est là que la métaphore s'arrête car la femelle castor, semble-t-il, participe aussi bien à la construction de son habitat que

(4) En particulier la technique du GREB (Groupe de recherches écologiques de la Baie). Voir en France l'association Approche Paille.

(5) « Le nombre de Portugais arrivés en France en 1965 est estimé à 120 000. Ils seront 800 000 en 1975. Il s'agit de la plus grande émigration d'Europe depuis celle des Italiens en Amérique au début du XXe siècle. », Pierre Gaudin, *La maison que Pierre a bâtie. Cinq autoconstructeurs*, Editions Créaphis, 2004, p.12

(6) Danièle Voldman, *La reconstruction des villes françaises de 1940 à 1954*, 1997, L'Harmattan, p.378.

(7) *La maison que Pierre a bâtie*, p.52.

(8) Delemontey Y., « Le béton assemblé. Formes et figures de la préfabrication en France, 1947-1952 », *Histoire urbaine*, 2007/3, n° 20, p. 15. Cet article présente l'essor de la préfabrication comme voie de l'industrialisation de la construction, déjà engagée par l'Etat français pendant la guerre. Le MRU (Ministère de la reconstruction et de l'urbanisme) lance alors des programmes annuels de « chantiers d'expérience » sous forme de concours.

(9) Ibid, p.17

les mâles) travaillent ensemble sur le chantier de fin 1953 au printemps 1958, construisant à la chaîne l'ensemble des maisons, en répétant 14 fois chacune des étapes nécessaires à la construction d'une maison. Par ailleurs, ils ne savent pas pendant toute la durée du chantier pour qui sera telle maison, car chaque maison est affectée par tirage au sort une fois terminée. L'organisation du chantier, pilotée par le président et le secrétaire de l'association, impose une discipline qui complète ce tableau industriel : des notes de services sont envoyées aux Castors, précisant le volume d'heures minimum à effectuer dans le mois, ainsi que les horaires d'ouverture du chantier. Par exemple, la note de service n°2 d'octobre 1953 stipule que les absences en cas de maladie devront être justifiées par un certificat médical remis au secrétaire de l'association. Des relevés sont effectués par le secrétaire (à la demi-heure près) et consolidés mois par mois, de sorte que les contributions en volume d'heures qui se trouvent inférieures aux quotas mensuels d'« apport-travail » de manière répétée entraînent l'exclusion du Castor fautif. Il y aura ainsi pendant les deux premières années, sur les quatorze Castors du début, cinq personnes exclues et remplacées par cinq autres (11).

A l'aune de ce mode d'organisation industriel, il paraît fort étonnant de s'interroger sur la nature de la « solidarité » exprimée, comme le fait Michel Messu, là où à l'évidence celle-ci est imposée par un dispositif disciplinaire extérieur, qui est tout simplement le calque de celui de l'usine. Se plaçant sur ce terrain-là, il n'est pas étonnant que l'autoconstruction par les Castors ait fait long feu, dépassée ensuite par des organisations de même type mises en œuvre dans les ZUP, mais agissant cette fois à une échelle autrement plus importante. Cela conduit à penser qu'une autoconstruction (ou plus généralement une prosommation) qui est mise en œuvre au sein d'un mode d'organisation industriel (fût-il choisi, comme c'est ici le cas des Castors) ne permet une sortie de l'économie que très relative, et en tout cas pour le moins fragile et temporaire. D'un point de vue économique, on peut dire qu'il y a prosommation chaque fois que l'acheteur d'un produit participe à la production de celui-ci, ce qui permet de faire baisser le coût de fabrication de ce produit. Dans une perspective de sortie de l'économie, on peut dire que la prosommation est un domaine d'activité offrant des possibilités de réappropriation, et de moindre dépendance à l'économie, et qu'il est plus ou moins facile de saisir selon les cas. Dans cette perspective, ce n'est donc pas la diminution

des coûts de revient qui est recherchée, mais celle-ci peut être une conséquence possible. La prosommation a donc deux facettes possibles et souvent simultanées, ce qui la rend ambiguë sur un plan général, et demande qu'on la juge à



Atelier de préfabrication du chantier de La Peupleraie à Fresnes (1955-1962)

partir de cas particuliers. Or, il est manifeste que c'est très largement le point de vue économique qui dirige la prosommation des Castors, leur participation permettant mécaniquement de faire baisser le prix à payer pour construire les maisons. Cependant, cela se fait au prix d'une activité déployée *en plus* de leurs activités salariées (en semaine entre 18h et 20h30, le dimanche et pendant les congés), et non *en moins*. La durée totale du chantier, supérieure à 3 ans et demi, est très importante comparée au délai de construction d'une maison actuelle, autoconstruite

ou non (12). En terme purement quantitatif, les 14 Castors construisant 14 maisons, sans aide gratuite extérieures semble-t-il selon le livre (sauf pour ce qui concerne les matériaux et le matériel), cela revient à une seule personne par maison, ce qui est finalement bien peu et explique que la chantier ait duré aussi longtemps.

Compte tenu de la persévérance dont les Castors ont dû faire preuve, on mesure l'état de pénurie et de dégradation générale des logements de l'époque, et qui a sans doute incité un certain nombre de personnes à prendre les choses en main. Et il n'est pas question ici de se placer en donneur de leçon sur ce qu'il aurait fallu faire... l'auteur de ces lignes étant sûrement de la trempe de ces ex-Castors qui n'ont pas pu suivre la cadence. Cependant, la réponse industrielle qui sera donnée à la situation du logement en France et ailleurs, comme à de nombreuses autres situations (songeons à l'agriculture et à la médecine), nous interroge aujourd'hui car ce déploiement industriel nous a conduits, 50 ans plus tard, à une situation

(10) Cf. l'article « Qu'est-ce qu'un Castor ? », dans le n°1 du bulletin mensuel de l'Association des Castors de Seine-et-Oise *Le Castor*, en mai 1953, cité par Michel Messu, *L'esprit Castor*, p.47.

(11) Sur le chantier de la Peupleraie évoqué précédemment, un quart des effectifs des Castors abandonnent à mi-parcours. Cf. *La maison que Pierre a bâtie*, p.19.

(12) Le site *maison-construction.com* avance ces chiffres pour une autoconstruction d'une maison de 120m² : 2000 heures de travaux et 18 mois de délai. Sur un chantier paille (GREB) connu de l'auteur, pour une maison de même surface, on compte pour cette même durée, environ 400 jours-homme.

où la machine-travail, en ses différents secteurs séparés pour nous mais intégrés pour elle, monopolise l'initiative humaine et, simultanément, la détruit impitoyablement. Le nom d'« alternatives » qu'on donne promptement à des pratiques autodéclarées comme « solidaires » mérite à tout le moins d'être discuté. Car de quelle solidarité s'agit-il ici, sinon de celle de rouages coopérant à l'aveuglette pour produire un fonctionnement général qui leur échappe ? De quelle autonomie s'agit-il si ce n'est une adaptation individuelle à des rapports sociaux conçus et exécutés comme impersonnels, c'est-à-dire d'une hétéronomie pure et simple ? Il ne suffit certes pas d'exhiber des termes dont l'usage est aujourd'hui si tordu qu'ils ne veulent rien dire de précis, de sorte qu'ils parlent finalement à notre place.



Atelier de préfabrication du chantier de La Peupleraie à Fresnes (1955-1962)

*

L'habitat est certainement un domaine qui est resté longtemps à la traîne loin derrière la charrue de la forme-valeur, et ce, depuis le XIXe siècle, la machine-travail restant impuissante en la matière, de par ses propres limites qu'elle imposait à tous. En effet, il existait en France et ailleurs en Europe, des lois limitant le montant des loyers, cela dans le but de conserver le minimum de paix sociale requis pour le fonctionnement de la machine-travail, l'inconvénient étant que cela ne permettait pas que la construction de nouveaux logements soit rentable. La situation restera à un niveau lamentable jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale, où un cinquième du patrimoine se trouve détruit. La prétendue « reconstruction » de l'immédiat après-guerre ne concerna finalement pas le logement (13), mais par exemple l'automobile civile ou agricole. Si on met ces éléments de compréhension bout à bout, on se rend compte alors de l'état de dépossession général : occupée notamment à industrialiser les transports et l'agriculture, une bonne partie de la population n'avait plus le temps de rénover son habitat et encore moins d'en construire de nouveaux. Des initiatives aussi diverses que celles des Castors, des squatteurs, ou dans un autre registre l'appel de l'Abbé Pierre en faveur d'une prise en main par l'Etat du problème (14), n'y changeront rien. On n'aura pu tenter de maîtriser l'emploi des vies humaines qu'en laissant tourner la machine-travail par ailleurs, au régime que son moteur économique imposait. Le besoin de se loger décemment, malgré toute sa dimension aussi bien

intime que publique, n'aura pu se faire activité pour se satisfaire, à l'exception des Castors. Eux-mêmes concevaient parfois leur initiative comme une « issue provisoire », à moins que d'autres l'aient ainsi formulé en leur nom (15).

Par ailleurs, comment procédait-on au sein des Castors pour faire entrer et sortir quelqu'un durant le chantier ? Par la vente et l'achat de l'apport-travail. Celui-ci doit dès lors être monétarisé, et avant cela, être considéré comme du travail indifférencié prenant une forme-valeur. D'après Michel Messu et concernant le chantier de Paimpol, quand un Castor en remplaçait un autre, il devait lui acheter ses « parts » et celles-ci étaient calculées d'après le relevé en « apport-travail » du démissionnaire. Ainsi l'heure d'apport-travail d'un Castor est évaluée à 240,627FF sur un chantier près de Nantes (16). Sur le chantier de la Peupleraie, le fonctionnement semble différent. D'après *La maison que Pierre a bâtie* : « Chaque Castor note ses heures sur un

registre et un affichage mensuel permet de contrôler son nombre d'heures. Avec 1700 heures le Castor pouvait choisir son pavillon. (...) Les

(13) Par exemple à Paris en 1962, 75% des logements ont été construits avant 1914. Source INSEE, recensement générale de la population de 1962, cité dans *L'esprit Castor*, p. 24.

(14) Tout en étant prétendument anti-parlementariste, son discours sous-entendait finalement que la seule solution résidait dans l'intervention de l'Etat, ce qui préparait déjà les esprits à l'industrialisation de la construction et au gigantisme des chantiers. Dans le livre *La maison que Pierre a bâtie*, on apprend de plus que « l'Abbé Pierre sensibilise populations et pouvoirs publics aux recherches d'industrialisation du bâtiment, de préfabrication et de rationalisation » (p. 12). Décidément, l'Abbé était sur tous les fronts de la dépossession !

(15) Le titre « une issue provisoire » est celui d'un texte paru dans la revue *Esprit* en 1953, cité par Michel Messu, *L'esprit Castor*. Ce texte fait état de positions proches du Parti Communiste de l'époque (en faveur d'une industrialisation pilotée par l'Etat) et utilise l'expérience des Castors comme faire-valoir de l'industrialisation. Dans cette optique, l'auto-construction est systématiquement présentée sous une forme misérabiliste, et sa visibilité dans l'espace public est censée démontrer l'urgence d'une dépossession de grande échelle des habitants à l'égard de leur espace vital. C'est le même procédé argumentatif que nous ressert aujourd'hui Mike Davis (jusqu'à la nausée) dans *Le pire des mondes possibles. De l'explosion urbaine au bidonville global*, La Découverte, 2006.

mensualités ne sont remboursées qu'au moment de la livraison du logement. Le nombre d'heures effectivement réalisées est estimé à 2000 ou 3000 heures » (p.19). Dans ce dernier cas, il semble que les Castors paient des mensualités dès le début du chantier (destinées à rembourser les prêts et à financer les travaux), et sont remboursés à la fin du chantier par la société maître d'œuvre (pouvant être une coopérative) d'un montant qui se calcule comme un « salaire » (17). Pour Eugène Claudius-Petit, alors Ministre de la Reconstruction, l'Etat français reconnaît « l'Apport-Travail » comme mode de financement acceptable, donnant droit à des démarches d'aides publiques, et la notion « d'Apport-Travail » sera reconnue et acceptée comme garantie par les banques pour financer les projets des Castors (18). La mise en forme-valeur de l'apport-travail permettait donc de faire entrer les activités gratuites (au sens où elles étaient non rémunérées) dans les bilans comptables des coopératives, et par suite de faire jouer les mécanismes économiques standard, comme ici les financements publics, ou encore bancaires (augmentant dans ce cas les fonds propres du Castor dans l'obtention d'un prêt).

Avec cette notion d'apport-travail, nous sommes donc ici typiquement dans le cas d'une expérience située à l'interface entre l'économie et un « en-dehors » de l'économie qu'il faudrait préciser. Malgré toutes les critiques émises précédemment, l'organisation des Castors offre une souplesse qui peut être intéressante dans certains cas. On peut néanmoins faire remarquer que cette souplesse joue au détriment du collectif des autoconstructeurs, si tant est que leur but n'était pas seulement la construction de leurs maisons individuelles, mais aussi une communauté de vie. Ce qui, on l'a vu, n'était pas l'objectif des Castors, eu égard à un « pragmatisme » qui s'est avéré finalement être celui de la ligne de plus grande pente industrielle. La fin de l'ouvrage de Michel Messu est d'ailleurs titrée « ça se voisine plus », ce dont on ne s'étonnera guère, car après une génération certaines maisons sont vendues. Dès lors, on ne peut que constater que l'apport-travail n'a pas seulement été monétarisé (au moment de transactions entre Castors entrant et sortant des collectifs de chantier) mais il est aussi pleinement entré dans le mouvement capitaliste de la valeur (19).

Bien évidemment ces remarques sont en tant que telles

anachroniques puisque les Castors ne visaient pas une sortie de l'économie, mais seulement une diminution du coût de construction des habitations. Reste qu'une autoconstruction dont le produit resterait associé à un titre de propriété marchand, participe moins d'une sortie de l'économie qu'à

une sorte d'auto-dumping permettant d'abaisser les coûts de main-d'œuvre d'un produit appelé à devenir marchandise. Cela revient finalement à différer dans le temps le moment où les activités d'autoconstruction (ou plus généralement, de prosommation) entrent dans le processus de valorisation, à savoir au moment de la vente du produit fini. Et c'est là finalement un mécanisme courant dans l'économie, où l'on n'en finirait pas de relever les cas où les quantités de travail abstrait ne sont finalement pas celles qui sont comptabilisées et payées au moment où le travail est effectué (20). La valeur



Chantier de La Peupleraie à Fresnes (1955-1962)

(16) *L'esprit Castor*, p.56.

(17) Mais, certainement, avec une fiscalité aménagée. On en trouve ainsi des restes dans le Code actuel des Impôts (article 261), mentionnant une exonération de la TVA pour les opérations immobilières de « *vente de terrains leur appartenant effectuées sans but lucratif par les sociétés coopératives de construction (...) par les groupements dits de "Castors" dont les membres effectuent des apports de travail (...)* »

(18) « *L'aide du MRU (Ministère de la Reconstruction et de l'Urbanisme) aux Castors ne s'est jamais démentie. D'une façon générale, alors que la doctrine officielle du ministère était la construction d'immeubles collectifs, la volonté des Castors de construire des maisons individuelles, critiquée et par les urbanistes et par Eugène Claudius-Petit, n'a pas fait obstacles aux aides ministérielles.* », Danièle Voldman, *La reconstruction des villes françaises de 1940 à 1954*, 1997, L'Harmattan, p.370. L'auteur considère plus loin que « les chantiers des Castors, industriels mais pauvres, sont restés ce qu'ils prétendaient être : des palliatifs à l'industrialisation du bâtiment » (p.372).

(19) L'article de Bernard Légé, « Les castors de la Monnaie » est à cet égard révélateur, car il montre que les descendants des familles de Castors de cette cité ont bénéficié d'une « ascension sociale » supérieure à la moyenne. Bernard Légé, « Les castors de la Monnaie », Terrain, Numéro 9 - Habiter la Maison (octobre 1987), [En ligne], mis en ligne le 19 juillet 2007. URL : <http://terrain.revues.org/document3185.html>.

apparaît comme la quantité « officielle » réglant au cas par cas les échanges de ces quantités contre de l'argent. La souplesse de cette abstraction réside dans le fait que l'accord d'échange peut se satisfaire aussi bien d'approximations assumées et acceptées, que d'erreurs, de confusions et



Chantier de La Peupleraie à Fresnes (1955-1962)

d'injustices. L'état de dépossession des échangistes est tel qu'ils doivent malgré tout agir réellement en fonction de cette abstraction. Dès lors, on peut penser qu'une sortie de l'économie peut s'amorcer quand les échangistes peuvent disposer d'une « base arrière », socle de subsistance collectif permettant matériellement de vivre. Dans cette optique, l'autoconstruction apparaît particulièrement pertinente dans la mesure où d'une part son produit sera protégé de l'échange et de la vente, et où dans le même temps les personnes se découvrent comme étant capables de déployer et d'entretenir hors de l'échange leur socle de subsistance.

Deun

(20) En ce qui concerne les salariés, pensons aux conducteurs de poids lourds qui, s'ils étaient payés au prorata des heures de conduites, provoqueraient selon Bruno Lefebvre une augmentation de 20% des prix pour le consommateur. *Bruno Lefebvre, « Espaces professionnels et flux tendus », Actes de la recherche en sciences sociales, n°114, 1996, p. 82-83.* Ou encore les assistantes maternelles à domicile, où l'on distingue des « heures de présence responsables » « des heures de travail effectif », toujours dans le même but d'abaisser le coût final. Mais c'est aussi du côté de chefs de petites entreprises et de leurs familles ou salariés, en particulier dans l'agriculture, que le phénomène est massif, tant les quantités de travail abstrait éventuellement comptabilisées n'ont que peu à voir avec les quantités d'heures réellement effectuées.

Tribune du journal Le Monde (2 mai 1951)

“(…) Pour guérir l’anémie pernicieuse des logements, le cancer du taudis, le délabrement de notre squelette immobilier, il ne manque pas de prescriptions législatives. Mais la construction bute toujours contre le mur du financement. Leitmotiv irritant, qui revient dans la bouche du fonctionnaire, de l’industriel, du candidat propriétaire ou sous la plume du spécialiste des HLM, ces initiales d’espoir, qui commence, hélas ! à se dessécher. (…) La crise de la construction ne pourra être vaincue que par les avances de l’institut d’émission. Autant nous sommes hostiles à l’inflation, qui trouble la vie économique et diminue en définitive le niveau de vie de la population, autant nous considérons comme profitables au pays des avances de la Banque de France faites en vue d’une création de richesses nouvelles. L’inflation est un poison lorsqu’elle sert à couvrir les dépenses budgétaires ordinaires. Il n’en est pas de même d’une émission anticipée de monnaie récupérable et destinée à créer des biens économiques. (…) Autrement dit, 25 % de billets en plus ne se traduisent pas par une majoration de 25 % des indices des prix de gros ou de détail.

Il y a, en effet, un moyen de faire reculer encore – s’ils existent – les dangers d’une inflation “dirigée” dans le secteur de la construction. C’est de compenser en partie cette sortie d’argent neuf par un “apport-travail”. Il existe aujourd’hui en France des milliers d’ouvriers qui, n’ayant pas les fonds de départ pour bénéficier d’un emprunt, ont résolu d’apporter leur travail gratuitement pour édifier leur maison et obtenir ainsi les crédits nécessaires. Ce sont les “castors”. Le mouvement “castor”, après quelque temps de tâtonnements, est aujourd’hui sorti de sa période infantile. Une union nationale coordonne les expériences, donne des conseils juridiques, techniques, financiers, et, avec l’aide du CNAH, représente les équipes auprès des administrations intéressées. Son secrétaire général, M. Michel Anselme, le geste volontaire, l’œil et le cheveu sombres, a cette qualité de foi qui déplacerait des montagnes de béton et de briques. (…)

L’Etat ne pourrait-il pas lancer une sorte de service du travail volontaire ? (…)

Et l’armée ? Il paraît mal venu en ces temps où l’on astique les baïonnettes et les mitrailleuses de penser l’utiliser aujourd’hui à d’autres tâches. Nous fera-t-on croire que l’instruction militaire du jeune soldat ne peut lui laisser aujourd’hui aucun répit ? (…).”

Pierre Drouin, “*La crise du logement et ses solutions*”.

AUTOCONSOMMATION ET MARCHÉS

Pourquoi la sortie de l'économie, ce n'est pas l'autarcie

Maurice Aymard, « Autoconsommation et marchés : trois modèles », *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, n°6, nov-déc. 1983, Armand Colin.

L'article permet de comprendre comment, à l'époque moderne (1492-1789), le monde paysan qui représentait alors 80% de la population française(1), est peu à peu intégré au mouvement de marchandisation, à l'interdépendance échangiste totale, c'est-à-dire au Marché (quelle que soit sa forme, auto-régulée, régulée, un mélange des deux, autogérée, etc.) et à sa Société (quelle que soit la forme prise, libérale, socialiste, communiste, conservatrice, altermondialiste, etc.). Sa société, car la médiation économique qui va lentement réorganiser la vie quotidienne de l'immense majorité paysanne de la population, est aussi un nouveau type de relation sociale, puisque « la magie de l'argent – en tant qu'équivalent général – réside dans la possibilité qu'il offre à l'individu d'être quitte de toute forme de dette envers un donateur à partir du moment où le service rendu a été payé sur le champ. Ceci explique que l'échange marchand n'organise pas simplement la circulation économique des choses. Il définit simultanément une nouvelle métaphysique des rapports humains » (2). La médiation apparue entre activité et besoin – phénomène qui a totalement transformé les deux éléments qu'elle relie et qui s'est étendu à toutes les dimensions de la vie –, c'est l'économie. L'économie est comme un détour entre l'activité et le besoin qui la détermine. Mais à force de grossir et de grandir, le détour par l'économie est devenu pour nous tous à la fois notre point de départ et notre point d'arrivée... Car le détour finit par déterminer à la fois l'activité et le besoin qui n'est alors plus seulement le sien (mais le besoin qu'a besoin le détour pour s'auto-accroître, le besoin fictif), tandis que l'activité comme ses produits ne nous appartiennent plus. Et dans ce détour désormais infiniment recroquevillé sur lui-même, nous tournons perpétuellement en rond en nous y consumant sans fin. Mais pour comprendre la part grandissante de cette médiation économique dans laquelle on vit, et ici trop brièvement décrite, plutôt que d'étudier des analyses théoriques qui peuvent paraître parfois trop imbuvables, on peut aussi se pencher sur la construction historique précise de l'économie inventée.

Dans l'historiographie des sociétés rurales, il est coutume de faire la part belle à toutes les études sur le développement des échanges monétaires, et du renforcement des rapports de la paysannerie avec le marché (3). Tous les historiens reprenant à leur compte l'opposition entre une agriculture de subsistance et une agriculture commercialisée. Mais l'auteur

conteste le « modèle statique » de cette opposition auquel il veut apporter des nuances dynamiques, et surtout réviser sa chronologie. « Entre ces deux extrêmes idéaux de l'autoconsommation et de la commercialisation totales, on évitera d'admettre dès le départ comme une évidence l'idée trop simple d'une trajectoire historique linéaire et unique qui conduirait de la première à la seconde » (p. 1392). L'auteur, reste d'accord si l'on regarde la temporalité du mouvement général du schéma, cependant il tient à mettre en évidence entre ces deux extrêmes, des « seuils significatifs », des paliers, des retours en arrière, des itinéraires différents selon les régions et les produits, ou encore la coexistence de différents types d'exploitations selon le degré d'autoconsommation et de spécialisation commerciale, leur poids relatif, leurs capacités de résistance ou encore leurs rapports de force.

En réalité montre-t-il, « avant le XIX^e siècle sinon le XX^e siècle, il n'est pas d'exploitation qui échappe totalement aux contraintes, mais aussi aux avantages de l'autoconsommation. Aucune non plus qui ne puisse ou ne doive accéder, même indirectement, à des marchés ou ne soit obligée de les approvisionner ou de s'y fournir » (p. 1392). « Une gamme très variée d'exploitations paysannes joue sur des équilibres fragiles entre leurs propres consommations, les prélèvements qu'elles subissent, et les ventes volontaires ou nécessaires. » D'autant que l'auteur quand il parle de « marché », en distingue quatre qui ne sont pas forcément combinés entre eux, les paysans pouvant très bien être intégrés à l'un d'eux mais pas du tout aux autres : le marché de la terre à louer, à acheter et

(1) Ce chiffre est un ordre d'idée que nous donnons généralement les historiens. Notons aussi qu'au sein de la communauté villageoise paysanne, on retrouve généralement entre 10 et 15% d'individus relativement spécialisés dans l'artisanat commercial.

(2) Jean-Claude Michéa, « De l'ambiguïté de l'échange marchand », *L'enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, Climats, 1999, p. 108-109.

(3) Il faut dire que l'archéologie des échanges monétaires a toujours été plus riche parce qu'il y a du support métallique qui résiste à l'épreuve du temps, mais c'est connu, les sources peuvent déformer notre vision de la réalité. Les sources et la réalité ne se confondent pas ; c'est là tout le débat historiographique depuis 200 ans entre les « modernistes » qui pensent que l'économie antique a déjà tous les traits de notre économie moderne, et les « primitivistes » qui pensent que cela n'a rien à voir.

à vendre ; le marché des produits agricoles (la commercialisation de la production) ; le marché de la main d'œuvre agricole ; et enfin le marché du crédit. Le rapport de l'autoconsommation paysanne à leur intégration au Marché auto-régulé, ne peut donc se comprendre qu'au travers d'un regard complexe sur la situation de la paysannerie en relation à ces quatre marchés, en tenant compte également des différences régionales, locales et d'époque.

Comme nous l'avons dit, l'auteur propose une vision complexe du passage d'une supposée autosuffisance à une commercialisation totale. Et ce qui l'intéresse plus particulièrement, c'est l'époque moderne (1492-1789). A cette époque, la première, reste d'ailleurs un idéal (4), un « idéal fragile, inaccessible sauf quelques rares années au plus grand nombre », et le schéma historiographique classique du « seuil d'indépendance » d'une installation tient peu face à la réalité. La thèse en effet était que « au-dessus de ce seuil, [se trouvaient] les privilégiés qui accèdent au marché pour y vendre leurs excédents. Au-dessous, ceux qui doivent pour acheter leur complément de subsistance vendre leur travail, sur place ou en émigrant, et trouver des ressources d'appoint, dans l'artisanat à domicile notamment [la proto-industrie rurale] » (p. 1394). Seulement, « même fixé avec optimisme à des niveaux très bas, cet idéal [d'autoconsommation intégrale ou d'indépendance] n'est pourtant presque jamais confirmé dans les faits. Pas d'enquête [l'auteur parle toujours du seul cas de la France] un peu serrée qui ne fasse apparaître une majorité de paysans disposant de trop peu de terres ». On pourrait faire remarquer, cependant, que l'auteur semble évaluer l'importance du phénomène de l'autoconsommation en relation seulement à la superficie de la propriété familiale, évitant d'aborder la part liée à l'usage des communaux et des droits collectifs. Même si nous n'avons que très peu de données à ce sujet, la suppression de cet usage aurait, à en croire l'historiographie, grandement contribué à l'exode rural, ce qui semble indiquer qu'elle était importante sinon vitale. L'auteur conclut donc un peu vite que « l'autosuffisance [autoconsommation intégrale] est le privilège d'une minorité, souvent même d'une poignée de ruraux à l'aise, et qu'elle reste, même en année normale, un rêve inaccessible pour la majorité des paysans. Ceux-ci ne peuvent tirer de la terre qu'ils possèdent de façon stable qu'une part, d'ailleurs variable, de leur subsistance, et se trouvent rejetés vers les marchés.

Des marchés qui, à leur niveau, se définissent comme des compléments par rapport à cet idéal impossible d'autoconsommation. Des marchés marginaux où la loi de l'offre et de la demande joue *sur une partie limitée – et non sur la totalité – de la production, de la force de travail et de la terre* » (p. 1395). Pour compléter l'autoconsommation qui n'est que très rarement l'autosuffisance pour la majorité, il y a donc constamment recours à « la force de travail qu'il faut vendre à tout prix – et à la limite à n'importe quel prix – pour compléter – mais seulement pour cela – les revenus

familiaux », mais « qu'ils puissent s'en passer et ils n'hésitent pas à les bouder [les marchés de travail] ». Partout, le paysan démontre « la même volonté de ne travailler que le strict nécessaire et de refuser les contraintes et la discipline d'un labeur continu que l'on voudrait imposer (E. P. Thompson, 1967 (5)). Chacun travaille et produit selon ses besoins : soit un comportement de *target producers* (ceux qui “ produisent pour un but ”), classiquement opposé à celui des véritables *market producers* (qui n'existent peut-être



Quelques anciens catastrophistes éclairés, ici casqués.

qu'à la limite). Une part croissante de la population rurale s'est ainsi trouvée, à l'époque moderne, engagée dans une économie monétaire : mais elle continue à lui tourner le dos ». Pour parler de cet argent obtenu en vendant sa main d'œuvre pour compléter l'autoconsommation, l'historien « préfère avec raison, avant 1800, ce terme de *rémunération* à celui de *salaire*, dont la connotation capitaliste impliquerait qu'il assure pour l'essentiel au moins la reproduction physique de la main d'œuvre. Ce qui n'est pas le cas » (p. 1398).

« Sur la ligne même de partage [le seuil d'indépendance], et en fait tantôt au-dessus, tantôt au-dessous, les couches moyennes de la paysannerie, campées à même ce fameux

(4) On peut dire aussi que d'après le récent livre de Alain Bresson, *L'économie de la Grèce des cités. I. Les structures de la production*, A. Colin, 2007, p. 205, qui fait la synthèse de l'historiographie contemporaine sur l'antiquité grecque du monde des cités, il est difficile de croire à une autoconsommation intégrale – l'autarcie -, puisqu'il montre que la production pour l'échange représente 15% du total de ce qui est produit, le reste c'est de l'autoconsommation.
 (5) L'auteur fait référence à l'ouvrage de Edward P. Thompson, *Temps, discipline de travail et capitalisme industriel*, La fabrique, 2004, qui est paru une première fois sous forme d'article dans une revue en 1967.

seuil de l'autosuffisance. Vendant un peu, mais à bas prix, quand la récolte est bonne. Achetant au contraire, mais à des prix beaucoup plus élevés quand celle-ci est médiocre ou franchement mauvaise. Et louant toujours de la terre pour compléter leur bien, et des services au moment des labours quand ils ne disposent que d'un "demi-attelage". Leur relation négative au marché, quand elles n'ont pas pu développer des cultures plus spécialisées et mieux assurées de leurs débouchés et de leurs cours fait pour elle de l'autosuffisance l'idéal, une fois payées toutes les redevances dues aux propriétaires, à l'Eglise, aux seigneurs et à l'Etat » (p. 1397).

On le voit, la finalité de l'activité paysanne garde pour base l'autoconsommation, la majeure partie de sa production a pour terme la satisfaction directe et immédiate du besoin de la famille concernée. L'activité *pour l'échange*, ne se déploie qu'en complément à cette autoconsommation.

D'où vient cette *production pour l'échange* ? Il faut ici considérer le poids des prélèvements féodaux, celui des prélèvements étatiques et enfin le poids du marché. « Parmi les premiers, une part est normalement calculée perçue en nature, certains étant proportionnels aux récoltes (dîmes ecclésiastiques), aux superficies cultivées (champarts et terrages) ou aux consommations (droits sur les moulins et les fours), d'autres étant au contraire stabilisés à un niveau constant de longue date. Une autre part est fixée et normalement perçue en argent (cens et droits seigneuriaux divers) et laisse aux paysans le choix des moyens pour en assurer le paiement : vente de produits de leurs champs, travaux et services rémunérés, artisanat à domicile, etc. » (p. 1399). Cependant il semble inexact d'affirmer que la monétarisation de la production se fait au travers des prélèvements. Au contraire, « ces droits en argent tendent à se dévaluer, ce qui en réduit encore la charge ». A l'inverse, ce sont les droits en nature qui forment l'essentiel du prélèvement, ils n'augmentent pas tout au long de la période, ils « s'indexent durablement sur la production, la population, les prix ». L'auteur estime que ce prélèvement en nature se situe aux alentours de 12 à 15 % de la totalité de l'autoproduction agricole. Cependant, malgré finalement ce qui pourrait paraître un faible taux de prélèvement, « il suffit à les faire peser d'un poids très lourd », et la disparition à la Révolution français des droits féodaux (mais non pas des prélèvements étatiques), permet à la paysannerie de se « libérer de cette contrainte qui amputait lourdement sa capacité d'autoconsommation » (cependant la disparition des droits féodaux n'auraient rien amené sur la longue durée, puisqu'il y a un phénomène de rattrapage, les prix de la location des terres augmentant).

Pour ce qui est de l'impôt d'Etat, on remarque que c'est lui qui est « toujours libellé et normalement perçu en argent, il constitue un important facteur de commercialisation de la vie rurale. Car il faut vendre pour réunir les sommes nécessaires : soit une part de ses récoltes, soit du travail. Ou emprunter. » (p. 1400). Les individus ne se définissent ainsi plus seulement comme les enfants de Dieu et des sujets du Roi, mais se situent désormais, par leur rapport en quantité

Le piège multiséculaire de l'autoconsommation paysanne

Les trois modèles évoqués par cet article de Maurice Aymard sont ceux de Chayanov, Labrousse et Le Roy Ladurie, historiens de l'économie. Ils portent sur le rapport au marché (au sens général) des paysans dans la France médiévale et moderne. Dans le premier cas, les paysans vendent sur le marché uniquement en fonction de leur besoin d'argent ; par conséquent plus les prix du marché sont élevés et moins ils vendent sur le marché. Dans le deuxième cas, on suppose au contraire une tendance de fond où les prix augmentent avec la production et le profit. Le troisième modèle postule une tendance générale à l'absence de gain de productivité due à l'inertie technique. Aucun des trois modèles n'est pleinement satisfaisant.

Reste que l'autoconsommation semble être un idéal largement partagé de la vie paysanne, des pauvres comme des riches, ce qui se traduit par un rapport à l'économie spécifique et une instabilité des prix des produits de base. En effet, les paysans se retrouvent brutalement et tous ensemble en concurrence quand les récoltes sont mauvaises, et leur rémunération diminue donc, alors que les prix des denrées augmentent du fait de leur rareté et de la difficulté de les faire circuler physiquement (insuffisance des routes). A l'inverse, ils n'ont pas besoin de vendre leur force de travail, au moment même où les prix sont bas parce que les récoltes sont bonnes. Les variations de la rémunération du travail n'ont donc pas de rapport avec sa productivité.

(suite page suivante)

de travail-abstrait mesuré en argent et le genre de travail auquel ils se livrent, à un niveau de l'appareil social. Le travail-marchandise des sujets par la vente des produits ou celle de la force de travail, parce qu'il constitue en dernier ressort l'assiette de la fiscalité étatique, devient le pourvoyeur du roi en ressources monétaires indispensables pour construire et affermir l'Etat moderne (6). L'auteur remarque pourtant la « modicité de son taux », plus faible que le prélèvement seigneurial. Cependant avant la Révolution, l'impôt d'Etat touche plus lourdement la terre paysanne que les domaines privilégiés, c'est donc un impôt très impopulaire surtout en période difficile. Au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, l'inégalité va être corrigée et on va établir une assiette fiscale égalitaire sur la base de la valeur cadastrale des terres. L'auteur révèle alors quelque chose d'intéressant au sujet de la modicité

relative du taux de l'impôt d'Etat et la disparition des prélèvements féodaux, « soit au total un recul probable de la charge pesant sur la petite et la moyenne paysannerie ». Cela entraîne chez eux, « un nouveau renforcement de leurs capacités d'autoconsommation ou, si l'on préfère, une diminution de leurs obligations de vendre ». Mais si on considère les conséquences de l'égalisation de l'assiette fiscale au début du XIX^e siècle, on s'aperçoit qu'elles ont été inverses chez les grands propriétaires et dans la petite et moyenne paysannerie. Comme l'impôt d'Etat leur demandait pour la première fois de solvabiliser une partie de leur production, sur un taux d'imposition fixé par la valeur cadastrale de l'exploitation, cela a poussé les grands domaines à renforcer leurs obligations de vendre. La *production pour l'échange* prend donc son envol dans les grandes exploitations, et ce tout au long du XIX^e siècle.

Mais la *production pour l'échange*, ne vient pas seulement des prélèvements forcés, le marché des productions est aussi présent. Cependant, un lien existe entre la commercialisation obligée pour payer les impôts en argent et finalement l'intégration de plus en plus complète au marché des productions, car « à long terme le développement des possibilités de commercialisation stimule l'investissement, la spécialisation (mais aussi la diversification), la rationalisation – tous les facteurs de progrès de la productivité ». Quand on met un doigt dans le marché, on y passe donc rapidement tout le bras puis tout entier, on passe de *target producer* à *market producer*. L'auteur perçoit cependant deux seuils importants dans la marchandisation de la production agricole à l'époque moderne, le XVIII^e siècle et les conséquences juridiques de la Révolution. Au XVIII^e siècle, « se serait mis en place et progressivement étoffé un véritable marché intérieur, décloisonné ou en tout cas moins cloisonné, et fonctionnant non plus au bénéfice exclusif des villes [les plus importantes], mais aussi des campagnes, des villages et des bourgs ». Le décloisonnement, c'est les premières tentatives parfois avortées de l'Etat (1754, 1763, 1775 et la « Guerre des farines ») de libéraliser le marché intérieur notamment des grains à l'échelle de son territoire, en construisant de nouvelles routes entre les provinces et en supprimant les multiples fiscalités locales et régionales sur son transport. De manière générale, on voit également le marché des productions agricoles, « peser d'un poids toujours plus lourd sur l'organisation, la hiérarchie, et les choix productifs des exploitations agricoles. Par leur demande (économique), mais aussi leurs interventions directes, les villes ont été les principaux agents de cette lente transformation ».

Cependant l'auteur montre que si au XVIII^e siècle, « l'opposition entre les deux agricultures, travaillant l'une *surtout* pour la vente, l'autre *surtout* pour la nourriture des familles paysannes, n'était sensible que dans quelques régions plus fortement urbanisées (Bassin parisien, Artois, Cambrésis, Flandre) : [c'est à partir des changements de la Révolution française qu'] elle prend alors sa valeur pour l'ensemble du territoire ». Partout ce sont les marchés urbains qui transforment profondément les structures productives du

(suite de l'encadré de la page précédente)

Par ailleurs, toute une partie des biens de subsistance circule hors économie (Aymard cite une proportion égale à la moitié des grains, sauf près des grandes villes), à partir de prélèvements forcés, sans contrepartie pour les paysans, ou presque. L'économie ne jouait donc pas le même rôle qu'aujourd'hui ; on ne s'encombrait pas d'un souci d'équité, auquel l'échange répond de manière illusoire. Cependant la ville tient déjà la campagne par l'argent. Les intérêts non payés de la dette paysanne s'ajoutent au capital détenu ailleurs, préparant le transfert final auprès des remembreurs et assurant l'obéissance d'une main-d'œuvre de complément et bon marché.

Ces prélèvements finissent par relever entièrement de sommes d'argent, via les impôts d'Etat, plutôt qu'en nature ; ils s'ajoutent aux rentes foncières. La Révolution de 1789 marque alors une rupture incontestable en supprimant les droits féodaux. Elle généralise l'opposition entre une agriculture pour la vente (qui cette fois n'est plus concurrencée par les prélèvements en nature), et une agriculture pour l'autoconsommation, opposition jusqu'ici seulement visible dans les régions plus fortement urbanisées (bassin parisien, Artois, Cambrésis, Flandre). D

monde rural et d'abord la nature de la production, qui devient une production pour l'échange. Pour les paysans, « leur insertion dans le marché peut signifier rejet ou choix, et signifie souvent les deux à la fois. D'un côté, l'échec de l'autosuffisance, un accroissement des charges, une baisse du niveau de vie qui ne peut être compensée que par une auto-exploitation accrue. De l'autre, une augmentation et une diversification des possibilités de choix en matière de cultures, et de ressources complémentaires ». La paysannerie va donc s'insérer au XIX^e siècle au marché des productions, en revendiquant les avantages, mais en refusant ses contraintes. Ce qui est intéressant dans cette étude est de voir aussi que si dans un sens, les campagnes vont au XIX^e siècle commercialiser leur production agricole ou leur force de travail dans de l'artisanat à domicile, ils ne participent pas encore à la société de consommation que leur propose la ville. Bien sûr il y a des exceptions, où l'on voit qu'« elle est prête à acheter, à adopter de nouvelles habitudes de consommation,

(6) Voir l'article « Travail » de A. Poitrineau, dans L. Bély (sous la dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, PUF, 2006 (1996), p. 1224-1226

à remplacer ses écuelles de bois par de l'étain ou de la faïence, à entasser dans ses coffres, puis ses armoires, des toiles et des draps moins grossiers », « mais ces exceptions, trop limitées en volume, n'ont qu'un faible effet d'entraînement ». En règle générale le circuit de commercialisation est à sens unique, de la campagne vers la ville.

L'auteur vient aussi s'opposer à une vision malthusienne de la faiblesse des rendements agricoles à l'époque moderne (1492 -1789), qui pensait les expliquer en les rapportant à la faiblesse de la technique et à une supposée dureté du climat (la période étant appelée jusqu'en 1850, le « petit âge glaciaire »). Dans cette vision très téléologique, seul évidemment le « Progrès » est amené à arracher l'histoire à sa répétition séculaire et cyclique pour la faire enfin décoller vers les astres de l'évolution. Or, selon son étude et en suivant sa réflexion, la faiblesse des rendements serait bien plutôt à expliquer justement par le poids de l'autoconsommation et la non-efficacité encore des marchés urbains à entretenir une véritable demande commerciale. En effet, d'une part, le fait que « le poids majoritaire d'une agriculture qui travaille d'abord pour satisfaire les besoins de la paysannerie et ne cherche pas à accroître ses excédents au-delà d'un certain seuil », montre bien que l'activité appartient encore du mouvement du besoin sur lui-même cherchant à se satisfaire directement, prenant en lui son origine, son déploiement et son terme. En tant que prolongement immédiat du besoin, l'activité s'arrête quand ce besoin est satisfait. Le temps de cette activité est donc « orienté par la tâche » satisfaisant immédiatement le besoin (7). Ici, la production n'est donc en rien déterminée par l'échange, la recherche du surtravail, du surplus ou du rendement, est absente, ou simplement involontaire (une bonne récolte par exemple). De plus, l'auteur démontre « l'incapacité des marchés urbains, dont les mécanismes d'approvisionnement restent fondés sur la contrainte et les prélèvements forcés autant et plus que sur l'incitation économique, à entretenir, par le réinvestissement des profits dans la production, une croissance durable ».

L'auteur repère également des « réactions apparemment contradictoires » des paysans à cette époque. Ainsi d'un côté, les paysans font « tous les efforts de la société rurale pour masquer et codifier les échanges nécessaires de prestations, de services et de produits en termes non monétaires légitimés par la tradition ». Par exemple, le paysan cherche toujours à « garder à tout prix sa terre, qui ne sera vendue qu'après

avoir été hypothéquée, pour solder des dettes ». Il y a là une véritable résistance au marché de la terre et un refus de la mise à la vente, qui reste toujours un ultime ressort. Cependant, s'ils le peuvent, les paysans n'hésitent pourtant pas à utiliser le marché de la terre, justement pour louer des « surfaces nécessaires pour constituer une exploitation adaptée aux besoins et aux possibilités de la famille ». Là, c'est l'idéal de l'autoconsommation intégrale, donc d'un rejet d'une intégration au marché des produits agricoles, qui dicte l'intégration des paysans au marché de la terre. On le voit, la situation concrète d'invention progressive de l'économie est complexe et peut très bien avancer contradictoirement.



Des survivalistes protégeant leurs stocks

De plus, pour obtenir ces compléments monétaires nécessaires à une vie en autoconsommation, ils développent sur les terres en location ou sur des parcelles souvent minuscules et dispersées, la culture des céréales ou des cultures spécialisées qui leur permettent d'obtenir sur le marché des produits, un revenu de suite très

supérieur à celui qu'ils auraient pu obtenir par la vente des cultures d'autoconsommation plus classiques. C'est ainsi qu'E. Le Roy Ladurie explique la spécialisation progressive des paysans du Languedoc dans la viticulture. Mais sur cet exemple, il est intéressant de voir justement que ce sont au fil du temps, ces petites spécialisations complémentaires à forte valeur ajoutée, qui vont peu à peu prendre de la place, pour au final ne plus être un complément monétaire à une base d'autoconsommation, mais devenir à l'inverse la base de vie dans laquelle l'autoconsommation sera elle en situation de complément. Quand la production devient majoritairement déterminée par l'échange, on passe alors du paysan au viticulteur qui devient un rouage du Marché échangiste comme le remarque l'historien : « c'est au cours de cette phase [1750-1950] en effet que les agriculteurs languedociens, pour bon nombre d'entre eux, avaient cessé d'être des *paysans*, ceux-ci traditionnellement caractérisés par la polyculture et l'autoconsommation familiale : ils étaient devenus des viticulteurs

(7) Quand Edward P. Thompson dit que les résistances des ouvriers à la nouvelle organisation industrielle du travail prennent naissance dans l'attachement à la notion de mesure du temps « orientée par la tâche », opposée à celle de travail évalué en unités de temps mathématiques comme dans le travail industriel et moderne, on peut dire que cette notion se rapporte encore quelque part à l'activité qui n'est que le corrélat immédiat du besoin. Cf. E. P. Thompson, op. cit.

modernes, achetant leur nourriture, et travaillant exclusivement pour le marché » (8).

Autre contradiction, les paysans cherchent toujours à « développer au maximum les ressources d'appoint sur le lopin familial (jardinage, arbres fruitiers, basse-cour, porcs, lin et chanvre) et sur les communaux (élevage, bois, etc.). Mais aussi vendre si nécessaire et si possible du travail quand l'occasion s'en présente. Sur place, comme journalier, ou en pratiquant toute une gamme d'activités qui va du simple artisanat jusqu'à l'industrie rurale. Ou au loin, comme migrant saisonnier. En dehors de la période des travaux agricoles, la main-d'œuvre familiale est, à la limite, faute d'un débouché de substitution, " sans valeur ", ce qui ouvre la voie à toutes les formes d'auto-exploitation [l'activité proto-industrielle à domicile], ou au contraire de refus de travail dénoncés par les employeurs éventuels comme autant de signes de paresse ». C'est donc « un *mélange* de traditions et de décisions individuelles, de contraintes et de choix volontaires, de

rémunérations codifiées et réglées en nature et de salaires en argent, [qui] sert de *cadre à l'ajustement*, difficile et toujours provisoire, entre besoins et ressources » (p. 1395).

Ces réflexions, on le voit, empêchent d'imaginer une « sortie de l'économie » sur le mode de l'autarcie. Une opposition trop nette à l'échange marchand ne nous amènera pas loin.

Clément

(8) E. Le Roy Ladurie, *Les paysans du Languedoc*, Champs, Flammarion, 1969, p. 8-9.

Les communautés taisibles

La définition générale de la communauté taisible se ramène à ceci : réunion sous un même toit d'un groupe de personnes unies par les liens du sang ou par alliance, vivant en commun au même pot et au même feu, et exploitant en commun un patrimoine indivis transmis intégralement de génération en génération. Ses éléments constitutifs sont la mise en commun de la propriété, du travail et de la vie.

Cette communauté s'articulait autour d'une grande exploitation, avec beaucoup de pâtures, d'utilisation et de qualité différentes, donc beaucoup de bétail, "rouge" ou "blanc" comme on disait. Au centre un grand bâtiment, avec une vaste salle commune et un certain nombre de petites chambres, rudimentaires. Dans ce cadre, douze, quinze, vingt, trente personnes, parfois plus, vivaient ensemble, toutes apparentées, et courbées sous l'autorité d'un "maître et chef", généralement le plus âgé des mâles, qu'ils ont convenu de reconnaître par un choix formel. Chacun des membres participait aux tâches domestiques sous l'autorité de ce chef.

Terres, maison, bétail, récoltes, meubles meublant, matériel de culture et de cuisine, argent, tout est commun, et le maître décide tout, conseillé peut-être par deux des laboureurs "parsonniers" (qui ont part à la communauté). Mais le maître seul signe les baux à cheptel, les baux à ferme, et même les contrats de mariage de chaque membre de la communauté. (...)

La coutume voulait qu'une personne serve (ou servile c'est à dire au service d'un Seigneur) décédant sans hoirs, sa fortune ou ses quelques biens selon les cas, aille directement dans l'escarcelle du dit Seigneur sans que quiconque ait à y redire.

Ainsi, quelques paysans rusés, dès le 11ème siècle, trouvèrent-ils un moyen de détourner cette loi. Aussi imaginèrent-ils, suivant certaines conditions entendues entre eux, de former des COMMUNAUTÉS qui mettraient tous leurs avoirs en commun : dans le cas de décès de l'un d'eux sans descendance, il y aurait toujours un parent qui pourrait prétendre à l'héritage, la totalité des biens étant commune à tous...

Les seigneurs incompetents à défier cette nouvelle pratique y émirent toutefois une exigence de taille puisque ces parsonniers comme on les appelait (détenteurs de parts) devaient absolument vivre : « Au même pot, au même sel, et au même feu. »

Les communautaires s'établirent donc dans un même lieu, dans d'immenses maisons où une seule cheminée traînait sur le toit et mirent en commun tous leurs avoirs.

extrait de l'article "les communautés taisibles" publié sur le site de l'association Action des Précaires et Chômeurs de Dordogne (APCD24)

TRAVAILLER À-CÔTÉ : DES « BRICOLES » QUI N'EN SONT PAS ?

Précisions sur l'autoproduction et les dons au sein de groupes ouvriers



Florence Weber, *Le travail à-côté. Etude d'ethnographie ouvrière*, 2001 [1ère éd. 1989], Editions de l'EHESS.

Dans le numéro précédent, nous avons évoqué l'existence, il y a encore une vingtaine d'années, d'activités d'autoproduction chez les ouvriers à Nouzonville dans les Ardennes. Ces activités n'étaient pas marginales puisqu'une autre sociologue,

Florence Weber, a démarré sa carrière par une thèse sur le même thème. Il s'agit du « travail à-côté », dans une ville de Bourgogne cette fois, Montbard. La lecture du livre tirée de cette thèse (1) va nous permettre d'approfondir notre réflexion sur ces pratiques. Quel sens avaient-elles pour ces ouvriers ? Pourquoi n'en avons nous jamais entendu parlé avant (les décroissants d'aujourd'hui y trouveraient source d'inspiration, au lieu de penser que le « monde ouvrier » se réduit à la vision industrialiste de la CGT) ? Qu'est-ce qui les rend possible, aujourd'hui encore ? Quelles sont leurs limites en terme de sortie de l'économie ?

Précisons tout de suite que Florence Weber n'idéalise aucunement ces pratiques d'autoproduction (ce qui explique peut-être qu'elle s'attarde peu sur les aspects matériels et techniques de ces pratiques dans son livre). Dans un livre d'entretien paru il y a deux ans, elle dit avoir assisté à l'époque de ce travail sur Montbard à une « humeur anti-marché et anti-Etat » qui a conduit à valoriser « ces formes de débrouilles » que sont les pratiques du travail-à-côté (2). Ce qui est comique, c'est que récemment, toujours selon Florence Weber, les « relations de proximité » ont pu apparaître comme « une solution à l'anonymat des foules solitaires, aux monstres froids du marché et de l'Etat ». Ou bien l'on se dit que Florence Weber est entourée d'anarchistes ou de libéraux anti-Etat, ou bien elle a une peur bleue de voir son travail récupéré comme nous allons le faire ici : défendre et justifier, en effet, les opportunités qui se présentent de se dégager de la machine-travail, sans toutefois viser un monde parfait, qu'il s'agisse d'un Etat-Providence dont Weber voudrait rehuiler les mécaniques (3), ou d'une communauté rurale ou ouvrière dont nous avons perdu jusqu'au souvenir. Nous sommes là vis-à-vis de Florence Weber ce que l'ouvrier qui cultive un

gros potager était vis-à-vis de son voisin agriculteur : le présent texte a été produit à-côté d'un boulot dont on ne voudrait plus entendre parler, contre ce boulot éventuellement, mais aussi et surtout avec et « grâce » à lui. L'agriculteur cependant, à l'instar de Florence Weber, en tant qu'il est entièrement soumis à la machine-travail et sans recul par rapport à elle, est-il dans une position plus enviable ?

*

L'expression « travailler à-côté » désigne dans le langage des ouvriers de Montbard le fait de s'activer en dehors de l'usine, de produire quelque chose (un bien ou un service) qui a une utilité directe pour la personne, ou bien est destiné à être donné. Cela concerne les hommes, et non les femmes. Quant au terme « bricole », il désigne à la fois ces activités (« avoir une bricole ») et le résultat de ces activités. Florence Weber ne reprend pas telle quelle cette signification, et réserve le terme bricole pour désigner le travail à-côté qui n'est pas marchand, qui reste non monétarisé, non professionnalisé. Les ouvriers n'ont donc pas de terme spécifique pour désigner un « en-dehors » de l'économie ; le travail à-côté s'oppose d'abord au travail à l'usine, et secondairement à l'espace domestique occupé par les femmes. Weber dégage néanmoins une « sphère de la bricole » (**voir extrait n°1**) qui

(1) Florence Weber, *Le travail à-côté. Etude d'ethnographie ouvrière*, 2001 [1ère éd. 1989], Editions de l'EHESS.

(2) Florence Weber, Julien Ténédos, *L'économie domestique. Entretien avec Florence Weber*, 2006, Aux lieux d'être, p. 93.

(3) Et cela par le truchement d'une économie redéployée dans l'espace domestique. « *J'ai été frappée de voir émerger, certes avec difficultés, une politique sociale envers les personnes âgées dépendantes, avec l'allocation pour l'autonomie, qui autorise le principe d'une rémunération de l'aide familiale sous conditions de revenus de la personne âgée, et rien de tel du côté des enfants en bas âge. Pourquoi pas une allocation pour la prime enfance, sous conditions de ressources, versée indifféremment à une aide professionnelle (crèche, personnel à domicile) ou à une aide familiale (mère, père, grand-mère) ?* », *ibid.*, p. 108. Ainsi qu'en en remettant une couche dans la logique de démesure d'un tel Etat, du gigantisme et des complications de la gestion « sociale », fût-elle juste et de bonne foi, dont personne aujourd'hui ne peut plus se sentir responsable. « *Peut-on encore penser les politiques sociales à l'échelle nationale ? [Réponse de Weber] Je crois que nous devons penser à une autre échelle [...] Comment penser aujourd'hui de nouvelles politiques sociales, plus redistributives, tout en changeant d'échelle ?* ».

semble assez bien séparée du reste du travail à-côté, celui-ci pouvant être un deuxième travail salarié en plus de l'usine, ou une activité indépendante, ou même encore du travail au noir. La bricole ne se limite pas à l'autoconsommation dans les familles, car elle entre comme don dans un réseau de relations personnelles, selon la « règle des cadeaux » (voir **extrait n°2**).

Dans cette sphère de la bricole, l'argent est tacitement proscrit (voir **extrait n°3**). Cela pour plusieurs raisons. D'abord les faibles salaires des ouvriers sont absorbés par la consommation de ce qu'ils ne peuvent produire eux-mêmes. L'autoproduction est donc systématiquement préférée à la consommation quand elle est possible, afin de ne pas puiser dans des ressources monétaires limitées. Et cela, non seulement pour cette raison économique, mais aussi par goût intrinsèque des activités en question (voir **extrait n°4**), et par le fait que l'autoproduction permet à son auteur d'entrer dans des spirales d'« échanges » (4) qui l'incluent dans un collectif de personnes. On autoproduit donc non pas seulement pour soi mais, dès le départ, avec l'intention de faire un don, et de susciter un contre-don, et ainsi de suite. Comme l'expliquait succinctement l'article de Pinçon commenté dans notre numéro précédent, l'autoproduction est d'abord liée à une sociabilité de proximité, et n'est donc pas réductible à de l'autoconsommation dans la famille. Citons Florence Weber : « *A tous les niveaux de réalisation de la bricole interviennent des échanges qui peuvent fonctionner comme trocs ou, le plus souvent, comme un système de dons et de contre-dons : le principe de réciprocité différée – où l'obligation de donner en retour est masquée par une affirmation de gratuité – pousse à rivaliser de générosité* » (p. 74).

Prenons quelques exemples de chaînes de dons. Pour les décrire, nous sommes obligés d'isoler une séquence à l'intérieur d'une chaîne plus longue, parmi « *une masse de services rendus, quotidiens et multiples, qui tissent de bonnes relations mais finissent par former une spirale vertigineuse et peuvent parfois peser* » (p. 76). Ainsi, une première séquence peut être : ... / H, agriculteur, prête son tracteur et sa remorque à J, ouvrier / J les utilise pour aller chercher des tubes à l'usine / J donne à H une partie des tubes récupérés / ... Une deuxième séquence : ... / A, B, C aident D à organiser une fête / E prête du matériel à A, B, C et D / D donne un mouton cuit à A, B, C / ...

Weber utilise l'expression de « spirale d'échanges » pour désigner ces séquences continues de dons. Mais le terme d'échange est ici abusif (si l'on suit l'analyse d'Alain Testart dans *Critique du don* (5)) puisque la contre-partie du don n'est pas exigible comme obligation juridique mais plutôt comme « fait moral », contrairement à ce qui se passe dans un échange. J'irai même plus loin en disant que c'est la notion même de contre-transfert qui est abusive, et rend finalement peu claire la distinction entre échange et don faite par Testart. Nous avons là des séquences de dons, et non des séquences d'échanges. C'est donc moins le caractère différé du contre-transfert qui importe, que ce que vivent les personnes impliquées dans l'autoproduction : il y a une vie morale ordinaire dont fait partie la pratique de dons. Or, la notion de devoir (ou d'obligation) n'épuise pas la notion de morale,

sans quoi il faudrait considérer que nous accomplissons un devoir uniquement parce qu'il nous est commandé de l'extérieur, sans rien considérer de son contenu et de la manière dont il nous affecte (6). C'est pourquoi le code des cadeaux dégagé par Florence Weber (voir extrait n°2) est si insatisfaisant dans la forme même de son énoncé normatif,

Extrait 1 : Définition de la « bricole » (p.73-74)

Trois conditions délimitent la sphère de la bricole :

1) C'est une activité productive (on pourrait dire aussi : productrice de valeur d'usage) dont le résultat est réel, concret, directement consommable; une activité d'apprentissage n'est pas une bricole, une coupe de cheveux peut l'être (ce n'est donc pas la différence entre biens et service). A ce premier niveau, la bricole s'oppose au loisir passif comme à l'activité purement intellectuelle.

2) C'est une activité privée, non officielle, non déclarée, qui échappe au regard des agents de l'Etat : toujours à la limite de l'illégalité, elle est plus souvent à côté de la loi que contre la loi.

3) C'est une activité non marchande, étrangère à la fois à la logique du bénéfice (qui se profile à l'horizon de l'idéal de la profession indépendante) et à la logique du salaire (à l'oeuvre dans le travail d'usine comme dans le second emploi salarié). Elle ne peut donc donner lieu à vente et achat. Pourtant, parce qu'on vit dans une société marchande, on calcule ce que le produit de la bricole aurait coûté s'il avait fallu l'acheter, quand il a un équivalent marchand auquel on peut le comparer.

(4) Les bricoles ne sont pas à proprement parler échangées, mais données. On revient dans la suite du texte sur le problème que pose cette confusion entre « échange » et circulation.

(5) Pour Alain Testart, il faut distinguer trois types de transfert entre deux personnes ou entités. 1) l'échange, comme succession d'un transfert et d'un contre-transfert obligatoire 2) le don, où le contre-transfert est facultatif et n'a pas à être exigé 3) les « transferts de troisième type » où le transfert est obligatoire (l'impôt par exemple). Voir la recension de son livre dans *Sortir de l'économie*, mai 2008, n°2.

(6) Emile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, PUF, 2002 [1ère édition 1924], p. 50. Voir aussi l'article de Sandra Laugier, « Pourquoi des théories morales ? L'ordinaire contre la norme », *Cités*, 2001/1, n°5, p. 101 et suivantes. Concevoir la morale sur le modèle de la législation conduit à négliger les aspects les plus importants et difficile de la vie morale, celle-ci résistant à l'analyse sous forme de règles. Une personne engagée à faire ce qu'elle croit devoir faire pourrait avoir quelque chose de fort peu généreux, et ce caractère « peu aimable » au lieu d'être rangé parmi les concepts psychologiques un peu vagues, devrait faire partie de la réflexion morale.

là où l'anecdote du prêt du parapluie (que l'on trouvera citée dans le même extrait) est bien plus « parlante », puisque cette description montre ce que perçoivent les personnes en situation.

Tandis que dans l'échange le contre-transfert est obligatoire et constitutif de l'échange même, le contre-don reste un don, donc facultatif. Ce qui ne veut pas dire que le fait de ne pas donner est sans conséquence : ne pas donner peut être une façon de rompre progressivement certains liens, ou tout du moins d'éprouver leur consistance ou de les maintenir à distance. Il est donc un peu abusif de présenter les spirales de dons comme des contraintes pesantes comme le fait Weber, comme si les contraintes provenaient du don lui-même (et particulièrement, dans ce qui est présenté comme l'obligation de rendre le don que l'on reçoit), et non des personnes, de leur conception de leur vie commune, de leur culture matérielle, de leurs institutions, etc. ! Je m'explique : Quand Weber affirme que ceux qui possèdent des terres ou des outils ont un avantage structurel dans les cercles de dons, cet avantage est bien réel. Pour autant il n'est pas dû au mode de circulation des services par dons, mais par exemple à l'absence de mise en commun de ces terres et de ses outils, créant ainsi des situations de rareté qui appellent une contrepartie aux dons, et donc finalement à des échanges. Alain Testart fait la même erreur en présentant le don comme le privilège de ceux qui ont quelque chose à donner, alors que ce genre de don n'est qu'une conséquence d'une situation politique donnée, en l'occurrence de l'appropriation par certains de ressources rares où la propriété privée induit structurellement une rente (qu'il s'agisse de contre-don en nature ou bien de contre-transfert monétaire).

La différence entre la contre-partie monétaire (dans l'échange économique) et le contre-don (pour clore une dette) réside plutôt dans le fait que le contre-don n'est pas soumis à une évaluation précise et quantitative comme l'est en économie la valeur, son contenu étant à l'initiative de la personne qui donne, et non le fait d'une « abstraction réelle » qui porte l'effort privé à s'équivaloir à une quantité abstraite d'effort. Au contraire, la définition de la contre-partie monétaire s'épuise complètement dans la quantité d'argent en question, et celle-ci est entièrement indépendante de l'expérience de la personne qui paie la somme. Même quand le don est suscité par une situation de rente, son contenu reste libre. Le fait de donner peut ne pas être libre, mais le contenu du don (c'est-à-dire l'activité du donneur conduisant au transfert d'un service ou d'une chose à la personne destinataire du don) est libre, ou en tout cas à l'initiative du contre-donneur.

Ce n'est pas l'obligation de les accomplir qui caractérise les dons, mais plutôt des relations particulières entre personnes qui savent ce qu'elles peuvent se demander les unes les autres sans s'imposer là des contraintes. « *On ne peut refuser, sous peine de mauvaise réputation, de rendre un service ou d'offrir un cadeau à qui vous l'a demandé. En conséquence, on évite de demander un service ou un cadeau : on sait que la personne ainsi sollicitée se sentirait contrainte* » (p. 79).

Idéalement et bien que les ouvriers ne cherchent pas à justi-

Extrait 2 : « Le code des cadeaux » (p.79)

Le bon fonctionnement du système repose sur un code moral et ceux qui ne s'y soumettent pas en sont vite exclus. Ce code moral se fonde sur trois principes implicites que j'ai tenté de clarifier ici tout en développant leurs corollaires et leurs conséquences.

- *Premier principe.* On ne peut pas refuser, sous peine de mauvaise réputation, de rendre un service ou d'offrir un cadeau à qui vous l'a demandé.

- *Deuxième principe.* En conséquence, on évite de demander un service ou cadeau : on sait que la personne ainsi sollicitée se sentirait contrainte. Le prêt d'un parapluie (de moi à Mme Février), service banal, illustre certains principes d'échanges : je dois rendre service (ouvrir un cycle) ; elle ne doit avoir l'air de demander ; elle manifeste son intérêt pour la relation et son désintérêt pour le service rendu :

9 février 1983

Il neige très fort ce matin. Mme Février passe me voir avec sa fille Gilberte. Elles refusent d'entrer parce qu'elles « font de l'eau ». Elles restent dans le couloir. En partant, elles s'amusent : « On a fondu ! ». Elles s'excusent : « On va vous salir. ». Je me sens gênée de ne pas les avoir fait entrer. (raison : il est 18h30 et je commençais à manger, « comme les poules » - mauvais rythmes). Je leur prête un parapluie pour rentrer : « On ne veut pas vous priver. » - « Mais non, j'en ai deux » - « Oh, ça me fera une occasion de passer demain » dit Mme Février.

Logique de ce petit service : Elles ont besoin du parapluie que j'ai (mais elles ne le montreront jamais ni le demanderont) ; elles refusent de le prendre en supposant que je pourrais en avoir besoin ; je démontre le contraire (dévalorisation obligée de l'acte) ; j'insiste. Mais la raison donnée (pensée) par Mme Février pour l'accepter sera : « Ça me fera une occasion de passer » - valorisation des actes de sociabilité (prendre quelque chose, le rendre, cela entraîne des visites) et minimisation de l'intérêt matériel (on sera moins mouillées). On dévalorise l'utilité du parapluie : « c'est si près », « pour si peu de chemin ».

- *Corollaire 1* : Si la personne sollicitée refuse, elle en voudra au « demandeur » de l'avoir mise en situation de refuser et d'avoir ainsi contribué à sa mauvaise réputation.

- *Corollaire 2* : On apprécie d'autant plus les services spontanément offerts ; le contre-don peut être alors sans commune mesure avec le service rendu.

fier ces pratiques, on envisage les activités non économiques que sont les « bricoles » comme le plaisir de faire quelque chose qu'on aime faire, et comme une ressource permettant d'entrer dans un cercle d'échange et d'y être estimé. Se faire

plaisir et faire plaisir. Pour les ouvriers, « avoir quelque chose à côté » est très valorisé, et ceux qui ne font rien en dehors de l'usine sont mal vus. Ne pas « avoir quelque chose à côté » est interprété comme une soumission complète à l'usine, alors que, notamment en été, tous ceux qui travaillent à côté refusent en bloc les heures supplémentaires parce qu'il y a trop à faire en dehors de l'usine pendant cette période de l'année. Cette fierté contraste avec le caractère presque secret du travail à-côté et des bricoles. Le terme même de « bricole » est forcément un euphémisme voulu comme tel par les ouvriers, ce qui a de quoi interroger. Ce terme suggère aussi une façon de présenter ces activités comme quelque chose d'anodin, qui se passe de justifications et de discours (au contraire des discours gestionnaires d'autres ouvriers, qui ont l'espoir de monter une affaire à partir du travail à côté, pour pouvoir quitter tout à fait l'usine).

Florence Weber interprète cet euphémisme comme une prudence vis-à-vis de ce qui pourrait être considéré comme du travail au noir. Cela signifierait que la bricole dans son

caractère non-marchand n'est pas toujours isolable des échanges économiques où l'argent est présent. Certes, le travail au noir lui-même suppose une confiance réciproque, la même pour ainsi dire que l'on retrouve dans les spirales de dons ou d'échanges de bricoles. Mais si tel était le cas, cela viendrait contredire la « convention tacite » qui conduit à éviter toute circulation monétaire dans le système de production et d'échanges des bricoles (p. 82). Une des raisons en est que la « fiction de gratuité » doit être maintenue pour que la réciprocité (contre-don suivant un don) puisse être différée dans le temps. Il faut donc en conclure que les raisons de l'euphémisation par les ouvriers de leurs activités d'autoproduction sont à chercher ailleurs que dans la crainte de la délation du travail au noir (7).

On est donc tenté de conclure que, si les bricoles sont peu visibles de l'extérieur, c'est qu'elles sont peu légitimes, n'ont jamais été politisées comme des alternatives à la machine-travail, et spécialement par les responsables syndicaux et porte-paroles de la dite classe ouvrière. L'économie reste en effet le mode dominant de publicisation des activités. C'est pourquoi les ouvriers doivent se faire discrets, même si dans leur ville, à l'usine, vis-à-vis de leurs patrons, leurs activités

Extrait 3 : Le refus de l'argent (p.82)

Une convention tacite conduit à éviter toute circulation monétaire dans le système de production et d'échanges des bricoles. Une des raisons de cette convention réside dans la fiction de gratuité nécessaire à la réciprocité différée. On peut en trouver une autre dans le fait que les protagonistes sont en situation d'argent rare [et qu'ils n'ont pas l'idée de créer entre eux un SEL ou une monnaie locale!]. Les salaires, faibles, sont économisés

pour payer ce qui ne peut entrer dans le système de dons : les loyers, les impôts, les commerçants, l'électricité, le téléphone, etc. Cela explique aussi qu'entre un produit marchand et un produit de bricole, on préférera toujours le second. Il vaut mieux mettre le voisin en position de vous offrir les légumes de son jardin (ce qu'il fait d'ailleurs volontiers, les cultivant en partie pour cette destination), quitte à lui rendre – avant et après- un service « auto-produit », que de les acheter au marché.

Cependant, il est d'usage de toujours demander ce qu'on doit, à la réception d'un cadeau, pour permettre au donneur de refuser tout argent. Ne pas le mentionner serait impoli. On pourrait alors être soupçonné de n'attacher aucune valeur à ce que l'on a reçu. Mais on empêcherait aussi le donneur de manifester -par son refus indigné- sa générosité et d'affirmer sa relation privilégiée avec vous.

(...)

Il arrive pourtant que l'on remette une petite somme d'argent à la personne qui a fait pour vous une bricole, ce qui s'appelle « donner la pièce ». Cela n'a pas le statut d'un salaire ni d'un prix. On ne calcule pas cette somme d'après des normes abstraites (à l'heure de travail ou en correspondance avec un prix du marché) mais selon la position de celui qui vous a rendu service et selon les relations qu'il a avec vous. Ainsi, on donnera une somme plus importante que les normes marchandes (un chômeur de longue durée, par exemple), prenant le service rendu comme prétexte pour faire accepter un don en argent qui serait autrement refusé avec indignation. (...) Il m'a semblé qu'on donnait plus facilement la pièce à l'intérieur de la parenté ; la connaissance des situations de chacun y est plus fine et on est moins retenu par la crainte de choquer. Mais les tractations pour faire accepter de l'argent sont toujours compliquées : il y a le même point d'honneur pour l'un à le refuser que pour l'autre à le faire prendre malgré tout. On finit par le « cacher » ou le laisser à l'insu de l'autre – qui se met en colère s'il s'en aperçoit. De toute façon, cette somme d'argent, quel que soit son montant, ne libère pas de la dette.



Florence Weber, photographiée ici en héroïne attentive à ce que les relations de proximité ne puissent pas paraître « une solution à l'anonymat des foules solitaires, aux monstres froids du marché et de l'Etat ».

d'autoproduction demeurent un secret de polichinelle. En reprenant à son compte le terme de bricole utilisé par les ouvriers (au lieu d' « activité autonome », par exemple), Weber n'est donc pas neutre et contribue à désamorcer la portée politique du travail à-côté, à savoir une auto-subsistance collectivement et localement entretenue hors de l'économie (8).

De plus, parmi les ouvriers qui ne travaillent pas à côté, on trouve tout spécialement les militants syndicaux. Car un des traits remarquables des ouvriers qui bricolent, c'est la coupure

Extrait n°4 : « Faire plaisir, se faire plaisir » (p. 90)

Etre totalement maître de son travail, voilà le premier sens du plaisir pris à bricoler : un pur plaisir du faire. On peut y prendre encore un autre plaisir, un plaisir esthétique : on l'a vu, M. Boyer apprécie que les fleurs qu'il cultive embellissent sa maison ; ou même avancer que tout travail bien fait procure un plaisir esthétique. En effet, et il faudra y revenir, un bel objet est d'abord, du point de vue indigène, un objet qui incorpore beaucoup de travail, et du beau travail. Enfin, dans les bricoles alimentaires, on trouve une troisième sorte de plaisir, et non des moindres : le plaisir alimentaire. Voici, par exemple, le raisonnement de M. Boyer : les surplus de son activité agricole servent tout juste à rembourser les dépenses effectuées pour la production (c'est donc une activité économiquement nulle), mais « au moins on sait ce qu'on mange ». Malgré sa pudeur, cette formule me paraît essentielle. On peut la rapprocher du dégoût manifesté par un ouvrier invité dans un restaurant (relativement bon au goût de l'intellectuelle que je suis), à l'idée des conditions de production du



L'équipe managériale de l'usine de Montbard, ici déguisée en ouvriers.

repas : il était obnubilé par ce qui pouvait se passer dans les cuisines. On retrouve ici un trait qui se manifeste dans toutes les expériences ouvrières : l'intérêt pour le travail de production et l'incapacité à consommer quoi que ce soit (repas, produit artistique, objet quelconque) sans s'interroger sur les conditions de production. C'est peut-être cela qui différencie le plus, dans leurs goûts quotidiens, les ouvriers des bourgeois qui opèrent au contraire sans cesse une dénégation, un oubli (sans doute involontaire et inconscient) du travail qui a produit ce qu'ils consomment.

radicale qu'ils font entre l'usine et le reste. Leur itinéraire professionnel est souvent bloqué aux échelons les plus bas possibles de l'usine. C'est là sans doute une différence avec Nouzonville où l'on a trouvé une sorte d'élite ouvrière et une culture du « travail bien fait » au sein du travail d'usine. Ce retrait de la vie de l'usine et l'entrain de leurs collègues dans le travail à-côté déplaît aux militants syndicaux.

Il manque donc à ces activités vernaculaires de ne pas simplement être des « bricoles » tolérées par l'économie (et l'Etat qui en dépend), pourvu qu'elles ne s'affichent pas trop sur la place publique, et restent confinées dans certaines limites. La question se pose donc de savoir s'il est réellement pertinent de maintenir les activités autonomes dans l'invisibilité, hors de toute justification publique, les condamnant ainsi à se pas se soutenir mutuellement et à maintenir des abus de pouvoirs permis par les situations de rentes. L'importance exorbitante de l'économie fait qu'elle seule a le pouvoir de juger de la valeur des activités et de reléguer dans la honte, l'infériorité voire l'illégalité toutes celles qui ne suscitent aucun flux d'argent. La construction de l'Etat est bien entendu partie prenante de ce monopole, qui a nécessité la mise en place progressive d'une fiscalité de plus en plus exhaustive, participant ainsi à la construction de la catégorie du « travail ». Pour autant, n'est-il pas possible de renverser la vapeur, en relevant le prestige des activités domestiques et de subsistance, et en ringardisant les activités économiques qui mutilent toujours plus leur monde ?

Deun

(7) Dans un petit livre récent, Florence Weber précise que les bricoles deviennent du travail au noir, dans l'optique de générer un revenu complet, au moment où l'ouvrier tombe au chômage et voit ses revenus diminuer fortement. Florence Weber, *Le travail au noir : une fraude parfois vitale ?*, 2008.

(8) Au terme de son étude, Weber finit même par enlever toute la dimension de subsistance au travail à-côté : « L'observation des pratiques du travail à-côté les avait isolées de leurs objectifs : construire une réputation, construire de petites différences, tenir son rang dans un groupe d'appartenance » (p. 192). Le problème est que Weber cherchait à montrer que le travail à-côté ne relevait pas de la nécessité seulement (p. 199), mais aussi d'un « goût populaire » et de valeur propre au monde ouvrier, souci louable mais qui a conduit à considérer comme secondaire la dimension matérielle, autonomisante, de ses pratiques.

Quelques exemples d'alternatives pour réfléchir aux possibilités actuelles de sortir de l'économie

Nom	Existence	Lieu	Famille	Catégories sociales	Rapport avec la sortie de l'économie ?	Exemple	Domaines d'activité	Références bibliographiques
Bricolés ouvrière	Existant années 1980	France	Autoproduction + circulation de dons	Salariés stables à faible revenus	Autoproduction et circulation non-marchandes des produits dans des spirales de dons.	ville ouvrières comme Nouzonville (Ardennes), Montbard (Bourgogne)	Petite agriculture non mécanisée, artisanat bâtiment, services...	1) Florence Weber, <i>Le travail à-vôlé</i> (cf. SDE n°3) 2) Michel Pinçon, "Autoproduction, sociabilité et identité dans une petite ville ouvrière", (Cf. SDE n°2)
Centrale ASEM (François Partant)	Proposition	France	Relocalisation organisée	Militants ruraux (critique du développement)	Organisation des échanges locaux en recherchant la complémentarité des productions.	-	Agricole, artisanat	
Prosommation	Existant	France	Démonétarisation et relocalisation	Citadins militants	Des personnes s'activent pour des petites entreprises dont elles sont les clientes, ce qui démonétarise une partie des activités de cette entreprise.	AMAP	Agricole	"Sortir les AMAP de l'économie", SDE n°2.
Bolo'bolo	Utopie	France	Autarcie partielle et Démonétarisation	Toutes ?	Socle de subsistance autoproduit localement dans chaque "Bolo", accompagné d'échanges locaux complémentaires.		Activités domestiques étendues	P.M., "Bolo'bolo"
Polyactivité	Existant	France	Economie sociale et solidaire	Militants du "développement local"	S'activant à la fois dans une association et une entreprise, un groupe développe des activités dans des zones rurales désertifiées.	entreprise Oxalis	Formation, animation, tourisme, petite agriculture	Béatrice Poncin, <i>Trajectoires indiables</i> , 2002
Coopérative sur une Filière complète	Existant	France	Economie sociale et solidaire	Militants du "développement local"	Avec rotation des tâches, une entreprise maîtrise une filière "industrielle" complète et locale, de la matière première à la valeur d'usage finale.	entreprise Ambiance Bois	Artisanat	Michel Lulek, <i>Saisons travaillait autrement</i> (Cf. SDE n°2)
Propriété collective d'usage	Existant	France, Allemagne	Autogestion		Un bien est acheté par une entité juridique collective (personne morale), dont le montage est conçu pour empêcher la revente.	Miethäuser Syndikat (Allemagne), Terres Communes (France)	Habitat, Foncier	(Sites internet)
Autoconstruction collective	années 1950	France		Salariés stables mal logés	Des personnes crée et contrôle une société qui construit leurs logements, et participent à leur construction.	Les Castors	Habitat	Michel Messu, <i>L'esprit Castor : Sociologie d'un groupe d'autoconstructeurs</i> (Cf. SDE n°3)