



SETH ACKERMAN, MATEO ALALUF,
JEAN-MARIE HARRIBEY ET
DANIEL ZAMORA

CONTRE
L'ALLOCATION
UNIVERSELLE



INTRODUCTION

par Daniel Zamora

L'IDÉE D'UNE ALLOCATION UNIVERSELLE¹ suscite, depuis le début de la crise de 2008, un engouement renouvelé. La proposition paraît simple et séduisante : elle consisterait à verser, à chaque citoyen, un « revenu de base² » inconditionnel qui aurait pour but de délivrer nos sociétés de la pauvreté, de la précarité ou du chômage. Dans son acception de « gauche », chaque citoyen pourrait par conséquent être libéré de l'impératif de travailler et dépasser les injonctions mortifères de l'emploi « à tout prix ». Mieux : il serait enfin émancipé des institutions bureaucratiques de l'État social pour laisser place à de nouvelles activités autonomes. Mais cette idée plaît aussi à la droite, qui y voit un prodigieux moyen de simplifier les politiques sociales. L'allocation universelle se présente ainsi comme la technique sociale par excellence d'une société postindustrielle, où l'emploi a en apparence cessé d'être le socle de l'édifice social.

1. Elle est aussi couramment appelée revenu de base, revenu de citoyenneté, revenu d'existence, revenu d'autonomie, crédit social, impôt négatif, Liber... Nous retiendrons indistinctement les termes d'allocation universelle, de revenu de base et de revenu d'existence, qui sont les plus fréquemment utilisés.

2. Son montant est variable selon les versions de la proposition.

Récemment, cette politique a été mise à l'agenda du gouvernement conservateur finlandais, proposant de remplacer une partie du système de sécurité sociale par un revenu de base versé à tous ses habitants. Au Québec, c'est le gouvernement libéral de Philippe Couillard qui a proposé l'idée d'un revenu garanti pour tous. Son actuel ministre de la Solidarité sociale, François Blais, en est d'ailleurs un fervent partisan et a publié, en 2001, un plaidoyer pour son instauration³. Le ministre y défendait l'idée dans la perspective d'une lutte conséquente contre « l'exclusion » et la « pauvreté ». Au Canada, c'est la province de l'Ontario qui s'est engagée à conduire un projet expérimental de grande ampleur dès 2017.

En Europe, c'est surtout aux Pays-Bas que l'expérience est la plus avancée. Cette année, c'est normalement dans une vingtaine de municipalités – dont Utrecht – que l'expérience sera lancée afin d'en tester empiriquement les effets sur les bénéficiaires. Notons encore le référendum organisé en Suisse début juin 2016 pour l'instauration d'un revenu de base. Bien que s'étant soldé par un échec (77 % contre), ce référendum a considérablement stimulé le débat sur cette alternative. Plus étonnant encore, en France, c'est le premier ministre Manuel Valls qui a déclaré vouloir « ouvrir la réflexion » sur l'instauration d'un tel système. De nombreux partis politiques discutent désormais ouvertement, un peu partout dans le monde, d'un revenu inconditionnel versé à chaque citoyen. À droite comme à gauche, la proposition fait débat et est appréciée pour ses supposés avantages (éradiquer la précarité pour les uns, se débarrasser des

3. François Blais, *Un revenu garanti pour tous. Introduction aux principes de l'allocation universelle*, Montréal, Boréal, 2001.

vieilles institutions bureaucratiques de sécurité sociale pour les autres). Son caractère d'apparence à la fois « libéral » et « social » semble dessiner un clivage original qui partage, d'un côté, ceux qui continuent à penser dans le vieux cadre des classes et de la révolution industrielle et, de l'autre, ceux qui auraient compris que, dans la nouvelle « économie de la connaissance », il est nécessaire de transformer en profondeur notre imaginaire et nos institutions. Désormais, le plein emploi serait une utopie, la stabilité au travail une revendication dépassée au regard du dynamisme nécessaire aux nouvelles activités « créatives », et les vieilles institutions du salariat (droit du travail, sécurité sociale, syndicats, etc.) de vieilles machines à exclure et des freins au progrès et à la liberté individuelle.

Dans les milieux intellectuels, l'idée fait également son grand retour, tant à droite qu'à gauche. De nombreux collectifs, *think tanks* ou revues lui consacrent d'abondantes analyses. Soutenue par des figures aussi disparates que l'ultra-catholique Christine Boutin, l'un des économistes en chef de BNP Paribas Fortis ou de Citibank, le tonitruant ministre grec de l'Économie Yanis Varoufakis, des milliardaires de la Silicon Valley ou le théoricien de la « multitude » Toni Negri, l'allocation universelle semble transcender les clivages partisans. Tous y voient, pour différentes raisons, une revendication permettant de résoudre les principaux maux de notre temps et d'offrir une piste de sortie à la crise.

Cet enthousiasme a cependant un précédent : la crise économique de 1973 et ses conséquences. À ce moment précis s'est également développé un large engouement pour une telle revendication. Tant à gauche – souvent au sein du mouvement écologiste naissant – qu'auprès d'une nouvelle droite néolibérale,

l'idée d'une allocation avait fait son chemin dans les programmes politiques. En ce sens, l'allocation universelle semble être une revendication de crise, brandie dans les situations de net recul social et de forte offensive des politiques d'austérité. À gauche, tant en 1973 qu'aujourd'hui, les nombreuses coupes sociales justifieraient l'abandon des revendications traditionnelles (plein emploi, stabilité de l'emploi, réduction du temps de travail, renforcement de la sécurité sociale, etc.) au profit d'un système plus « moderne ». Elle deviendrait ainsi, en période de crise, une porte de sortie facile permettant de satisfaire tout le monde, au-delà des clivages partisans.

Le paradoxe est donc profond : plus les politiques sont à droite et plus le mouvement social est sur la défensive, plus le revenu de base semble gagner du terrain. Plus les conquêtes sociales semblent inaccessibles, plus l'idée d'une allocation universelle semble faire sens. Il n'est d'ailleurs pas anodin que les plus actifs dans la mise en œuvre du revenu de base soient aujourd'hui presque exclusivement des gouvernements de droite. En ce sens, l'allocation universelle ne semble pas être l'aboutissement de nombreuses conquêtes sociales passées, mais, au contraire, l'alternative logique à leur abandon. Elle est ce que les botanistes appellent communément un « bio-indicateur ». Elle nous renseigne sur l'état d'avancement du néolibéralisme. Ses partisans prolifèrent là où les réformes néolibérales ont été les plus dévastatrices.

L'enjeu d'une telle allocation n'est donc pas uniquement de nature technique (quel montant ? est-ce possible ? comment l'implanter ? quels effets ?), mais porte sur les fondements intellectuels de la gauche d'après-guerre. Derrière cette mesure se dessine plus généralement un projet intellectuel et politique

qui vise à liquider une certaine conception de la justice sociale ainsi que l'héritage institutionnel de l'après-guerre. Ce projet, loin d'être une étape vers le progrès social, n'est qu'une des aberrations engendrées par le néolibéralisme dans notre imaginaire social. L'allocation universelle est, en ce sens, l'expression la plus aboutie de l'utopie du libre marché.

Sous couvert d'une bienveillante redistribution de la richesse, elle menace ainsi de laisser le long du chemin ce qui a été l'enjeu politique central des cent cinquante dernières années : le conflit entre le capital et le travail. C'est au rappel de l'importance décisive de cette question que s'articule chacun des textes qui suivent et pour démontrer pourquoi il faut impérativement être contre l'allocation universelle.

CHAPITRE 1

HISTOIRE ET GENÈSE D'UNE IDÉE NÉOLIBÉRALE

par Daniel Zamora

LA POPULARITÉ CROISSANTE de l'idée d'instaurer une allocation universelle est allée de pair, au cours des trente dernières années, avec son introduction dans une longue tradition intellectuelle. En effet, ses principaux tenants l'associent généralement aux idées de Thomas More, Charles Fourier ou Thomas Paine qui, en leur temps, auraient formulé des propositions se rapprochant supposément de celle du revenu de base. Pourtant, à y regarder de plus près, ce type de filiation souffre de profondes limites. En effet, peut-on réellement associer à l'idée d'une allocation universelle la défense, par More, d'un niveau de vie minimal pour tous ? À cette allure, l'auteur de *L'utopie* pourrait aussi bien être le précurseur de la sécurité sociale universelle ou de l'impôt progressif. Par ailleurs, comment la portée d'une telle proposition au Moyen-Âge pourrait-elle être comparable à celle qu'elle a dans nos sociétés dotées d'importants systèmes de protection sociale ?

En réalité, comme toute idée politique, l'allocation universelle s'est dotée de sa propre mythologie, construite bien entendu à postériori, et prétend aujourd'hui à une histoire

idéalisée remontant au XVI^e siècle¹. La reconstruction d'une filiation plus que contestable sur le plan intellectuel – pour ne pas dire totalement fictive – est, en effet, une manière de fonder en légitimité des idées qui sont plus récentes qu'on voudrait le faire croire. L'historien Eric Hobsbawm a déjà démontré à quel point nombre d'institutions, d'idées politiques, voire d'organisations, utilisent souvent des références anciennes afin de se munir de « traditions inventées » pour donner l'illusion d'une permanence. L'effet premier de l'enracinement de l'allocation universelle dans un passé lointain a donc pour paradoxale conséquence d'empêcher toute historisation, de porter hors du regard des sciences sociales sa genèse, refoulant par conséquent ses propres conditions historiques de possibilité.

Loin des histoires fabriquées, l'idée de l'allocation universelle n'a pu émerger que par la remise en cause des institutions de protection sociale d'après-guerre et du projet social qu'elles portaient. En ce sens, le concept de revenu de base entretient un rapport intime avec l'émergence du néolibéralisme tant dans le type de réponse qu'il offre à la crise que dans la conception de justice sociale qu'il véhicule.

LA RÉVOLUTION DE L'ÉTAT SOCIAL

Pour saisir le sens politique d'une proposition telle que celle de l'allocation universelle, il faut, au préalable, revenir sur ce à quoi elle s'oppose. En effet, l'État social et son système de sécurité sociale relèvent d'une logique opposée à celle du revenu de

1. Voir l'historique tel que présenté sur le site du Basic Income Earth Network (BIEN) : www.basicincome.org.

base. En ce sens, leur naissance – et des droits qui y sont associés – est le produit d'une profonde et lente transformation de la manière avec laquelle nous avons conçu la question sociale, mutation qui a commencé dès le milieu du XIX^e siècle en réponse au régime libéral qui prévalait durant l'industrialisation pour trouver son apogée dans l'après-guerre. Cette « révolution » sociale sera notamment constituée par quatre grandes transformations.

La première de ces transformations est la contestation de la notion de *responsabilité individuelle*. En effet, l'avènement des institutions de protection sociale est d'abord rendu possible par le développement d'une conception macroéconomique des problèmes sociaux. Ainsi, les principes de « responsabilisation » des pauvres, de non-intervention dans les politiques économiques libérales du XIX^e siècle seront totalement discrédités. Désormais, le paupérisme et le chômage sont perçus comme l'effet du système économique lui-même et non seulement la conséquence d'un comportement individuel défaillant (fainéantise, immoralité, etc.). Le problème du paupérisme ou du chômage ne peut plus être traité par les mesures disciplinaires du régime libéral, caractérisées notamment par le travail forcé dans les *workhouses* anglaises ou les dépôts de mendicité. Le chômeur n'est plus l'« oisif » ou le « pauvre » du XVIII^e siècle, mais une conséquence de l'organisation économique de la société, son produit « structurel ».

Ce déclin de la notion de responsabilité individuelle inspirera ensuite la revendication de *droits sociaux avec une perspective universelle* au lieu des faveurs arbitraires et individuelles qu'accordait la charité en vigueur jusqu'à la fin du XIX^e siècle. En effet, si les problèmes tels que le chômage ou la pauvreté

sont des phénomènes sociaux, il est naturel que l'État s'emploie à y remédier collectivement. De ce point de vue, si, lors de l'industrialisation, seuls les propriétaires étaient des citoyens à part entière, jouissant de droits réels, c'est avec l'État social qu'a réellement lieu la « réhabilitation sociale » des non-propriétaires. La socialisation d'une partie des richesses produites afin d'assurer des droits collectifs (à la santé, à l'éducation, à une pension, etc.) instaure, au sujet de la propriété privée, une *propriété sociale* destinée à faire réellement entrer le salariat dans la citoyenneté. Ce sera la solution du XIX^e siècle à ce qu'Eugène Buret nommait « la séparation absolue du capital et du travail² ».

Par ailleurs, cette propriété socialisée assigne alors *un rôle nouveau à l'État* qui ne peut plus se limiter à agir dans les « marges », mais qui doit maintenant intervenir sur l'ensemble du corps social. Si les systèmes d'assistance qui avaient cours précédemment n'avaient pas pour fonction d'interférer avec le marché, les nouvelles institutions liées à la propriété sociale vont profondément l'affecter. Cette transformation de la protection sociale étend le champ d'action de l'État au sein de la sphère économique. En effet, pour garantir des droits, il est nécessaire d'extraire certains biens et services du domaine du marché. Cette « démarchandisation » vise à offrir une sécurité dans certains aspects essentiels de l'existence (santé, travail, revenu, éducation, etc.) et contribue à instaurer un rapport de force plus favorable aux classes dominées face aux classes dominantes. Elle donne aussi aux individus une certaine

2. Eugène Buret, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, t. 1, Paris, 1840, p. 239.

indépendance vis-à-vis du marché et reconnaît implicitement la conflictualité sociale et politique inhérente à l'économie capitaliste. On assiste à la création d'un régime légal dans lequel la sécurité de chacun ne dépend plus exclusivement de l'accès à la propriété et où les droits *sociaux* se doublent de droits *politiques*. La logique de l'État social consiste par conséquent à déployer des mécanismes sans précédent pour soustraire les individus à la violence des rapports marchands et institutionnaliser leur force collective autour du rapport salarial moderne et des droits qui en découlent. Cette idée, défendue entre autres par Karl Polanyi dans *La grande transformation*, veut que tout principe de protection sociale ait pour objectif de dégager l'individu des lois du marché et donc de reconfigurer les rapports de force entre capital et travail. En ce sens, comme le notera la sociologue Colette Bec, « la protection ne peut plus être envisagée comme le seul résultat de la mise en œuvre de la technique assurantielle. Elle résulte d'une maîtrise de la logique économique, cause première des inégalités sociales et d'une organisation sociale solidaire³ ».

Enfin, aux origines de la régulation de la sphère économique, on trouve également *l'avènement de l'idéal égalitaire*, véritable cœur idéologique du projet social de l'après-guerre. Si les institutions de charité publique reposaient sur l'idée d'une justice sociale pour les pauvres « méritants », avec la révolution de l'État social, c'est l'ambition de l'égalité qui apparaît. Les inégalités sociales de l'avant-guerre sont considérées comme l'un des déclencheurs des conflits qui ont mené le vieux

3. Colette Bec, *L'assistance en démocratie. Les politiques assistantielles dans la France des XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Belin, 1998, p. 17.

continent au désastre. En effet, au cours des années 1870-1914, on a atteint des niveaux d'inégalités extrêmement élevés, ce qui semble confirmer l'idée popularisée par Marx d'une accumulation naturellement infinie de richesses entre un nombre restreint de mains. Dans l'après-guerre, le problème de l'insécurité sociale se pose de moins en moins en matière de «pauvreté» absolue (ou de «paupérisme») qu'au regard de la répartition générale des richesses, et de la profondeur des écarts entre les riches et les pauvres. En ce sens, les politiques sociales sont désormais des armes dans la lutte contre les inégalités et pour l'instauration, sur le long terme, d'un droit universel aux biens fondamentaux. L'incorporation toujours plus vaste de la population dans des systèmes de protection sociale poussera de nombreux auteurs à prédire la fin de la pauvreté. La recherche d'une solution aux problèmes sociaux devient ainsi indissociable du projet d'universalisation des institutions d'assurance sociale.

LA DÉSAGRÉGATION DU PROJET D'APRÈS-GUERRE ET LE RETOUR DE LA PAUVRETÉ

L'optimisme de l'après-guerre sur le plan des inégalités va rapidement se fissurer sous la pression d'une pauvreté persistante. C'est d'abord aux États-Unis que se produit ce retournement, comme en témoigne l'immense succès du livre de Michael Harrington *The Other America*, paru en 1962 et vendu à plus d'un million d'exemplaires. Harrington y rend compte d'une «autre Amérique», composée de travailleurs non qualifiés, de minorités, de personnes âgées, qui vivent dans l'ombre du rêve américain et de sa croissance économique. Selon l'auteur, l'enthousiasme généré par le New Deal aurait occulté

cette Amérique pauvre. Le développement économique aurait contribué à faire oublier les plus démunis et la question de la pauvreté; voilà pourquoi, selon Harrington, il est temps de remettre ce problème réel au cœur du débat politique.

En France, dès le début des années 1970, la pauvreté refait également surface dans le débat, avec les ouvrages de deux hauts fonctionnaires. Tout d'abord, René Lenoir avec *Les exclus. Un français sur dix*, dans lequel il fait avant tout référence aux «inadaptés sociaux», «handicapés physiques et mentaux», «malades psychosomatiques, drogués, névrosés, délinquants [...], bref à la frange des marginaux qui s'étend⁴». L'importance de l'ouvrage de Lenoir tient surtout à la stature de son auteur. En effet, celui-ci est ministre à l'Action sociale sous le gouvernement du président Valéry Giscard d'Estaing en 1974, année de parution de son livre. Cette position particulière lui permettra de trouver un grand écho et lui donnera l'influence nécessaire pour infléchir les politiques sociales vers la question des «exclus». Ensuite, la même année, le livre de Lionel Stoléro parlera de «vaincre la pauvreté dans les pays riches⁵». Ces deux interventions vont susciter des discussions beaucoup plus larges sur les institutions elles-mêmes en dépassant, dans une certaine mesure, le clivage partisan. Leur analyse est bien reçue, notamment par des associations caritatives telles qu'ATD Quart Monde et par des mandataires socialistes.

Cependant, loin de se limiter à une dénonciation, ces nouveaux débats vont également participer d'une transformation

4. René Lenoir, *Les exclus. Un français sur dix*, Paris, Seuil, 1974, p. 7.

5. Lionel Stoléro, *Vaincre la pauvreté dans les pays riches*, Paris, Flammarion, 1974.

plus générale de la manière de concevoir la justice sociale et des solutions à apporter à l'inégalité. En effet, l'ambition d'une sécurité sociale universelle qui dominait de l'après-guerre jusqu'au milieu des années 1960 est petit à petit abandonnée au profit d'une défense spécifique des fameux « nouveaux pauvres » que seraient les nombreuses factions « exclues » du salariat et de la prospérité des Trente Glorieuses. C'est le début d'une série de débats sur l'exclusion et sur l'inefficacité des politiques sociales d'après-guerre pour la combattre, voire leur part de responsabilité dans ce problème. Se développe alors l'idée que cette « pauvreté dans l'abondance » ne peut être réduite par le biais des institutions classiques et qu'il faut remettre en cause les politiques sociales qui ont été menées jusque-là. La sécurité sociale, l'État social ou le droit du travail auraient exclu les pauvres du processus de partage de la richesse et contribueraient à les maintenir dans leur situation d'exclusion. La solution ne serait donc pas d'élargir la portée de la sécurité sociale puisque celle-ci serait en partie responsable de cette exclusion. D'aucuns prétendent que la sécurité sociale et les services publics sont inutiles, bureaucratiques et totalement inaptes à venir en aide à ceux qui en auraient « vraiment besoin ». On va même jusqu'à dire que les institutions de l'État social et les services « collectifs », financés par la collectivité, procéderaient à une redistribution négative de la richesse en profitant essentiellement aux mieux nantis. L'un des exemples les plus couramment utilisés pour illustrer ce propos est l'éducation : le système de l'école publique utiliserait l'argent de l'ensemble de la population pour financer l'éducation des plus aisés. De plus, à « gauche » comme à « droite », plusieurs récusent les systèmes de protection sociale comme étant des ins-

titutions de contrôle moins destinées à émanciper leurs bénéficiaires qu'à les asservir au pouvoir d'État.

En quelques années, la sécurité sociale et les droits institués par l'État social sont assaillis de toutes parts. En ce sens, si le discours dominant a jusqu'alors préconisé une lente intégration des pauvres dans les institutions du salariat, c'est désormais la rupture qu'il prône. Comme le soulignent de manière très pertinente Jacques Fourier et Nicole Questiaux, la majorité des analyses publiées entre le milieu des années 1960 et les années 1970 cherchent à démontrer « l'échec du système de protection » sociale et la « déperdition d'énergie au cours du processus de redistribution » et promeuvent une « idée simple » : « assurer à chacun un minimum garanti plus ou moins indépendant de sa participation à la protection⁶ ». Il s'agit d'établir un plancher pour les exclus de la compétition économique tout en libérant la sphère économique d'une régulation par l'État. Ainsi, dans de nombreuses associations, la conception assurantielle de la société, accusée de maintenir le « quart-monde » et les « marginaux » dans la pauvreté, est remplacée par l'idée d'un « revenu minimum », d'un « bien-être minimum » ou encore d'un « minimum social ». Ce minimum serait avant tout « humanitaire » ou « citoyen » et non plus conçu comme une forme de solidarité liée au travail. Ce discours est très rapidement relayé et prôné par les principales institutions internationales. L'OCDE (Organisation de coopération et de développement économiques), par exemple, préconise dès 1980 l'arrêt de l'extension des programmes sociaux et des prestations au profit du développement

6. Jacques Fournier et Nicole Questiaux, « Encore les pauvres », dans *Traité du social. Situations, luttes, politiques, institutions*, Paris, Dalloz, 1976, p. 650.

de politiques offrant, plutôt que des « droits sociaux », un minimum vital pour lutter contre la pauvreté.

Cette perspective immédiate préfigure un projet plus ambitieux qui démarre en ce début de décennie. En effet, c'est au début des années 1980 que l'idée d'impôt négatif, prônée par Milton Friedman, puis de l'allocation universelle pour remplacer complètement le système de sécurité sociale font leur apparition.

L'impôt négatif: ancêtre néolibéral de l'allocation universelle

Cette focalisation sur l'idée de limiter la politique sociale au minimum vital ouvrira donc rapidement la voie à la proposition de l'impôt négatif. Ce projet, popularisé par Milton Friedman en 1962⁷, est relativement simple: il propose que l'État offre une allocation à toute personne se trouvant en dessous d'un certain seuil de pauvreté. Il n'est plus question de faire la différence entre ceux qui travaillent et ceux qui ne travaillent pas, entre les « méritants » et les « non méritants ». Tous ceux qui seraient en dessous d'un certain seuil de revenu recevraient un complément du gouvernement, un impôt négatif. Selon ses partisans, cette mesure permettrait non seulement de réduire la pauvreté, mais aussi de gagner beaucoup de temps dans les procédures administratives. Pour Friedman, l'impôt négatif entraînerait évidemment la fin des services publics, de la sécurité sociale et de toute forme de « socialisation » des revenus à des fins collectives. Selon ses préceptes, il est préfé-

7. Milton Friedman, *Capitalisme et liberté*, Paris, Leduc.s, 2010 [1962].

nable de financer directement les individus plutôt que de leur offrir des services collectifs inefficaces, injustes et qui contraignent surtout le libre marché. Cette idée fait office de réponse aux nombreuses critiques adressées à un système dépassé et séduit indépendamment des frontières partisans. En France, c'est principalement Stoléru et Lenoir qui la défendront, dans leurs livres respectifs. En effet, contre la pauvreté, Stoléru prône une réforme radicale de la sécurité sociale, qu'il compare à une « passoire inefficace », et Lenoir présente l'impôt négatif comme étant « la meilleure technique » pour œuvrer à « la disparition de la pauvreté⁸ ».

Aussi contre-intuitif que cela puisse paraître, l'idée de Friedman fait également partie des revendications de long terme de certaines associations de terrain, comme ATD Quart Monde, qui font valoir qu'à côté des mesures immédiates, « la technique de l'impôt négatif présente plus de cohérence et de garantie que les législations actuelles instituant les droits garantis⁹ ». Cette adhésion à un système plutôt connoté à droite nous éclaire sur l'ambiguïté des revendications associatives concernant la pauvreté et, plus spécifiquement, sur leur rapport à l'État et aux systèmes assurantiels. Ces ambiguïtés ne sont cependant pas limitées au secteur associatif. À titre d'exemple, l'intérêt que portera un intellectuel français comme Michel Foucault, dès la fin des années 1970, à ces mêmes idées, révèle assez clairement l'humeur anti-institutionnelle d'une nouvelle gauche relativement sceptique quant aux bienfaits de

8. René Lenoir, *Les exclus. Un français sur dix*, Paris, Seuil, 1974, p. 136.

9. Mouvement ATD Quart Monde, *Livre blanc. Le sous-prolétariat en Belgique*, Bruxelles, juin 1977, p. 33.

«l'étatisme». En effet, Foucault consacra à l'impôt négatif un long passage de son cours *La naissance de la biopolitique*. Si l'ensemble du cours qu'il donne oscille subtilement, comme le remarque le sociologue José Luis Moreno Pestaña, «entre analyses et évaluations positives¹⁰», le passage sur l'impôt négatif est quant à lui relativement positif. C'est précisément la non-sélectivité dans l'attribution qui plaît particulièrement au philosophe. Ce système semble être à ses yeux une réponse à la gouvernementalité et aux formes de normalisation des conduites qu'imposent les vieilles institutions centralisées et étatistes de la sécurité sociale. Comme il le remarque, «peu importe cette fameuse distinction que la gouvernementalité occidentale a cherché si longtemps à établir entre les bons pauvres et les mauvais pauvres, ceux qui ne travaillent pas volontairement et ceux qui sont sans travail pour des raisons involontaires. Après tout, on s'en moque et doit se moquer de savoir pourquoi quelqu'un tombe sous le niveau du jeu social ; qu'il soit drogué, qu'il soit chômeur volontaire, on s'en moque éperdument¹¹». Comme le note très bien Pestaña, Foucault pense que «le néolibéralisme ne projette pas ses modèles sur l'individu : ils n'ont aucun effet performatif et ne projettent aucune forme de normalité ; ils ne sont qu'un cadre d'intelligibilité pour comprendre le comportement du sujet¹²». *L'homo economicus* est un agent dont les calculs rationnels sont tout ce qui doit nous

10. José Luis Moreno Pestaña, *Foucault, la gauche et la politique*, Paris, Textuel, 2011, p. 120.

11. Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Hautes Études, EHESS, Gallimard/Seuil, 2004, p. 210.

12. *Ibid.*

intéresser, ses choix ne sont pas jugés d'un point de vue moral mais simplement compris à travers le prisme de son intérêt. Après tout, ce n'est pas à l'État de décider ce que l'agent doit faire de son argent (santé, éducation, consommation, etc.), c'est à lui seul de décider en dehors de tout jugement normatif. Le système de l'impôt négatif permettrait alors d'assister la population «flottante» ou excédentaire par rapport au marché du travail «sur un mode en effet très libéral, beaucoup moins bureaucratique, beaucoup moins disciplinariste qu'un système qui serait centré sur le plein emploi et qui mettrait en œuvre des mécanismes comme ceux de la sécurité sociale¹³». Au fond, on éviterait par ce biais tout ce que Foucault a dénoncé au fil de ses écrits, toutes ces formes de contrôle des corps, des conduites, de la sexualité qui s'exerçaient – souvent de façon occulte – à travers de nombreuses politiques sociales de réduction des inégalités.

La popularité d'un tel système finira par dépasser la théorie et mènera aux premières tentatives de mise en pratique. C'est tout d'abord aux États-Unis que l'instauration de cette réforme est sérieusement considérée. Évoquée dès le milieu des années 1960 au sein du gouvernement Johnson, c'est surtout sous la présidence de Richard Nixon qu'elle est envisagée, dans un plan d'aide aux familles conçu comme un impôt négatif, qui n'a cependant pas dépassé le stade d'expériences menées notamment au New Jersey. En France, Giscard cherchera à instaurer ce type de réforme dès son élection à la présidence en 1974, et au Canada, une expérience d'impôt négatif

13. *Ibid.*, p. 213.

(Mincome¹⁴) sera lancée entre 1975 et 1979. Dans nombre de pays européens, l'impôt négatif fait son apparition dans les programmes politiques des partis de droite qui arrivent au pouvoir entre le milieu des années 1970 et le début des années 1980.

L'ALLOCATION UNIVERSELLE : LE COLLECTIF CHARLES FOURIER

D'importants intellectuels de gauche qui voient l'État avec suspicion vont s'intéresser à ces expériences. Cette nouvelle gauche, fortement marquée par Mai 68 et l'autogestion, cherche à rompre avec une gauche centralisatrice et « jacobine » qui aspire à conquérir le pouvoir d'État. Aux yeux de ces « dissidents », l'idée de l'impôt négatif pourrait favoriser l'émancipation et le progrès social si elle est mise en pratique de manière adéquate. Elle pourrait servir de point d'accroche pour une gauche libertaire, être une voie « capitaliste vers le communisme » selon les termes de Philippe Van Parijs¹⁵ lui-même. Comme l'explique Mateo Alaluf, les tenants de gauche de l'impôt négatif espèrent que grâce à l'introduction graduelle d'une allocation universelle, le capitalisme sera à même d'offrir l'idéal d'émancipation que recèle le « règne de la liberté communiste¹⁶ ». En abolissant les vieilles institutions du salariat et en mettant un terme à la

14. Sur les résultats du Mincome, voir : Evelyn L. Forget, « The Town with no Poverty », University of Manitoba, février 2011, [https://public.econ.duke.edu/~erw/197/forget-cea % 20\(2\).pdf](https://public.econ.duke.edu/~erw/197/forget-cea%20(2).pdf).

15. Une des figures fondatrices de l'allocation universelle depuis les années 1980.

16. Mateo Alaluf, *L'allocation universelle. Nouveau label de précarité*, Mons, Couleur livres, 2014.

centralité du travail, l'instauration d'un revenu de base permettrait de transformer profondément la logique économique capitaliste. Une idée politique qui émerge dès 1977 aux Pays-Bas et dès le début des années 1980 dans de nombreux pays européens tels que l'Allemagne, la Belgique ou le Royaume-Uni.

Cependant, la première formulation précise et chiffrée de cette proposition date de 1982, en Belgique, avec la proposition de substitution de la sécurité sociale présentée par le collectif Charles Fourier, formé du philosophe Philippe Van Parijs, du sociologue Paul-Marie Boulanger et de l'économiste Philippe Defeyt (tous trois proches du mouvement écologiste et du « pilier » catholique belge)¹⁷. Si le projet du collectif ne se revendique pas des idées néolibérales en vogue à ce moment, il commence tout de même par ces lignes pour le moins étonnantes :

Supprimez les indemnités de chômage, les pensions légales, le minimex¹⁸, les allocations familiales, les abattements et crédits d'impôt pour personnes à charge, les bourses d'études, les cadres spéciaux temporaires et les troisièmes circuits du travail¹⁹, l'aide de l'État aux entreprises en difficulté. Mais versez chaque mois à chaque citoyen une somme suffisante pour couvrir les besoins fondamentaux d'un individu vivant seul. Versez-la-lui qu'il travaille ou qu'il ne travaille pas, qu'il soit pauvre ou qu'il soit riche, qu'il habite seul, avec sa famille, en concubinage ou en

17. Le projet recevra, de la part de la Fondation Roi Baudouin, le prix Agora-Travail dans le cadre de son programme Dialogue pour l'avenir. Il sera publié pour la première fois dans le recueil *Le travail dans l'avenir*, Bruxelles, Fondation Roi Baudouin, 1984.

18. Le minimex est le revenu minimal destiné aux personnes n'ayant pas accès aux prestations de sécurité sociale. Il est l'équivalent du RMI en France [Note de Daniel Zamora].

19. Formules d'emplois subsidiées par l'État [Note de Daniel Zamora].

communauté, qu'il ait ou non travaillé dans le passé. Ne modulez le montant versé qu'en fonction de l'âge et du degré (éventuel) d'invalidité. Et financez l'ensemble par un impôt progressif sur les autres revenus de chaque individu.

Parallèlement, dérégulez le marché du travail. Abolissez toute législation imposant un salaire minimum ou une durée maximum de travail. Éliminez tous les obstacles administratifs au travail à temps partiel. Abaissez l'âge auquel prend fin la scolarité obligatoire. Supprimez l'obligation de prendre sa retraite à un âge déterminé.

Faites tout cela. Et puis observez ce qui se passe²⁰.

Aux yeux des concepteurs, « ce qui se passera » est relativement clair : le chômage sera « aboli », la pauvreté « vaincue ». Mieux : on pourrait enfin se débarrasser des institutions bureaucratiques et de leurs tracasseries administratives qui n'en finissent pas, l'économie serait enfin émancipée des contraintes de l'État et, plus spécifiquement, du droit du travail. L'allocation permettrait en outre de rendre le travail « facultatif », de délivrer les femmes des rapports de domination domestiques ainsi que de « décimer » les tâches ingrates que les bénéficiaires d'allocations sociales sont obligés d'accepter sous peine de perdre leur allocation. En maximisant le libre marché (par la destruction effective de toutes les régulations qui l'entravent), tout en garantissant ce revenu de base, on pourrait bénéficier à la fois des vertus du capitalisme et de celles du socialisme. Le revenu de base serait, en somme, la synthèse des utopies libérale et socialiste.

L'ambiguïté de cette politique apparemment de gauche, mais qualifiée de « libérale », reflète en réalité les paradigmes intellectuels dans lesquels navigue Philippe Van Parijs durant

20. Collectif Charles Fourier, « L'allocation universelle », *La Revue nouvelle*, n° 4, avril 1985, p. 345.

cette période. Le philosophe, très attiré par les théories libertariennes, n'hésite pas à y voir une sorte d'alternative à l'opposition traditionnelle entre gauche et droite. À ses yeux, l'allocation universelle est « un projet radical qui crève l'axe gauche/droite », un projet qui échappe « à la polarité coutumière entre la droite favorable à plus de marché et la gauche favorable à plus d'État. Car en décrétant le droit à un revenu propre indépendamment de toute prestation pour le marché ou pour l'État, il promeut systématiquement le développement d'une troisième sphère économique, celle des activités "autonomes"²¹ ». Selon le philosophe, il permet de sortir d'une gauche de « l'étatisation²² » et d'affronter sérieusement la critique néolibérale des impasses du socialisme d'une manière nouvelle.

Ainsi, des mouvements concomitants surgissant des deux côtés du spectre politique sont pour une liquidation pure et simple de la sécurité sociale et des régulations du marché du travail au profit d'une lutte contre la pauvreté articulée autour d'un système de revenu universel. Ceci montre à quel point le début des années 1980 a bouleversé les configurations et la manière de concevoir les politiques sociales.

LE TRIOMPHE DE L'IDÉOLOGIE NÉOLIBÉRALE

La popularité croissante du concept d'allocation universelle au tournant des années 1980 va donc accompagner, voire

21. Philippe Van Parijs, « L'avenir des écologies : deux interprétations », *La Revue nouvelle*, n° 1, janvier 1986, p. 44.

22. Philippe Van Parijs, « Relever le défi », *La Revue nouvelle*, n° 1, janvier 1986, p. 332.

accélérer, l'évolution du consensus naissant autour des idées néolibérales. La conception même de la justice sociale qu'incarne l'idée du revenu de base est en tout point opposée à l'esprit du socialisme d'après-guerre. Loin de s'articuler autour de variables macroéconomiques, c'est l'individu qu'elle place au cœur de son projet politique. En effet, avec le revenu de base, l'idée d'une gestion collective d'un revenu socialisé se voit supplantée par celle de son appropriation privée. C'est désormais le *libre choix* de chacun de faire ce qu'il entend avec ce revenu qui est défendu, au détriment de l'usage social de cet argent. Ainsi, on ne viserait plus le retrait collectif des individus du jeu du marché, mais, au contraire, leur participation à celui-ci.

Fondamentalement, prôner l'instauration d'une allocation universelle, c'est abandonner la lutte contre les *inégalités*. Il est intéressant de remarquer que Lionel Stoléru, dans le même esprit que Milton Friedman, fait une différence entre une politique qui cherche l'égalité (socialisme) et une politique qui veut simplement supprimer la pauvreté sans remettre en cause les écarts (libéralisme). Pour lui, « les doctrines [...] peuvent inciter à retenir soit une politique visant à supprimer la pauvreté, soit une politique cherchant à plafonner l'écart entre riches et pauvres ». C'est ce qu'il nomme la « frontière entre pauvreté absolue et pauvreté relative ». La première renvoie simplement à un niveau déterminé arbitrairement (sur lequel se basent l'impôt négatif et l'allocation universelle) et l'autre, aux écarts de moyens entre les individus (auxquels répondent la sécurité sociale et l'État social). Aux yeux de Stoléru « l'économie de marché est capable d'assimiler des actions de lutte contre la pauvreté absolue », mais « elle est incapable de digérer des

remèdes trop forts contre la pauvreté relative ». Voilà pourquoi, argumente-t-il, il « croi[t] que la distinction entre pauvreté absolue et pauvreté relative est en fait la distinction entre capitalisme et socialisme²³ ». Mais remplacer la lutte pour l'égalité par des mesures contre la pauvreté reflète également une transformation du principe de justice sociale. C'est en effet par cette opération idéologique fondamentale que la notion de justice sociale articulée autour de *l'égalité des chances* fait son apparition. Alors que la lutte pour l'égalité vise l'abolition des écarts de revenus, la défense de l'égalité des chances, elle, ne s'intéresse qu'à la répartition des inégalités et s'assure que celles-ci ne découlent pas d'injustices qui pourraient affecter une concurrence libre; en effet, l'exclusion, le racisme ou le sexisme faussent le jeu économique en favorisant d'emblée certains individus. L'objectif de l'égalité des chances n'est, dès lors, pas d'abolir la compétition en établissant l'égalité réelle, mais de garantir que la concurrence soit loyale, que nous partions tous de la même ligne de départ. Offrir un revenu de base permettrait par conséquent de pallier la discrimination et de rétablir l'équilibre du jeu économique.

Cependant, une société offrant une parfaite égalité des chances ne serait pas nécessairement moins inégale que celle dans laquelle nous vivons. Elle serait certes probablement plus « diverse » et nous donnerait à tous les mêmes chances de devenir riches, mais il n'en reste pas moins que pour que certains soient riches, il faut que d'autres soient pauvres. L'égalité des chances permet donc de bâtir une société *méritocratique* mais

23. Lionel Stoléru, *Vaincre la pauvreté dans les pays riches*, op. cit., respectivement p. 237, 286, 287 et 286.

pas *égalitaire*. Si elle est probablement plus souhaitable qu'une société marquée par la discrimination, elle n'est pas pour autant moins injuste. Les seules injustices reconnues comme telles, selon l'idéologie de l'égalité des chances, sont celles qui représentent des entorses au libre marché, mais pas l'inégalité en tant que telle. Le revenu de base se présente donc comme un outil au service du marché et de son fonctionnement « libre et non faussé ».

Essentiellement, c'est la notion même de *droit social* qui est remise en question. Pour Friedman, par exemple, il est préférable de verser une somme déterminée à chaque individu afin que celui-ci décide s'il préfère consommer des produits plus chers ou partir en vacances. L'entreprise néolibérale s'est ainsi toujours opposée à l'attribution d'un statut distinct aux services comme la santé ou l'éducation, qu'elle refuse de considérer comme des « droits » quantifiables, parce qu'ils doivent être soumis aux règles du marché et être « consommés » le plus largement possible. Si les partisans de l'allocation universelle ne mettent jamais en avant cet aspect de leur proposition (en général, ils ne disent rien des services publics ni de ce qui adviendrait du reste des systèmes de protection tels que la santé), il n'en reste pas moins que c'est bien cette dynamique qu'ils défendent. Par ailleurs, l'attribution d'une allocation universelle « généreuse » – autrement dit, permettant de faire le « choix » de ne pas travailler – est inconcevable financièrement sans une forte réduction des autres dépenses sociales « collectives ». L'instauration d'une allocation universelle pourrait donc entraîner une privatisation massive de ressources collectives. Cette idée s'oppose donc à la tendance qui s'est constituée historiquement à la fin du XIX^e siècle, et qui visait à se servir de l'État

pour se prémunir des effets néfastes du marché. Ainsi, l'allocation universelle ne prône-t-elle pas réellement « moins d'État », mais un État qui étend la sphère du marché.

LA MONDIALISATION D'UNE IDÉE CONSERVATRICE

Ce glissement aura d'importantes répercussions sur l'évolution des politiques de développement. Dans le tiers-monde, là où ont été testées de nombreuses versions circonscrites de cette allocation, le constat est particulièrement fort. Au tournant des années 1990, les principales organisations internationales (FMI [Fonds monétaire international], PNUD [Programme des Nations Unies pour le développement], ONU [Organisation des Nations Unies], etc.) remplaceront progressivement leur discours pour un meilleur accès aux droits par un appel à lutter contre la pauvreté. Durant cette décennie, le thème de la pauvreté devient alors un enjeu central et l'allocation universelle une solution en vogue. Dans le contexte de la fin de la guerre froide, il s'agit de faire « table rase » des « dogmes du passé », notamment ceux qui concernent le rôle de l'État et la redistribution des revenus dans les politiques de développement. De ce point de vue, comme le notera Francine Mestrum, « aussi paradoxal que cela puisse paraître à première vue, la lutte contre la pauvreté constitue un recul par rapport à la protection sociale existante connue dans le monde occidental et plus ou moins embryonnaire dans le monde pauvre²⁴ ». Les textes des principales organisations internationales sont intéressants

24. Francine Mestrum, *Mondialisation et pauvreté. De l'utilité de la pauvreté dans le nouvel ordre mondial*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 23.

à ce titre. On peut ainsi lire dans les rapports du PNUD que si «la réduction de la pauvreté tend encore à être identifiée avec la sécurité sociale ou la protection sociale», cela part «peut-être de bons sentiments», mais c'est en réalité «inefficace²⁵». Aux yeux de cette organisation, «la sécurité sociale ne représente peut-être pas le meilleur emploi qu'un pays en développement peut faire des ressources dont il dispose²⁶». La mise en place des politiques de lutte contre la pauvreté a par conséquent accompagné les nombreux plans «d'ajustement structurel» prônés par les organisations internationales qui ont souvent réclamé la privatisation des services publics et des systèmes de protection sociale en échange de crédits pour rembourser des dettes le plus souvent illégitimes. Voilà comment ces réformes créent et aggravent les inégalités pour les compenser avec de maigres subventions pour lutter contre la pauvreté. Voilà pourquoi, bien que la pauvreté absolue (le nombre de personnes vivant avec moins de 1,25 dollars par jour) ait baissé en moyenne au cours des trente dernières années, les inégalités dans chaque pays ont, quant à elles, nettement augmenté. La politique de dérégulation de la sphère économique est allée de pair avec la lutte contre la pauvreté, et les montants engagés contre la pauvreté ont souvent été bien inférieurs à ceux qui ont été coupés dans les budgets sociaux. C'est une politique qui donne une fois dans une main ce qu'elle prend dix fois dans l'autre.

25. PNUD, «Vaincre la pauvreté humaine. Rapport du PNUD sur la pauvreté», New York, 2000, p 42-44.

26. PNUD, «Rapport mondial sur le développement humain», Paris, Economica, 1991, p. 55.

Ce n'est donc pas un hasard si quelques plus grandes fortunes mondiales et de nombreux gourous de la Silicon Valley s'engagent dans un combat contre la pauvreté ou pour une forme d'allocation universelle dans le monde, tout en défendant, sans contradiction apparente, les «vertus» du néolibéralisme²⁷. Ces nouvelles causes permettent d'inclure les questions sociales à l'agenda politique sans avoir à lutter contre les inégalités et les mécanismes structurels qui les produisent. La lutte contre la pauvreté et pour l'allocation universelle veut faire des pauvres des agents économiques rationnels mais leur refuse toute forme de service public.

SORTIR DE L'IDÉOLOGIE NÉOLIBÉRALE

Si le système de l'allocation universelle ou de l'impôt négatif n'a jamais vu le jour de manière intégrale, c'est pourtant bien l'esprit de ces propositions qui a dominé les politiques sociales européennes des dernières décennies : réduire les dépenses publiques destinées à la collectivité tout en garantissant certains droits résiduels pour les plus démunis. Ces politiques ont accompagné le lent démantèlement des structures de droits sociaux en offrant des compensations bien faibles par rapport à ce qui a été économisé en coupant dans les dépenses publiques. Les effets de ces politiques sont manifestes. Les richesses ont considérablement augmenté mais elles sont de moins en moins

27. Voir notamment : Dylan Matthews, «Why a Bunch of Silicon Valley Investors Are Suddenly Interested in Universal Basic Income», *Vox*, 28 janvier 2016 ; Leigh Phillips, «More Welfare or More Weekend?», *Intergalactic Proletarian*, 6 novembre 2015.

bien réparties – conséquence prévisible de la substitution de la lutte contre les *inégalités* par une lutte contre la *pauvreté*. Tout l'imaginaire politique s'est reconfiguré. Dissociée de l'inégalité, la pauvreté n'est plus vue comme une conséquence de l'inégale répartition des richesses. Les mesures visant à l'abolir se déploient aujourd'hui en marge des politiques économiques et sociales globales, sans jamais les remettre en cause ni les affecter. Ces mesures prônent l'égalité des chances *face* au marché et non l'égalité réelle *contre* le marché. Seule l'idéologie néolibérale, qui est au cœur de notre imaginaire politique actuel, pouvait susciter le fantasme aberrant d'une lutte contre la pauvreté sans redistribution des richesses.

Pour échapper à cette absurdité, nous devons aujourd'hui renouer avec l'héritage émancipateur de l'après-guerre. Les institutions que le mouvement ouvrier a instaurées au lendemain de la Seconde Guerre mondiale sont bien plus que des instruments de « stabilisation » du capitalisme. Certes, ces institutions sont traversées de contradictions politiques importantes, mais elles contiennent également, en germe, les éléments d'une société différente, où le marché n'aurait plus la place centrale qu'il occupe aujourd'hui. Nous devons donc poursuivre le travail idéologique et politique qui a été entamé avec la naissance de l'État social, radicaliser son héritage, le pousser toujours plus loin et imaginer avec lui, et non pas contre lui, une société réellement égalitaire et démocratique. L'utopie n'est pas uniquement un *au-delà*, mais elle est aussi un *déjà là*.

CHAPITRE 2

L'ALLOCATION UNIVERSELLE COMME SOLUTION AU CHÔMAGE¹ ?

par Seth Ackerman

CEUX QUI CRITIQUENT la notion de travail regardent avec scepticisme la frange de la gauche qui défend le plein emploi. Bien que cet objectif remonte aux débuts du mouvement ouvrier et qu'il en soit encore une des revendications centrales, les opposants au travail le considèrent comme allant à l'encontre de l'émancipation du travail salarié. D'un point de vue strictement économique, les « antitruavail » préfèrent donc défendre les intérêts des travailleurs en réduisant l'*offre* de travail – le nombre de travailleurs qui ont besoin de travailler pour un salaire – plutôt que d'augmenter le nombre de travailleurs qui sont employés à un certain salaire.

Ainsi, dans un texte publié dans la revue *Jacobin*, le sociologue Peter Frase affirme que « dans la quête pour le plein emploi, nous devrions moins nous soucier de maximiser la

1. Ce chapitre est une version traduite et adaptée (par Daniel Zamora) d'un texte paru dans le magazine *Jacobin*. Seth Ackerman, « The Work of Anti-Work », *Jacobin*, 22 mai 2012, www.jacobinmag.com/2012/05/the-work-of-anti-work-a-response-to-peter-frase.

création d'emploi que de multiplier les possibilités de ne pas travailler²». L'argument de Frase est simple: la gauche s'est toujours opposée à l'aliénation du travail, et il y a dès lors quelque chose de paradoxal à vouloir en créer toujours plus. Les gens ont besoin d'un revenu, pas d'un emploi. Les effets désastreux du chômage ne sont pas, selon lui, inhérents à la condition de sans-emploi, mais découlent plutôt d'une stigmatisation sociale. La bonne réponse serait, par conséquent, de ne pas céder à l'impératif du plein emploi et de «revendiquer l'implantation de mesures comme l'allocation universelle tout en menant une campagne idéologique contre l'hégémonie de l'éthique du travail³».

Le présent texte vise donc à explorer ce raisonnement tant dans l'analyse du chômage qu'il propose que dans la solution qu'il offre avec l'allocation universelle. Ces deux aspects sont devenus indissociables, dans la mesure où, dans ces débats, le revenu de base est désormais présenté comme solution au problème du chômage auquel nous sommes confrontés depuis le milieu des années 1970. Nous voulons ici mettre en question l'idée selon laquelle l'éthique (ou l'impératif) du travail ne serait qu'un simple arbitraire social, une superstition désuète, héritée d'un passé révolu, une idée qu'une simple campagne de sensibilisation éclairée suffirait à éradiquer, un peu comme les anciennes croyances à propos des roux ou des gauchers.

Bien sûr, la stigmatisation du chômage vient en partie du fait que ceux qui ont échoué à décrocher un emploi sont des

2. Peter Frase, «Stop Digging: The Case against Jobs», *MR Zine*, 25 juin 2011, <http://mrzine.monthlyreview.org/2011/frase250611.html>.

3. *Ibid.*

«perdants» de la compétition sociale, une vision qui découle d'une conception idéologique de l'échec. Lorsque la demande globale est insuffisante, certaines personnes se retrouvent sans emploi, mais tout se passe comme si ces gens avaient échoué en tant qu'individus. La mesure dans laquelle la société blâme les individus, plutôt que le système lui-même, dépend des types de mécanismes mis en lumière par Roland Bénabou et Jean Tirole dans leur article «Belief in a Just World and Redistributive Politics⁴». Dans ce texte, les économistes expliquent que dans les sociétés très inégalitaires, plus les conséquences de «l'échec» sont graves, plus il devient nécessaire pour les individus d'entretenir, et d'inculquer à leurs enfants, la croyance selon laquelle travailler dur serait toujours «payant», de manière à encourager la persévérance et prévenir toute spirale de désespoir. Ce besoin psychologique existe donc indépendamment des possibilités réelles de mobilité sociale. Ainsi, plus une société est inégale, plus ses membres croiront que le mérite est récompensé par le succès et que l'échec est dû au manque de volonté. Une telle vision des choses affaiblit les revendications pour une plus juste redistribution des richesses, et aide à prolonger l'absence de mécanismes de protection. Selon l'hypothèse de Bénabou et Tirole, des sociétés entières pourraient ainsi rester «coincées» dans une situation d'inégalité et d'idéologie méritocratique.

Cependant, à nos yeux, le problème est beaucoup plus profond. Même si les chômeurs pouvaient se retirer de la compétition pour l'emploi, le problème ne disparaîtrait pas pour

4. Roland Bénabou et Jean Tirole, «Belief in a Just World and Redistributive Politics», *Quarterly Journal of Economics*, n° 121, 2006.

autant. En effet, celui-ci ne découle pas uniquement d'une « idéologie », mais également des conditions objectives d'une société qui repose sur une division du travail à grande échelle et dans laquelle chacun contribue individuellement, par son travail et son revenu, à un appareil de production collectif et intégré. Une des caractéristiques de ce système est qu'il génère une certaine distribution des revenus, mais aussi une certaine distribution du *travail*. Même si les gens se soucient évidemment de la juste distribution des revenus, ils se soucient également de la juste distribution du travail.

Tout comme on réprovoque généralement les inégalités de revenus, surtout lorsqu'elles sont perçues comme « illégitimes » (par exemple, les salaires à sept chiffres des PDG qui augmentent sans cesse), il existe également une tendance à critiquer ceux qui jouissent de manière « illégitime » des avantages de la distribution du travail tels les héritiers, les rentiers ou ceux qui occupent des postes obtenus par le biais de faveurs politiques ou du clientélisme. Le principe qui motive une telle réprobation n'est pas une conviction que tout le monde devrait être pauvre ou que tout le monde devrait travailler comme un forçat, mais de manière presque universelle, on juge problématique le fait que *certain*s soient pauvres et d'autres riches, ou que *certain*s passent leur vie à travailler pendant que d'autres se consacrent aux loisirs.

De telles situations d'inégalité requièrent généralement une justification sociale particulière. Celles qui sont fournies sont rarement convaincantes mais elles sont toujours nécessaires. Par exemple, ceux qui soutiennent l'inégalité des richesses jugent souvent nécessaire de souligner une contribution spécifique des riches à la société. Ceux qui affirment

que la société devrait soutenir les personnes handicapées, âgées ou autrement exclues du marché du travail citent les conditions de vie de ces personnes pour justifier qu'elles ne devraient pas avoir à travailler. Les *détails* de ces arguments peuvent évidemment donner lieu à des conflits idéologiques et politiques; mais l'intuition morale fondamentale selon laquelle la répartition du travail exige une justification fondée sur la justice et l'équité est pratiquement intrinsèque à cette situation. En fait, c'est sur ce même principe que l'on se fonde pour dénoncer l'inégale répartition du travail domestique au sein d'un ménage à deux revenus: on s'attend à ce que le travail domestique soit également réparti, faute de quoi la situation paraît injuste.

Les sociétés féodales ont toujours eu des classes oisives de prêtres et de guerriers – les nobles et le clergé – dont le mode de vie était soutenu par le travail de la majorité. Mais de tels arrangements devaient toujours être justifiés aux masses travailleuses par les fonctions sociales spécifiques que ces ordres supérieurs remplissaient en théorie – dans le cas de la noblesse et du clergé, la protection militaire et l'aide spirituelle. Avec la sécularisation de la société européenne et la méritocratie qui rendait superflue la classe des guerriers héréditaires, les vieilles justifications féodales ont perdu de leur pouvoir et, progressivement, ces classes privilégiées ont perdu de leur légitimité avant d'être renversées de diverses manières. En Israël, on trouve une situation semblable aujourd'hui avec les juifs ultra-orthodoxes qui justifient leur exemption de service militaire en déclarant qu'ils servent l'État d'une autre façon par leurs prières à Dieu. Les Israéliens sécularisés n'ayant jamais pris au sérieux une telle revendication, le ressentiment qu'elle génère

a atteint un « point d'ébullition, une crise morale⁵ ». Mais la justification en elle-même est révélatrice en tant que telle.

C'est pour cette raison que l'un des dix points du programme de Marx et Engels dans le *Manifeste du Parti communiste* – parmi lesquels figurent aussi l'impôt progressif et l'abolition de l'héritage – est « l'égal obligation pour tous de travailler⁶ ». Marx n'était pas vraiment un défenseur de l'éthique du travail pour autant : le mot-clé ici n'est pas « obligation », mais « égale ».

Par conséquent, tant que la reproduction sociale dépendra du travail aliéné, il y aura toujours une exigence sociale pour une obligation égale pour tous de travailler et un malaise envers ceux qui pourraient travailler, mais qui, pour une raison ou une autre, ne le font pas. C'est pour cela qu'à notre époque, les riches héritiers et héritières – ces rares individus pour qui la décision de travailler est réellement un *choix* – refusent généralement de mener des vies de pur loisir afin de se montrer comme étant occupés à accomplir des tâches osten-

5. Jodi Rudoren, « The Fight over who Fights in Israel », *The New York Times*, 19 mai 2012.

6. En français, le huitième point du programme du *Manifeste du Parti communiste* est traduit par « travail obligatoire pour tous ». Cette traduction altère toutefois légèrement le sens original tel qu'écrit par Marx et Engels (« *Gleicher Arbeitszwang für alle* ») et qui se traduirait plutôt par « l'égal obligation pour tous de travailler ». Celle-ci correspond dès lors mieux à la traduction anglaise soulignée par Ackerman : « *equal liability of all to work* ». La nuance est essentiellement en ce que Marx parle d'une responsabilité égale de tous face au travail pour une norme donnée. Mais cette norme peut être de cinq heures par jour. La traduction en français, réalisée par Laura Lafargue, en réduisant à « travail obligatoire pour tous », enlève cette nuance et ne permet pas de comprendre que c'est l'égalité de tous face au travail qui compte et non le travail en lui-même. [NdT]

sibles, comme diriger une fondation familiale ou concevoir des modèles de sacs à main. Voilà pourquoi quelqu'un comme Warren Buffett, dont les enfants n'auront jamais besoin de travailler, affirme qu'il veut leur laisser « assez d'argent pour qu'ils sentent qu'ils peuvent faire quelque chose, mais pas assez pour qu'ils puissent ne rien faire⁷ ».

Il serait erroné de ne voir dans cette attitude qu'un résidu d'éthique protestante. Il y a un peu de cela, bien entendu, mais si c'était le principal facteur, on verrait se répandre un sentiment de culpabilité et de honte au sujet de la paresseuse semaine de cinq jours. En réalité, ces nantis veulent surtout éviter de donner l'impression que le travail est mal *réparti*.

Je suis donc peu convaincu par l'argument qu'il serait préférable de transformer les millions d'Américains maintenus par contrainte hors du marché du travail en une classe quasi permanente de citoyens oisifs prise sous la responsabilité de dizaines de millions de travailleurs américains ; pas plus que je ne crois qu'une « campagne idéologique » socialement légitimée convaincrerait les deux groupes du bien-fondé de cette transformation. Même si elle y parvenait, je ne pense pas qu'une telle campagne idéologique pourrait fonctionner, précisément car elle irait à l'encontre de la norme éthique fondamentale mise en évidence par Marx et Engels : la « responsabilité égale pour tous de travailler ».

C'est pourquoi mon objection vise aussi la solution qui accompagne généralement ce type de proposition : l'instauration

7. Richard I. Kirkland Jr, « Should You Leave It All to the Children? », *Fortune Magazine*, 29 septembre 1986, http://archive.fortune.com/magazines/fortune/fortune_archive/1986/09/29/68098/index.htm.

d'un revenu universel qui permettrait d'atteindre le plein emploi en réduisant la demande plutôt que l'offre d'emploi. Je ne vois pas très bien comment cela pourrait fonctionner sans créer arbitrairement une classe de citoyens oisifs, entretenus par leurs concitoyens. Il me semble présomptueux de croire que la plupart des personnes sans emploi trouvent qu'un tel scénario est souhaitable – et que leur désir actuel d'avoir un emploi comme la majorité des adultes en âge de travailler n'est qu'une sorte de fausse conscience. Mais même si l'on admettait qu'il s'agit bel et bien d'une fausse conscience qu'une campagne idéologique valorisant le non-travail suffirait à guérir, qu'advierait-il des millions de travailleurs restants ?

Rien de tout cela ne signifie que l'émancipation du travail salarié ne serait pas vitale pour établir le socialisme. Au contraire, c'est la finalité du socialisme, en quelque sorte. Mais nous devons y réfléchir avec précaution.

Tout d'abord, nous devons être conscients que les changements dans le temps de travail peuvent se produire soit sur une marge *intensive* (changements dans le nombre d'heures par travailleur) ou sur une marge *extensive* (changements dans le nombre de travailleurs par habitant). Pour ma part, je suis convaincu que l'émancipation du travail salarié doit advenir grâce à la réduction du temps de travail sur la marge intensive. Par exemple, si la productivité du travail augmente de 2 % par an, le temps de travail pourrait être réduit d'autant chaque année sans que diminue le revenu par habitant.

Réduire le temps de travail sur la marge intensive est une approche nettement préférable, car tout le monde en profite de manière égale. L'alternative – la réduction du nombre de travailleurs – créerait de manière arbitraire des classes de

citoyens essentiellement oisifs, dont l'existence générerait assurément des divisions et du ressentiment au sein de la classe ouvrière, au profit d'une politique conservatrice de défense du travail. Ainsi, dans presque tous les pays occidentaux, les partis de droite ont tenté, avec un succès croissant, de diviser la classe ouvrière en alimentant le ressentiment des travailleurs « productifs » envers les « chômeurs assistés ». C'est pourquoi compter sur la diminution du nombre de travailleurs employés ne ferait que renforcer cette dynamique et cette division.

Enfin, si l'allocation universelle n'est pas la bonne manière d'atteindre le plein emploi, cela ne signifie pas pour autant qu'une certaine forme de revenu garanti ne serait pas utile. Un tel revenu pourrait contribuer à améliorer les conditions de travail. Comme les partisans de l'allocation universelle le soulignent souvent, un revenu de subsistance compliquerait la tâche des employeurs qui essaient de persuader les travailleurs moins payés d'accepter de faire des tâches désagréables, et inciterait à abolir ou à améliorer les tâches ingrates grâce à la technologie. La question de l'inégalité qualitative du travail est tout aussi importante que la quantité de travail. Cependant, pour les raisons exposées dans cet ouvrage, instaurer ce type d'allocation universelle semble, à beaucoup d'égards, peu probable. Par conséquent, nous sommes d'avis qu'il est impossible d'avancer vers l'émancipation du travail salarié sans avoir atteint le plein emploi, et cela pour la simple raison que la classe ouvrière n'est jamais autant préoccupée par l'emploi que lorsqu'il en manque, et elle ne s'en soucie jamais aussi peu que lorsqu'il y en a pour tous. La seule voie possible vers une politique postproductiviste est l'abondance d'emplois salariés. Cela

pourrait sembler être une contradiction, mais ce n'est pas le cas. C'est simplement un paradoxe.

Le plein emploi est la revendication pour une extension de l'emploi afin que tous ceux qui veulent un emploi puissent facilement en obtenir un, selon les normes de temps de travail en vigueur – et ces normes, nous l'espérons, seront toujours en déclin. Il ne s'agit donc pas de céder face au productivisme. Au contraire, c'est une première étape, parmi de nombreuses autres, pour le transcender. Ainsi, de même que les sociétés tendent à s'intéresser à des besoins plus sophistiqués quand leurs besoins primaires sont satisfaits, on ne peut également s'attendre à un déclin de l'obsession pour l'emploi que lorsque celui-ci sera disponible pour tous.

CHAPITRE 3

REPENSER LE TRAVAIL, LA VALEUR ET LES REVENUS

par Jean-Marie Harribey

LA DÉGRADATION SOCIALE qui accompagne la crise structurelle du capitalisme a donné, au cours des dernières décennies, une certaine visibilité à la proposition d'allocation universelle ou de revenu d'existence inconditionnel. En effet, face au chômage et à la précarité, aux difficultés d'insertion dans la société de fractions de plus en plus larges de la population, et aux inégalités croissantes, ne faut-il pas revoir le fondement et les modalités de la protection sociale ? La question se pose d'autant plus que les expériences menées, par exemple depuis plus de vingt-cinq ans en France, n'ont pas été couronnées de succès. Les RMI, RMA, RSA, PPE, cumulés avec toutes les autres aides sociales et une couverture santé¹, ont certes créé un filet de sécurité d'environ 750 euros par mois, mais ce sont

1. RMI : revenu minimum d'insertion (1988) ; RMA : revenu minimum d'activité (2004) ; RSA : revenu de solidarité active (2007) ; PPE : prime pour l'emploi (2001) ; PPA : prime pour l'activité (2016). À côté de ces dispositifs qui ont constamment évolué, on compte en France 10 minima sociaux différents, pour un montant total de 24,168 milliards d'euros en 2014 (voir Christophe Sirugue, «Repenser les minimas sociaux : vers une couverture

des dispositifs qui ont largement échoué à fournir une somme suffisante pour vivre dignement (le seuil de pauvreté est de 833 euros en France), mais aussi à favoriser l'insertion et le retour à l'emploi ; la récente mise en œuvre de la PPA n'augure rien de meilleur.

La proposition de revenu d'existence, sous des appellations différentes mais très voisines², a traversé plusieurs étapes. La première, qu'on peut considérer comme préliminaire, avec un fondement et des modalités différents des propositions actuelles, remonte à la fin du XVIII^e siècle et s'étend sur plus d'un siècle de révolution industrielle. Des noms comme ceux de Thomas Paine, Henry George ou Bertrand Russell y sont attachés. La deuxième étape se situe au dernier quart du XX^e siècle, qui voit le capitalisme mondial muter profondément sous les coups de boutoir du capital financier, entraînant avec lui une transformation importante de l'emploi de la force de travail à travers le monde, notamment dans les anciens pays industrialisés. C'est aussi à ce moment-là que la philosophie politique libérale entend renouveler de fond en comble le concept de justice sociale. Avec John Rawls³, des questions comme « qu'est-ce qu'une société juste? », « égalité et équité sont-elles synonymes? », « comment faire accéder chaque individu aux biens sociaux premiers? » servent de colonne vertébrale aux nouvelles réflexions en philosophie politique dont l'une des traductions

sociale commune », rapport au premier ministre, 18 avril 2016, www.gouvernement.fr/sites/default/files/liseuse/6952/master/index.htm).

2. On la trouve sous les noms d'allocation universelle, revenu universel, revenu d'existence, revenu de base ou encore revenu de base inconditionnel.

3. John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987 [1971].

politiques est le revenu d'existence. Très clairement, ce nouveau s'inscrit dans la pensée libérale au sens politique, avant que l'idéologie économique néolibérale – qui s'apprête à triompher – n'y joue un rôle particulier, avec la proposition d'impôt négatif de Milton Friedman en 1962⁴ (proposition qui n'a pas immédiatement eu d'écho, mais qui revient aujourd'hui sous d'autres dénominations). À la même époque, les pensées critiques du capitalisme s'effondrent – et, au premier chef, l'avatar soviétique du marxisme – et les penseurs néolibéraux parmi les plus avisés commencent à s'intéresser à ce revenu, d'autant qu'ils théorisent la libéralisation du marché du travail au sein des pays capitalistes développés.

S'ouvre alors une troisième phase, plus complexe, où les partisans du revenu d'existence ne se trouvent plus seulement au sein de la philosophie universitaire, mais dans toutes les sphères dites alternatives et les organisations politiques allant de la gauche prétendument la plus radicale à la droite la plus décomplexée. Mais, ce qui complique les choses, on s'en doute, c'est que chaque famille philosophique ou politique est profondément partagée sur cette question. Cette troisième phase est celle où le capitalisme néolibéral a triomphé, apparemment sans encombre, jusqu'à ce qu'éclate au grand jour sa propre crise à la fin de la décennie 2000, aggravant encore davantage chômage, précarité, inégalités, et entraînant le monde entier dans une spirale délétère d'austérité généralisée. Apparaissent et se développent alors des initiatives et des réseaux porteurs de propositions d'application du revenu d'existence, en France

4. Milton Friedman, *Capitalisme et liberté*, Paris, Leduc.s., 2010 [1962].

mais surtout à l'étranger, notamment à l'échelle européenne⁵. Certains annoncent même des expériences locales, censées prouver le bien-fondé et la faisabilité de la proposition.

Comment appréhender le débat autour du revenu d'existence lorsque celui-ci mêle des principes philosophiques discutés depuis la nuit des temps, des orientations politiques contradictoires et des fondements économiques théoriques diamétralement opposés? Au-delà des phases que l'idée d'instaurer une allocation universelle a traversées et des noms qu'elle a portés, plusieurs thèmes reviennent de manière récurrente, qui constituent la toile de fond des controverses théoriques et des oppositions politiques: quels sont les fondements d'une société juste? Quelle est la place du travail dans la société? Qu'est-ce que la valeur économique en tant que travail social validé et distribuée sous forme de revenus monétaires? Quel lien y a-t-il entre la monnaie, institution sociale, et les activités économiques socialement utiles? Sur le premier point concernant la discussion de la définition d'une société juste, nous renvoyons à des travaux plus anciens⁶. Nous aborderons ici seulement les autres points qui se rapportent essentiellement à la

5. BIEN (Basic Income Earth Network), www.basicincome.org; UBIE (Unconditional Basic Income Europe), <http://basicincome-europe.org/ubie>; AIRE (Association pour l'instauration d'un revenu d'existence), www.revenu-dexistence.org/pg/home.php; MFRB (Mouvement français pour un revenu de base), <http://revenudebase.info>.

6. Jean-Marie Harribey, « Le développement soutenable par la réduction du temps de travail », thèse de doctorat de sciences économiques, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 1996, <http://harribey.u-bordeaux4.fr/travaux/ouvrages/index-ouvrages.html>; *L'économie économe. Le développement soutenable par la réduction du temps de travail*, Paris, L'Harmattan, 1997; « Travail, emploi, activité: essai de clarification de quelques concepts », *Économies*

conception du travail et à son rapport avec la valeur et la monnaie. Nous inscrirons cette discussion dans le cadre de la problématique que nous avons proposée pour analyser la crise actuelle du capitalisme: crise de production et de réalisation de la valeur⁷.

LA PLACE DU TRAVAIL DANS LA SOCIÉTÉ

S'interroger sur la place du travail dans la société revient à réintroduire les rapports sociaux dans la recherche d'une conception d'une société juste, au lieu de placer les individus derrière un voile d'ignorance comme le fait Rawls. Plusieurs questions sont discutées: l'historicité du travail, son évolution, le sens et les finalités que leur attribuent les sociétés, et les formes de sa précarisation que le capitalisme contemporain a imposées. Nous les regroupons ici autour de deux idées: l'ambivalence du travail et la libération du travail.

L'ambivalence du travail

Depuis des siècles, les philosophes débattent de la nature du travail sans parvenir à un accord. Le travail est-il aliénant et hétéronome par définition ou est-ce un moyen de reconnaissance et d'intégration sociales? C'est là une question qui traverse aujourd'hui tout le débat sur le revenu d'existence.

et Sociétés, série « Économie du travail », n° 20, vol. 3, 1998, p. 5-59, <http://harribey.u-bordeaux4.fr/travaux/travail/travail.pdf>.

7. Jean-Marie Harribey, *La richesse, la valeur et l'ineffable. Fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2013.

Doit-on considérer, à la suite de Hegel, que, par son travail, l'homme entretient trois types de relations indissociables : une relation à la nature d'ordre instrumental dont le résultat est objectivé en outils et biens propres à le satisfaire, une relation aux autres hommes susceptible de lui procurer reconnaissance sociale et identité, une relation à lui-même synonyme d'épanouissement personnel ? Doit-on considérer au contraire, dans une tradition remontant aux Grecs avec laquelle a renoué Hannah Arendt⁸, que le travail n'a jamais été constructeur de lien social et d'épanouissement de soi ?

Si Hegel a raison, on ne peut réduire le travail à une simple catégorie historique puisque, par delà la nécessité pour l'homme de produire en utilisant la nature, et ce, dans des conditions variables dans le temps, le travail est constitutif de son essence, c'est-à-dire de sa condition d'être social et de son désir d'épanouissement. Selon ce philosophe, le travail est anthropologique dans le fond et historique dans ses formes. Si, au contraire, c'est Arendt qui a raison, la question à savoir si le travail est une catégorie anthropologique ou historique est définitivement et exclusivement tranchée en faveur de la seconde option.

Moishe Postone⁹ a repris ce dilemme en prétendant, à partir des écrits de Marx, mener une critique du capitalisme « faite non du point de vue du travail », mais comme « une critique du travail sous le capitalisme ». Or, Marx a toujours distingué

8. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

9. Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Mille et une nuits, 2009.

procès de production capitaliste (de travail productif de capital) et procès de production en général (de travail productif en général) et, à notre sens, cette distinction contredit le refus de Postone d'attribuer au travail une quelconque dimension anthropologique¹⁰.

Si le travail est une catégorie anthropologique, il convient de le libérer seulement de son caractère contraint, hétéronome, pour permettre à l'homme d'être progressivement lui-même et de s'accomplir enfin par un travail générateur de soi. Si le travail est par contre une catégorie historique, c'est-à-dire, présentement, le travail salarié exploité, il convient de se libérer de ce travail pris dans sa totalité puisqu'il n'est et ne peut être qu'aliénation. Dans le premier cas, le travail représente une valeur au sens éthique du terme, dans le second, il doit être évité autant que possible.

On comprend que Marx, héritant de la pensée hégélienne, ait hésité entre deux formulations¹¹. Il a d'abord choisi la formule de l'abolition du travail, parce qu'il associait le travail uniquement à sa forme aliénée par le capital par opposition à l'activité propre de l'homme, et ensuite il a développé l'idée de l'émancipation du travail, en distinguant travail libre et travail aliéné. La transformation par le capitalisme de l'activité humaine en travail abstrait a un caractère historique complexe

10. Pour une critique, voir Jean-Marie Harribey, « Ambivalence et dialectique du travail : remarques sur le livre de Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale* », *Contretemps*, n° 4, 2009, p. 137-149, <http://harribey.u-bordeaux4.fr/travaux/valeur/travail-postone.pdf>.

11. On ne préjuge pas pour l'instant de certaines confusions actuelles entre abolition du travail, abolition du salariat et abolition des protections salariales.

et contradictoire: elle en détruit le sens et, en même temps, elle ne peut totalement empêcher le travailleur d'en redonner un à son activité. Beaucoup de commentateurs actuels tirent argument de cette complexité pour dire que la théorisation du travail abstrait menée par Marx, en reprenant la conception de Hegel, équivaut à une instrumentalisation du travail amorcée par l'économie politique classique, parce que le travail est ainsi réduit à sa valeur d'échange. Il est étonnant de constater que ce que Marx considérait comme dévoilement, comme critique du capital, est transformé par ces commentateurs en contribution à l'avènement de l'objet dénoncé. Au lieu de repérer la contradiction dans la dialectique de la réalité qui fait sans doute du travail un composé inextricable d'asservissement et de libération, ces commentaires la situent dans la conceptualisation de Marx. André Gorz parle à ce sujet d'un «égarement» de Hannah Arendt¹².

Entre Arendt et Hegel, le dilemme semble insurmontable. Et si, pour dépasser ce dilemme, il fallait compter sur l'ambivalence du travail? C'était sans doute ainsi que le voyait Marx. Or, cette discussion est au cœur du débat dont fait l'objet le revenu d'existence, parce que la plupart de ses théoriciens n'acceptent pas l'idée que le travail puisse être un facteur d'intégration sociale. D'où leur refus fréquent de voir le plein emploi comme un objectif souhaitable. Ainsi, Philippe Van Parijs maintient la posture du «renoncement au plein emploi¹³». Il persiste aussi

12. André Gorz, *Métamorphoses du travail. Quête du sens, critique de la raison économique*, Paris, Galilée, 1988, p. 34.

13. Philippe Van Parijs, «L'allocation universelle, où en est-on?», dans Alain Caillé et Christophe Fourel (dir.), *Sortir du capitalisme. Le scénario de Gorz*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2013, p. 130.

dans l'affirmation que le plein emploi est obligatoirement associé à la croissance économique, ignorant ainsi le rôle de la réduction du temps de travail pour s'éloigner de celle-ci. Aujourd'hui, la réduction du temps de travail est acceptée dans les écrits de certains défenseurs du revenu inconditionnel et de la décroissance, sans pour autant résoudre le problème de la nature du travail. En effet, sous prétexte qu'ils refusent la «centralité du travail» et le «culte du travail», ces derniers nient l'ambivalence du travail car ils contestent le fait que le travail soit un facteur de reconnaissance et d'intégration sociales. Ainsi, le discours qui prétend que le revenu d'existence donnerait le choix et la «liberté» de travailler ou pas repose sur les mêmes présupposés anthropologiques que la plus exécration et imbécile thèse de l'économie néoclassique selon laquelle le chômeur choisit d'être au chômage.

Libérer le travail ou se libérer du travail?

L'École de Francfort a longtemps été la seule à développer des thèmes en rupture avec les conceptions traditionnelles du travail. Ainsi, il y a quatre décennies, Dahrendorf et Habermas¹⁴ présageaient la fin de la société fondée sur le travail. En France, très isolé, mais en relation avec les sociologues allemands, Gorz¹⁵ a mené une réflexion qui l'a conduit à critiquer l'utopie

14. Ralf Dahrendorf, *Im Entschwinden der Arbeitsgesellschaft*, Merkur, n° 8, 1980; Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Paris, Gallimard, 1985.

15. André Gorz, *Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme*, Paris, Galilée, 1980.

marxienne de l'humanisation du travail qui ne s'est jamais encore réalisée. Selon lui, cet échec est dû au fait que l'invention du travail salarié a été un facteur de désintégration sociale et parce que la division du travail ne confère pas au travail un autre sens que celui que les individus lui apportent parce qu'ils sont hommes, c'est-à-dire parce qu'ils possèdent en eux leur dignité d'hommes.

De plus, dans les sociétés capitalistes contemporaines développées, toutes les forces sociales dominantes s'opposent vigoureusement à ce que soit envisagée une réduction du temps de travail pour tous. L'essentiel du discours dominant consiste à faire espérer le mieux-être et la création d'emplois par la marchandisation de nouveaux services. Non sans raison, le patronat a toujours considéré la réduction du temps de travail comme « anti-économique », puisque, à ses yeux, tout gain de productivité ne saurait avoir d'autre destination que l'accumulation du capital.

Gorz conclut que, puisqu'il n'est pas possible de redonner un sens au travail, « pour la masse des travailleurs, l'utopie directrice n'est plus le "pouvoir des travailleurs" mais de pouvoir ne plus fonctionner comme travailleurs; l'accent porte moins sur la libération *dans* le travail et davantage sur la libération *du* travail¹⁶ ». Selon lui, le contenu éthique de l'utopie marxienne peut et doit être conservé (le libre épanouissement de l'individu), mais il ne faut pas attendre que le développement des forces productives produise *de lui-même* la libération des individus et les auteurs de cette libération. Cette position annonçait le raz-de-marée éditorial à venir sur la fin du travail

16. *Ibid.*, p. 80.

et la disparition de ladite « valeur travail¹⁷ » et le revirement de Gorz lui-même¹⁸ sur le revenu d'existence, au nom d'une prétendue modification de l'origine de la valeur.

Accompagnant la thèse sociologique sur la fin de la société fondée sur le travail, s'est développée l'utopie d'une libération des individus par rapport au travail. Or, aucune étude statistique n'a jamais établi la disparition du travail, ni celle du travail salarié, aux échelles nationales et encore moins à l'échelle mondiale. Il y a une confusion entre la diminution du temps de travail nécessaire à la production d'une unité de marchandise et une diminution globale qu'on ne peut pas mesurer sans la mettre en relation avec la productivité du travail¹⁹. Ainsi, malgré le développement des formes de travail précaire et de l'auto-entreprenariat, c'est plutôt une « permanence du salariat²⁰ » que l'on constate : autour de 90 % de la population active dans les pays développés, avec un travail indépendant de

17. Les livres emblématiques des années 1990 furent celui de Dominique Méda, *Le travail. Une valeur en voie de disparition*, Paris, Alto Aubier, 1995 (dont elle a démenti plus tard les conclusions par ses enquêtes, voir Dominique Méda et Patricia Vendramin, *Réinventer le travail*, Paris, PUF, 2013), et celui de Jeremy Rifkin, *La fin du travail*, Paris, La Découverte, 1996.

18. André Gorz, « Revenu minimum et citoyenneté », *Futuribles*, n° 184, février, 1994, p. 49-60; André Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003. Nous verrons les raisons de ce revirement plus loin.

19. En France, sur les XIX^e et XX^e siècles, la productivité horaire du travail a été multipliée par environ 30, la production par 26 et l'emploi par 1,75. Comment a-t-il été possible pendant ce temps d'augmenter le nombre d'emplois de 75 % ? Parce que, sur 200 ans, la durée individuelle du travail a été divisée par 2.

20. Anne Eydoux, « Réformer la solidarité sans renoncer à l'emploi », contribution au débat organisé par France Stratégie, 10 mai 2016, <http://fran->

10 % de l'emploi total. Plus précisément, la croissance de l'auto-entreprenariat se situe essentiellement à l'intérieur du travail indépendant, conduisant à une paupérisation du régime social des indépendants²¹.

DU TRAVAIL À LA VALEUR

Les théoriciens du revenu d'existence fondent leur argumentation non seulement sur une conception philosophique – contestable selon nous – qui accrédite l'idée que le travail n'est en aucune façon un des facteurs de reconnaissance sociale, mais aussi sur une conception de la valeur économique qui renoue, consciemment ou inconsciemment, avec les énoncés les plus erronés de la théorie néoclassique.

Le mythe de la valeur hors-sol

Il y a un premier courant de pensée défendant le revenu inconditionnel qui se rattache à la thèse du capitalisme cognitif dont on peut discerner plusieurs variantes en son sein. Mais leur point commun est de souligner que la grande transformation du capitalisme actuel réside dans la place croissante des connaissances dans le processus productif. Ce phénomène est désigné par les concepts de capitalisme cognitif, d'économie de la connaissance, d'économie de l'information, ou encore d'éco-

cestrategie1727.fr/wp-content/uploads/2016/02/anne-eydoux-contribution-ecrite-pour-france-strategie-debat-du-10-mai-2016.pdf.

21. Solveig Godeluck, « L'irrésistible ascension des auto-entrepreneurs chez les travailleurs indépendants », *Les Échos*, 20 juin 2016.

nomie l'immatériel²². De nombreux auteurs ont développé des programmes de recherche pour théoriser cette évolution. Et des institutions comme l'OCDE ou l'Union européenne ont décidé de faire de la connaissance l'axe principal du développement économique des prochaines années, sans pour autant mettre en place les mesures appropriées.

Selon la problématique du cognitivisme, le travail aurait cessé de produire de la valeur et celle-ci naîtrait par conséquent hors du système productif. L'évolution serait telle qu'elle conduirait progressivement soit, selon certains, à éliminer le travail vivant comme source de la valeur, soit, selon d'autres, à englober dans le travail vivant tout instant de la vie ; mais, dans les deux cas, elle nous obligerait à abandonner toute référence à la théorie de la valeur élaborée par l'économie politique, celle balbutiante de Smith et Ricardo dite de la valeur-travail, et aussi celle de Marx, la théorie du travail abstrait socialement validé par l'échange marchand.

Plus le savoir est diffusé, plus il participe à la constitution du « travailleur collectif » devenu *General Intellect*, selon les expressions de Marx. Ainsi se réaliserait la prophétie de ce dernier :

Cependant, à mesure que se développe la grande industrie, la création de la richesse réelle dépend moins du temps de travail et du

22. André Gorz, *L'immatériel*, op. cit. ; *Ecologica*, Paris, Galilée, 2008. Carlo Vercellone (dir.), *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel ?*, Paris, La Dispute, 2003. Carlo Vercellone, « Mutations du concept de travail productif et nouvelles formes de répartition », et Yann Moulier Boutang, « Capitalisme cognitif et nouvelles formes de codification du rapport salarial », dans Carlo Vercellone (dir.), *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel ?*, op. cit., respectivement p. 249-272 et 305-320. Yann Moulier Boutang, *L'abeille et l'économiste*, Paris, Carnets Nord, 2010.

quantum de travail employé que de la puissance des agents mis en mouvement au cours du temps de travail, laquelle à son tour – leur *puissance efficace* – n'a elle-même aucun rapport avec le temps de travail immédiatement dépensé pour les produire, mais dépend bien plutôt du niveau général de la science et du progrès de la technologie, autrement dit de l'application de cette science à la production. [...] Dans cette mutation ce n'est ni le travail immédiat effectué par l'homme lui-même, ni son temps de travail, mais l'appropriation de sa propre force productive générale, sa compréhension et sa domination de la nature, par son existence en tant que corps social, en un mot le développement de l'individu social, qui apparaît comme le grand pilier fondamental de la production et de la richesse. [...] Dès lors que le travail sous sa forme immédiate a cessé d'être la grande source de la richesse, le temps de travail cesse d'être nécessairement sa mesure et, par suite, la valeur d'échange d'être la mesure de la valeur d'usage²³.

À notre avis, ce texte de Marx si souvent cité est l'objet de contresens de la part des théoriciens du cognitivisme. L'erreur la plus courante est de confondre richesse et valeur : Marx parle d'une distanciation entre travail et richesse, mais pas entre travail et valeur. La deuxième erreur découle de la première et consiste à ne pas comprendre que le travail vivant et la valeur se réduisent à mesure que la productivité du travail progresse, et qu'il s'agit là d'un même phénomène. En d'autres termes, la dégénérescence de la valeur n'infirme pas la loi de la valeur, elle en est au contraire la stricte application. La troisième

23. Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« Grundrisse »), t. 2, Paris, Éditions sociales, 1980, p. 192-193. Il faut reconnaître toutefois que la dernière phrase de la citation de Marx est ambiguë, car, à cet endroit, il emploie le mot « richesse », alors qu'il ne cesse de dire par ailleurs que le travail ne crée pas toute la richesse, mais qu'il crée toute la valeur.

erreur porte sur la subsomption de l'ensemble de la vie par le capital qui, contrairement à ce que pensent les théoriciens du cognitivisme, ne restreint pas la sphère du travail et de la productivité, mais l'élargit, malheureusement. Enfin, l'élaboration des connaissances et leur mise en œuvre ne sont jamais le fait d'initiatives individuelles mais, au contraire, résultent d'une construction collective. La relation que croient pouvoir établir ces théoriciens entre l'activité autonome comme nouvelle source de la valeur, et l'utilisation des connaissances, supposées nées de ladite activité, s'écroule donc. Dans cette perspective, on va d'oxymore en oxymore.

Ces erreurs finissent par reproduire le fétichisme du capital, comme on peut le constater dans cette citation de Yann Moulier Boutang : « L'indépendance de la sphère financière a été largement analysée comme un "régime d'accumulation à dominante financière ou patrimoniale". Ainsi, la valeur émerge de la sphère de la circulation monétaire tandis que la sphère de la production industrielle et l'entreprise perdent le monopole de la création de valeur et donc du travail supposé directement productif²⁴. » Plus loin, Moulier Boutang arrive à une conclusion digne de la théorie néoclassique : « la source de la richesse, c'est la circulation²⁵ ».

Ce n'est pas sacraliser le travail que de le considérer comme l'origine de toute valeur monétaire créée et distribuable. Paul Ariès assimilait naguère cette position à une adhésion à « l'obligation de travailler » ou au « mythe du

24. Yann Moulier Boutang, « Capitalisme cognitif et nouvelles formes de codification du rapport salarial », *loc. cit.*, p. 308.

25. Yann Moulier Boutang, *L'abeille et l'économiste*, *op. cit.*, p. 221.

travail libérateur²⁶». Pourtant, cette position n'a rien d'une sacralisation du travail. Elle est tout simplement une critique radicale de l'imaginaire bourgeois autour de la fécondité du capital, largement répandu jusque chez les penseurs affichant une posture critique, mais qui s'entêtent à penser que «le travail est de moins en moins la source principale du profit» ou que la valeur jaillit de l'«économie immatérielle» sans travail ou de la spéculation²⁷. C'est également une critique de la croyance en une distribution du revenu «préalablement» au travail collectif, laquelle croyance confond les notions de flux et de stock, ou encore de revenu et de patrimoine: «Nous proposons [...] de reconnaître un droit à un revenu d'existence, véritable contrepartie de la reconnaissance du droit de chacun à l'existence *puisque nous héritons tous de la civilisation*²⁸.» Or, aucun revenu monétaire ne provient d'un prélèvement sur le patrimoine, car tous les revenus monétaires sont engendrés par l'activité courante. André Gorz, pourtant rallié à l'idée de «revenu social à vie» sur la base des thèses cognitivistes précédentes, prenait soin de préciser que celui-ci est «assuré à chacun en échange de 20 000 heures de travail socialement utile que chaque citoyen serait libre de répartir en autant de fractions qu'il le désire, de façon continue ou discontinue, dans un seul ou dans une multiplicité de domaines d'activité²⁹». Et le

26. Paul Ariès, *La décroissance. Un nouveau projet politique*, Villeurbanne, Golias, 2007, p. 213 et 243.

27. Paul Ariès, *Le mésusage. Essai sur l'hypercapitalisme*, Lyon, Parangon, 2007.

28. Paul Ariès, *La décroissance*, *op. cit.*, p. 201 et 356 (je souligne).

29. André Gorz, *Adieux au prolétariat*, *op. cit.*, p. 177-178; *Ecologica*, *op. cit.*, p. 104.

plus étonnant est que, tout en se réclamant de Gorz, Philippe Van Parijs, l'un des premiers théoriciens de l'allocation universelle, pense que, en distribuant une allocation universelle, on réduira le travail dans les pays riches pour, sans doute, laisser travailler les pauvres à l'autre bout du monde: «[L]'allocation universelle est là pour aider à augmenter le temps de loisir au Nord, [...] et sert à transférer de la richesse au Sud³⁰.»

L'enjeu de la validation sociale des activités

Certains théoriciens du revenu d'existence considèrent que, puisque l'essentiel de la production de valeur se fait hors de la sphère du travail, il convient de considérer que le revenu d'existence serait un revenu primaire, rémunérant l'activité autonome des individus, définie comme productive³¹. D'autres encore affirment que le lien social est synonyme de valeur au sens économique³². Dans les deux cas, c'est confondre valeur d'usage et valeur, c'est-à-dire richesse et valeur.

30. Philippe Van Parijs, «L'allocation universelle, où en est-on?», *loc. cit.*, p. 133.

31. Carlo Vercellone, «Quelle place pour le travail?», débat entre Jean-Marie Harribey et Carlo Vercellone, *L'Économie politique*, dossier «Faut-il défendre le revenu de base?», n° 67, juillet 2015, p. 62-75, <http://harribey.u-bordeaux4.fr/travaux/travail/debat-revenu-de-base.pdf>.

32. On lira avec ahurissement que, entre autres, «jouer à la belote au troquet du coin, lire un livre, regarder un film, faire une partie de jeu vidéo [...] toutes ces activités concourent à l'enrichissement de la société, participent de l'utilité sociale, et, à ce titre, doivent être considérés comme des travaux», donc créant de la valeur économique. (Baptiste Mylondo, «Qui n'a droit à rien? En défense de l'inconditionnalité, réponses à Attac», Université d'été d'Attac, 27 août 2015, <http://alternatives-economiques.fr/blogs/mylondo/files/qui-na-droit-a-rien-reponse-aux-objections-dattac.pdf>.)

Dans les économies capitalistes qui sont des économies monétaires de production, il n'y a pas, par définition, de revenu monétaire qui ne provienne du travail et qui ne soit socialement validé. Dans ces économies modernes, il existe deux modes de validation sociale des activités économiques : par le marché ou par la collectivité (à l'échelon étatique, local ou associatif). Aucun individu ne possède l'autorité pour valider lui-même l'activité à laquelle il se livre : une autovalidation est une fois encore un oxymore. Remarquons d'ailleurs qu'il est surprenant que certains théoriciens du revenu d'existence affirment que n'importe quelle activité peut être considérée comme contribuant à la richesse sociale, alors qu'il est désormais acquis que, en termes sociaux comme en termes écologiques, tout n'est pas richesse. L'utilité sociale d'une activité ne peut être décrétée à priori comme allant de soi. Elle doit être soumise à l'approbation démocratique.

Peut-on établir un parallèle entre le mode de validation de l'activité monétaire non marchande et l'activité libre à laquelle chaque individu pourrait s'adonner ? Le travail qui est effectué par des millions d'enseignants dans les écoles, collèges, lycées, universités, ou bien par les soignants dans les hôpitaux, les bibliothécaires dans les municipalités, les éducateurs sportifs dans les quartiers, etc., est un travail productif de services utiles (valeurs d'usage) mais aussi de valeur économique comptabilisée dans le PIB (environ 300 milliards d'euros annuels en France). Et sans qu'une once de profit aille au capital ! En effet, le paiement des services rendus par le travail dans la sphère monétaire non marchande est socialisé au moyen des impôts et des cotisations sociales. Contrairement au discours libéral, mais aussi contrairement à ce qu'affirme un certain marxisme

traditionnel, les salaires des fonctionnaires ne sont pas prélevés sur la sphère marchande capitaliste, puisqu'ils sont la contrepartie de leur apport à la valeur *ajoutée*. Autrement dit, les impôts et cotisations sont prélevés sur un produit total déjà augmenté du produit non marchand. Comment et par quoi s'opère la transformation d'une valeur d'usage, par exemple le service soin, en une valeur au sens économique ? Elle s'opère, dans cet exemple, par la validation *ex ante* du travail de soin qui sera accompli après l'embauche de soignants³³. Il ne faut pas commettre l'erreur logique de certains partisans du revenu de base, qui pensent que c'est le versement d'un revenu monétaire aux soignants ou aux enseignants qui inaugure le processus de validation sociale. Non, la validation tient dans la décision politique à priori, qui générera travail, production de valeur et distribution de revenu³⁴. Il faut donc absolument distinguer le salaire d'une infirmière fonctionnaire à l'hôpital public du soin reçu par un malade : le premier est un revenu primaire engendré par le travail de l'infirmière, tandis que ce que reçoit le second correspond à un transfert (pour partie en nature, le soin lui-même, pour partie en monnaie avec le remboursement des médicaments ou la prise en charge d'une fraction de son salaire par la Sécurité sociale).

À la racine de l'erreur sur l'inconditionnalité exempte de validation sociale figure toujours la confusion entre valeur d'usage et valeur : « Le rôle d'un revenu de base, et surtout de

33. Voir Jean-Marie Harribey, *La richesse, la valeur et l'inestimable*, *op. cit.*

34. C'est l'erreur de Baptiste Mylondo (« Qui n'a droit à rien ? », *loc. cit.*) de croire que c'est le versement d'un revenu monétaire qui vaut validation.

son absence de conditionnalité, est d'exprimer au citoyen une confiance radicale: celle qui consiste à croire que chacun d'entre nous possède la capacité de chercher un sens à son existence et d'agir en fonction de ce sens³⁵. » À cette confusion, il faut opposer le triptyque théorique de Marx: la *valeur d'usage* est une condition de la *valeur* en tant que forme monétaire du travail socialement validé, laquelle apparaît dans l'échange par le biais d'une proportion, la *valeur d'échange* qui est mesurée en tendance par la quantité de travail nécessaire en moyenne dans la société considérée.

Que se passerait-il si l'on créait un droit à un revenu inconditionnel? Ce droit – pas plus que le « sens de l'existence » – ne crée en lui-même aucune valeur économique, aucun revenu. Pour satisfaire ce droit, il faudrait imaginer un nouveau transfert social, c'est-à-dire accomplir collectivement un travail validé, à partir duquel s'effectuerait ce transfert. On est donc fondé à dire que, sur le plan de la société dans son ensemble, travail et production de revenu sont indissociables. Seuls peuvent être dissociés le travail individuel et la distribution individuelle de revenu, si un accord politique dans la société le permet.

En lançant sa célèbre formule, presque sous forme de boutade, prônant l'embauche des chômeurs pour creuser des trous, puis les reboucher, Keynes n'était pas dupe. Il savait bien que ce travail ne créerait rien, mais il pensait que la dynamique viendrait du fait que le revenu des nouveaux embauchés stimulerait

35. Christian Arnsperger, « Revenu de base, économie soutenable et alternatives monétaires », *L'Économie politique*, dossier « Faut-il défendre le revenu de base ? », n° 67, juillet 2015, p. 34-49, ici p. 39.

l'activité utile et le travail productif ailleurs. Cela signifie que la variation de la demande enclencherait, sous réserve de disponibilité de travailleurs et de moyens de production, une variation de la production et du revenu. Le versement d'un revenu d'existence à toute la population engendrerait-il le même mécanisme macroéconomique? Oui, si ce versement anticipait un supplément de production. Or, par définition, le revenu de base inconditionnel s'abstrait de toute anticipation et donc de toute validation sociale, puisqu'il est dit inconditionnel. Les valeurs d'usage issues de l'activité libre (par exemple le lien social ou le travail dans la sphère domestique) échappent donc au domaine de la valeur dès lors qu'on définit celle-ci, à l'instar de Marx, comme une quantité de travail socialement validé. Affirmer le contraire, comme le font tous les théoriciens du revenu d'existence, revient à épouser les thèses néoclassiques omniprésentes dans la pseudoscience économique.

Bien que son auteur s'en défende, on peut repérer plusieurs points communs importants entre la proposition de « salaire à vie » de Bernard Friot³⁶ et celle du revenu d'existence. Cette proposition se présente comme un projet normatif sur lequel nous ne portons pas de jugement à priori: il s'agit d'abolir les institutions capitalistes (notamment le marché du travail, la propriété lucrative, et le crédit) et de les remplacer par des institutions dites salariales sur la base du modèle de la cotisation sociale. Regardons les fondements théoriques de la proposition de salaire à vie. Friot affirme distinguer valeur d'usage et

36. Bernard Friot, *Émanciper le travail. Entretiens avec Patrick Zech*, Paris, La Dispute, 2014.

valeur, mais, à la fin de son analyse, toutes les valeurs d'usage sont valeur. Il considère comme nous qu'il existe un espace de valorisation qui échappe au capital, celui de la sphère monétaire non marchande, mais il ne fixe pas de limite à ce champ : le retraité, le parent d'élève, le chômeur produisent la valeur représentée par la prestation qu'ils reçoivent. Cette position est selon nous erronée pour deux raisons. D'abord, les prestations sociales formant le « salaire socialisé » sont des transferts sociaux, et non pas un revenu de type primaire, car le critère décisif qui distingue une activité libre (celle du retraité par exemple) productive de valeur d'usage d'une activité productive de valeur surgit à nouveau : il s'agit de la validation sociale de cette activité qui, par définition, n'existe pas pour le retraité, puisqu'elle est libre de toute contrainte sociale. De la même façon, l'attribution d'une qualification lors du 18^e anniversaire du jeune ne signifie pas qu'il entre dans la catégorie des productifs de valeur.

Ensuite, selon Friot, le produit non marchand serait inclus dans le produit marchand à travers les prix. Mais, si cela était, on ne pourrait pas considérer que le produit non marchand s'ajoute au produit marchand. Bertrand Bony³⁷, membre du Réseau Salarial dont l'inspirateur est Bernard Friot, estime que le salaire socialisé est compté deux fois dans le PIB, une première fois dans la valeur ajoutée des entreprises et une seconde fois lorsqu'il sert à faire l'évaluation des services non mar-

37. Bertrand Bony, « Réponse à la critique de J.-M. Harribey sur L'enjeu du salaire », Réseau Salarial, 12 septembre 2012, www.reseau-salarial.info/ceffd3e0403d254130ccd11440412410.

chands au coût des facteurs. Or, c'est confondre ce que la comptabilité nationale appelle les opérations de production et les opérations de répartition.

Friot propose d'étendre le modèle de la cotisation sociale à l'investissement qui serait mis en œuvre grâce à une cotisation économique. Il récuse le crédit; or, toute monnaie est une dette/créance. Il pense que l'investissement peut être financé par le prélèvement d'une cotisation sur la production courante. Mais c'est réintroduire la notion néoclassique d'épargne préalable qui nie la nécessité d'une création monétaire pour financer l'investissement net à l'échelle macroéconomique³⁸.

DE LA VALEUR AU REVENU

On constate ici que les partisans du revenu d'existence ou du salaire à vie ne parviennent pas à appréhender le phénomène monétaire indissolublement lié à la valeur. Au lieu de voir que l'accumulation nécessite un supplément de monnaie, ces auteurs inversent le sens de causalité : ils pensent qu'on fait de la croissance pour nourrir l'expansion du crédit et des intérêts³⁹.

38. Cette idée est celle que l'on retrouve par exemple dans la loi des débouchés de Jean-Baptiste Say.

39. Par exemple, Christian Arnspenger, « Monnaie », dans Dominique Bourg et Alain Papaux (dir.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, PUF, 2015, p. 851-854. Cet auteur va jusqu'à lier l'émission de monnaie à la consommation d'énergie. Pourquoi ne pas lier la première à la consommation d'eau, d'air, tant qu'on y est ? On trouvera toujours une corrélation statistique, mais cela ne veut pas pour autant dire qu'on crée de la monnaie pour respirer de plus en plus ?

La valeur est monétaire

Il est vrai que les pratiques bancaires capitalistes mènent droit à la crise financière. La suraccumulation de capital et la surproduction sont partout dans le monde : tous les grands secteurs industriels et agricoles sont touchés, faute de demande solvable. Et les banques centrales inondent les circuits financiers de monnaie nouvelle. Malgré cette overdose de liquidités qui ne sert qu'à spéculer ou, dans les grandes entreprises, que celles-ci rachètent leurs propres actions, le capitalisme est entré dans une nasse : les gains de productivité du travail sont devenus faibles et minent la rentabilité du capital, au moment où le pillage de la nature atteint lui aussi ses limites.

Parce que, au plan global, les profits réels ne peuvent venir que de l'exploitation de la force de travail, la machine s'enraye et la bourgeoisie s'affole : Mario Draghi, actuel président de la BCE (Banque centrale européenne), a même déclaré que le *quantitative easing for people* était « une idée intéressante mais qu'il ne l'avait pas encore étudiée⁴⁰ ». Est-il tombé dans le chaudron keynésien ou dans celui du revenu inconditionnel ? Ne se moque-t-il pas plutôt de ceux qui guettent sa parole divine qui fait et défait l'humeur des marchés financiers ? La politique monétaire et la monnaie elle-même restent mystérieuses pour la majorité des gens. Au point que beaucoup de partisans du revenu d'existence reprennent l'idée de l'argent directement versé au peuple (c'est ce qu'on appelle l'assouplis-

40. Déclaration du 10 mars 2016, démentie sans rire cette fois le 21 avril 2016. *Quantitative easing* est le nom donné à la politique « d'assouplissement monétaire », menée par les banques centrales pour injecter des liquidités dans les banques.

sement quantitatif pour le peuple), et recyclent sans s'en rendre compte les apories de l'idéologie économique dominante sur la monnaie.

La critique justifiée du profit capitaliste ne conduit pas à condamner le principe même de la création monétaire indispensable à tout développement économique, qu'il soit capitaliste ou socialement utile, ou que les banques soient privées ou publiques. Les pratiques bancaires étant nocives, les choses changeraient-elles vraiment si la BCE distribuait quelques centaines d'euros par mois à chaque citoyen au lieu d'échanger 80 milliards d'euros contre des titres possédés par les banques, ou si toute la création monétaire était concentrée à la banque centrale ? Le problème à résoudre resterait entier : comment affecter la monnaie au financement d'une production utile pour la société ? Ce n'est pas en larguant des billets depuis le ciel qu'on vaincra la pauvreté, mais en transformant la production, l'organisation du travail, le temps de travail et la répartition des revenus issus de la production.

Le capitalisme est devenu hors-sol : la « planche à crédit », c'est-à-dire l'hélicoptère qui lâche de l'argent pour le capital, nous mène au chaos. Mais un hélicoptère pour le peuple ne ferait guère mieux car il laisserait de côté l'essentiel : la transformation des rapports de production, qui ne découle pas de la direction prise par l'hélicoptère, fût-ce vers les consommateurs. La monnaie est une institution sociale dont la première mission devrait être d'accompagner les choix collectifs de production. D'où l'importance d'avoir un assouplissement monétaire en contrepartie d'investissements de transition vers un autre modèle de développement humain, dans le cadre d'un système bancaire entièrement socialisé.

Le mystère du financement

L'engouement politique et médiatique que suscite l'idée d'instaurer un revenu d'existence a donné lieu, en Europe, à de nombreux projets aux chiffrages plus insolites les uns que les autres. Deux versions s'opposent nettement. L'une issue du libéralisme, l'autre plutôt classée à gauche. La position la plus extrême du courant libéral vise à remplacer toute la protection sociale par un revenu de base. Dans l'autre camp, il s'agit d'ajouter un tel revenu à la protection sociale actuelle.

Marc de Basquiat et Gaspard Koenig ont repris pour la France la proposition d'impôt négatif de Friedman, qu'ils ont baptisée « Liber⁴¹ ». Dans ce projet de « revenu de liberté », chaque citoyen reçoit la différence entre le revenu de base, le Liber, et un impôt proportionnel sur le revenu, la Libertaxe. Il s'agit là d'une mesure qui postule l'intervention minimale de l'État, toujours perçu comme pouvant déranger les mécanismes de marché. Dans l'esprit des auteurs, seraient supprimés les minimas sociaux, les prestations familiales, les bourses étudiantes et la prime pour l'emploi (cette dernière déjà remplacée en France par la prime pour l'activité). Les montants proposés pour le Liber sont de 470 euros par mois pour les adultes, 270 euros pour les jeunes de 14 à 18 ans et 200 euros pour les jeunes de moins de 14 ans.

Bousculé par un article de Denis Clerc⁴² qui montrait que la redistribution organisée par cette proposition produirait l'effet

41. Marc de Basquiat et Gaspard Koenig, *Liber. Un revenu de liberté pour tous*, Paris, L'Onde, Génération libre, 2014.

42. Denis Clerc, « Financer le revenu de base: les dangers du Liber », *L'Économie politique*, n° 67, juillet 2015, p. 19-33.

inverse de la redistribution résultant de la protection sociale actuelle, calculée par l'INSEE (Institut national de la statistique et des études économiques), de Basquiat a modifié quelque peu le détail de son dispositif, en adoptant un impôt proportionnel de 23,5 % (au lieu de 23 % dans sa version antérieure) se substituant à l'impôt progressif sur le revenu et à tout impôt sur le patrimoine. Il prétend que les plus pauvres bénéficieraient d'une redistribution que la simulation (voir tableau page suivante) fait apparaître pour une population de 51 millions d'adultes et 16 millions de jeunes.

Que retirer de la simulation de l'application du Liber, censé donner la liberté et vaincre la pauvreté? Le moins qu'on puisse dire est que cela relève d'une mauvaise plaisanterie puisque le supplément apporté en moyenne aux personnes du premier décile les ferait passer à peine quelques euros au-dessus du seuil de pauvreté. Et quand on regarde les derniers fractiles, on voit que le prélèvement net en pourcentage sur le dix millième de la population le plus riche serait inférieur à celui portant sur les neuf millièmes et sur les neuf centièmes immédiatement au-dessous. Cette nouvelle simulation ne change pas beaucoup selon nous la conclusion que tirait Denis Clerc dans son article initial: « une idée attirante, mais désastreuse⁴³ », et qu'il tempère ultérieurement en mettant en avant le « coût d'opportunité énorme » que représenterait un revenu de base par rapport à un investissement dans l'éducation⁴⁴.

43. *Ibid.*, p. 67.

44. Denis Clerc, 2016 « Quelques réflexions sur le revenu de base », *L'Économie politique*, n° 71, juillet, p. 76-84.

Tableau de simulation de l'application du Liber

Fractiles	D1	D2	D3	D4	D5	D6	D7	D8	D9	C90- C99	M990- M999	M1000	Masse Mds€
Revenus imposables en €	194	934	1 476	1 912	2 349	2 871	3 557	4 381	5 623	9 202	23 597	103 251	1 355
Revenu disponible actuel en €	804	1 037	1 350	1 641	1 953	2 329	2 804	3 372	4 187	6 412	14 180	54 904	1 056
Revenu disponible avec Liber en €	958	1 181	1 431	1 702	2 008	2 368	2 834	3 369	4 095	6 032	13 317	52 404	1 057
Différence entre Liber et système actuel en €	154	144	81	61	55	39	30	-3	-92	-380	-863	-2 500	1
Différence entre Liber et système actuel en %	19,1	13,9	6,0	3,7	2,8	1,7	1,1	-0,1	-2,2	-5,9	-6,1	-4,6	

Source : Marc de Basquiat, « Le Liber, en réponse à une lecture de Denis Clerc », *L'Économie politique*, n° 71, juillet 2016, p. 85-95.

Dans le cas extrême où toute la protection sociale serait supprimée et remplacée par un revenu d'existence, sur la base des chiffrages les plus « généreux », à savoir entre 800 et 900 euros par mois pour le cas français⁴⁵, soit environ 10 000 euros par an et par personne, ce revenu s'élèverait à 660 milliards par an, soit à peu près le montant actuel de la protection sociale française ou 30 % du PIB. Mais qu'en serait-il des retraites, toutes ramenées à ce montant misérable ? On peut être certain que compagnies d'assurances et fonds de pension se réjouiraient d'offrir des plans d'épargne lucratifs à ceux qui disposent de revenus autres et plus élevés.

De l'autre côté de l'échiquier politique, on propose d'ajouter le revenu inconditionnel à la protection sociale actuelle. Sur la base des chiffrages les plus généreux, qui oscillent généralement entre 800 et 900 euros par mois⁴⁶, on arrive à doubler les sommes distribuées : 1 320 milliards d'euros par an, qui correspondent à la totalité du revenu disponible des ménages en France⁴⁷. Par quel coup de baguette magique (ou maléfique) tout le revenu disponible des ménages pourrait-il ainsi être socialisé ?

Les Suisses ont rejeté, lors d'une votation citoyenne, la création d'un revenu de base inconditionnel sans que le montant et

45. Le seuil de pauvreté se situe en France aux environs de 833 euros par mois.

46. Baptiste Mylondo (dans *Pour un revenu sans condition. Garantir l'accès aux biens et services essentiels*, Paris, Utopia, 2012), retenait 750 euros par mois. Yann Moulrier Boutang (dans « Trois propositions », dans Alain Caillé/Les Convivialistes, *Éléments d'une politique convivialiste*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2016) propose entre 1 100 et 1 200 euros et 600 euros en dessous de 15 ans, soit entre 800 et 860 milliards par an.

47. INSEE, Tableau économique d'ensemble (TEE) 2014, www.insee.fr/fr/themes/theme.asp?theme=16&sous_theme=5.5.

les modalités de financement ne soient définis. Les initiateurs de la consultation, partisans d'un revenu de base, proposaient cependant l'octroi de 2500 francs suisses par mois. La contrepartie était la suppression des assurances vieillesse et survivants, des allocations familiales, des bourses, de l'aide sociale et de l'assurance chômage inférieure au revenu de base, en plus de la suppression de l'âge minimum pour le départ à la retraite⁴⁸. De son côté, la Finlande, qui a annoncé le lancement d'une expérimentation sur le revenu universel à hauteur de 550 euros par mois, met en place un plan néolibéral d'austérité draconien avec, en toile de fond, la mystification de faire travailler davantage pour relancer l'économie: travailler 24 heures de plus dans l'année sans hausse de salaire pour 80 % des salariés, hausse des cotisations sociales payées par les salariés et baisse de celles payées par les employeurs, baisse de 30 % de la rémunération des congés payés des fonctionnaires, gel des salaires dans le secteur privé et encouragement au travail partiel précaire⁴⁹. Aux Pays-Bas, une vingtaine de villes s'appêtent à expérimenter le revenu universel: à Utrecht, le montant serait de 900 euros par mois.

Au final, on comprend pourquoi les plus « éclairés » parmi les membres de la bourgeoisie financière ou ses porte-parole suivent de près et approuvent le principe du revenu d'existence.

48. Voir Romain Felli, « Le RBI n'est pas une utopie – hélas! », *Le Courrier*, 23 mai-7 juin 2016, www.lecourrier.ch/139321/le_rbi_n_est_pas_une_utopie_helas#.

49. Voir Marie Charrel, « La Finlande va travailler plus pour relancer son économie », *Le Monde*, cahier « Éco & entreprise », 7 juin 2016; et Marc de Basquiat, « L'expérimentation finlandaise d'un revenu de base: le schéma se précise », 14 avril 2016, <http://revenudebase.info/2016/04/14/experimentation-finlandaise-revenu-de-base-schema-precise>.

Ils préfèrent instituer un revenu d'existence plutôt que d'augmenter les salaires ou embaucher, parce que si une partie supplémentaire de la reconstitution de la force de travail était socialisée, ce serait autant de moins que les employeurs auraient à verser sous forme de salaires. La libéralisation dudit marché du travail ferait un pas de plus et l'instauration d'un revenu minimum pourrait même, à terme, mener à la disparition du salaire minimum et des droits qui lui sont associés. Comment ne pas rester interloqué devant la séduction opérée par ce revenu d'existence dans certains milieux militants alternatifs? Verser un euro de revenu d'existence serait-il préférable, à la fois quantitativement et qualitativement, à verser un euro de salaire? Comment ne pas s'étonner également que, dans ces mêmes milieux soucieux d'égalité entre hommes et femmes, on ne perçoive pas le risque que les femmes soient incitées à retourner au foyer, c'est-à-dire à se cantonner aux tâches imposées par le modèle patriarcal? Enfin, affirmer que la pauvreté reculerait grâce à un revenu minimum partout inférieur (ou, au mieux, égal) au seuil de pauvreté relève d'une croyance de type religieux, sinon d'une escroquerie intellectuelle et politique.

Sauf à suivre la marche en avant du capitalisme néolibéral, il n'y a pas d'alternative à la réduction du temps de travail

À partir du moment où l'on a posé le principe selon lequel tout individu a droit à des moyens matériels et culturels pour vivre, il est indiscutable que des revenus de transfert suffisants doivent être versés par la collectivité à ceux qui sont réduits au chômage

ou rejetés dans la pauvreté. À cet égard, les minima sociaux versés en France sont scandaleusement insuffisants et complexes⁵⁰, et l'absence de réforme fiscale fait perdurer cette situation. Dans l'urgence, on pourrait très bien imaginer une simplification et une amélioration de la protection sociale fondées sur une allocation garantie à tout adulte de 18 ans disposant d'un revenu inférieur à un seuil déterminé et qui remplacerait la dizaine d'allocations diverses actuelles, le tout accompagné de la garantie d'accès aux services publics non marchands⁵¹. Pour fixer les idées, on compte en France 8,5 millions de pauvres en dessous du seuil défini à 60 % du revenu médian. À supposer qu'on verse une allocation de 1 000 euros par mois à ces personnes-là, l'enveloppe annuelle serait de 102 milliards, soit 4 à 7 fois moins qu'un revenu versé à tout le monde, du plus pauvre au plus riche.

Mais, au-delà de l'urgence, une stratégie de moyen et de long terme doit rouvrir le débat politique sur la réduction du temps de travail⁵², à laquelle sont réfractaires le patronat bien sûr, la plupart des économistes épousant les thèses néoclassiques, et pendant longtemps, nombre de théoriciens du revenu d'existence. Aujourd'hui, ces derniers affirment intégrer la réduction du temps de travail dans leur projet de revenu, qui lui-même

50. Christophe Sirugue (dans « Repenser les minima sociaux : vers une couverture sociale commune », *loc. cit.*), d'un côté, propose pour la France une simplification des aides sociales et, de l'autre, retient comme hypothèse possible le revenu universel.

51. C'est le principe du scénario 3 retenu par *ibid.*

52. Voir aussi Michel Husson et Stéphanie Treillet, « La réduction du temps de travail : un combat central et d'actualité », *Contretemps*, n° 20, 2014, <http://hussonet.free.fr/rttct20.pdf>.

s'inscrirait dans une société de décroissance. Mais le risque est grand de se trouver face à une nouvelle contradiction inextricable : ou bien on projette de doubler les revenus de transfert, mais on aura quelques difficultés à concevoir une société en décroissance, ou bien on réduira le temps de travail (certains disent vouloir le diminuer de moitié) et on aura la décroissance, mais l'impossibilité de financer le revenu d'existence. Autrement dit, d'un côté, on prônerait la décroissance, et de l'autre, persisterait l'illusion technologique d'une abondance permettant de réduire le travail à presque rien et de multiplier les revenus. Et l'on ne pourra pas invoquer « l'activité » libre créatrice de valeur d'usage, puisque, par définition, elle n'aura pas de contrepartie monétaire qu'elle aurait engendrée. Aussi, les partisans du revenu d'existence qui prétendent adhérer au projet de réduction du temps de travail nous trompent ou se trompent eux-mêmes : ce n'est pas une vraie réduction qu'ils proposent, mais bien une sortie « volontaire » de certains individus de l'emploi, ce qui correspond exactement au partage du temps de travail selon le mode néolibéral : plus de travail pour les uns et l'illusion de la liberté pour les autres.

Finalement, la proposition d'instaurer un revenu d'existence semble partir d'un bon sentiment, mais l'enfer étant pavé de bonnes intentions, elle comporte de nombreux risques. Le plus important d'entre eux est d'ordre politique et stratégique : c'est d'entériner la fracture entre ceux qui peuvent s'insérer dans toutes les sphères de la société et ceux qui seraient exclus de l'une d'entre elles, celle du travail validé collectivement, tandis que la libéralisation du travail et de ses conditions s'aggraverait. Il n'est pas surprenant de constater que cette fracture sociale et politique s'appuie sur une négation du rôle social du travail et

de son rôle de créateur de la valeur économique distribuée sous forme de revenus monétaires. Dans la mesure où, dans beaucoup de pays, les droits sociaux ont été fondés historiquement sur le travail, en se débarrassant du travail, le capitalisme se débarrasserait du même coup des droits sociaux associés et, tant qu'à faire, « des droits civils et politiques⁵³ ». La négation du travail dans toutes ses dimensions, ravalé au rang de marchandise, a pour corollaire la violence du capital, dont le maintien se nourrit du fétichisme qui entoure la production de valeur et qui pousse à croire que toute richesse sociale et naturelle est réductible à de la valeur, c'est-à-dire à un quantum de monnaie.

Aristote, reviens ! La gauche est devenue folle, elle ne comprend plus la différence entre valeur d'usage et valeur économique ! Elle rend les armes devant les attaques contre le travail !

53. Mateo Alaluf, *L'allocation universelle. Nouveau label de précarité*, Mons, Couleur livres, 2014.

CHAPITRE 4

ADIEUX À L'ÉTAT SOCIAL : ANDRÉ GORZ ET L'ALLOCATION UNIVERSELLE

par Mateo Alaluf

ANDRÉ GORZ¹ peut être considéré comme l'un des principaux inspirateurs de ce qu'il appellera plus tard « revenu d'existence », idée qu'il a pourtant longtemps combattue. Marxiste critique, il est l'un des premiers à avoir étudié le chômage de masse, la dégradation de l'emploi et la précarité. Philosophe proche de Sartre, influencé par la théorie critique de l'École de Francfort et plus tard par Ivan Illich, il ne se rallie aux partisans du revenu inconditionnel que très tard, avec la publication de son livre *Misères du présent, richesse du possible* en 1997². Pourtant, alors qu'il est constamment convoqué comme gage moral de légitimité par les tenants « de gauche » du revenu universel, son adhésion à une telle formule est beaucoup moins évidente que ces derniers ne le laissent supposer.

1. Né en 1923 à Vienne, sous le nom de Gerhart Hirsch. Son vrai nom, celui que prit sa famille, est Gérard Horst.

2. André Gorz, *Misères du présent, richesse du possible*, Galilée, Paris, 1997.

CONTRE L'ALLOCATION UNIVERSELLE

En 1980, la publication d'*Adieux au prolétariat* produit un choc chez nombre d'intellectuels, et notamment parmi de jeunes universitaires belges de l'Université de Louvain qui ont conçu, sous le nom de collectif Charles Fourier, le projet d'allocation universelle. Pour Philippe Van Parijs, fondateur de ce groupe et l'un des principaux promoteurs de l'allocation universelle à ce jour, les *Adieux au prolétariat*³ ont été, comme il l'écrira plus tard, une véritable «révélation⁴». La publication en 1983 des *Chemins du paradis* accroît à ses yeux l'impression d'une communauté d'esprit avec André Gorz, que celui-ci, en revanche, ne tarde pas à démentir. Tout en se ralliant dans ce livre à un revenu social, indépendant de l'occupation d'un emploi, il soutient cependant toujours, à la différence des défenseurs d'une allocation universelle, que ce revenu ne peut être implanté sans une réduction collective du temps de travail ni sans l'exercice d'une activité. Sinon, affirme-t-il, un tel revenu n'est plus que le salaire de l'inactivité forcée.

Le collectif Charles Fourier sollicite l'avis d'André Gorz sur l'allocation universelle et publie son texte en 1985 dans un volume de *La Revue nouvelle*⁵. Gorz y explique qu'il trouve du mérite à cette «solution libertaire» au chômage, il se dit cepen-

3. André Gorz, *Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme*, Paris, Galilée, 1980.

4. Philippe Van Parijs, «De la sphère autonome à l'allocation universelle», dans Christophe Fourel (dir.), *André Gorz, un penseur pour le xx^e siècle*, Paris, La Découverte, 2009, p. 161-175.

5. André Gorz, «L'allocation universelle: version de droite et version de gauche», *La Revue nouvelle*, n° 81, 1985.

dant «en conflit politique» avec ses défenseurs. L'allocation universelle représente, selon lui, la version de droite du droit à un revenu, inspirée par Milton Friedman et partagée en France par nombre de technocrates giscardiens. Il y voit une subvention occulte à la création d'emplois bas de gamme qui consoliderait la stratification duale de la société et transformerait le problème du chômage en une réalité dont on peut s'accommoder.

Un revenu de base dans une perspective de gauche devrait être, selon Gorz, «indissolublement lié au droit au travail» et ne constituer qu'une contrepartie versée à chacun pour sa contribution à la production sociale. L'alternative à la société duale «est une société, où tout le monde peut travailler mais travailler très peu», c'est-à-dire «une société du temps libéré, polymorphe et largement autogérée». Gorz est dès lors en désaccord avec le collectif Charles Fourier sur la question du montant de l'allocation, mais il s'oppose surtout à une rupture complète avec le travail, censé justifier justement le droit à ce revenu. Or cette idée est selon lui «détournée par la droite pour servir à l'institutionnalisation du chômage et de l'exclusion sociale».

L'opposition de Gorz à l'allocation universelle résulte de sa conception du travail. Il considère, tout comme Marx, que le capitalisme assujettit les ouvriers par la division et l'organisation du travail, mais aussi que c'est dans le travail que se trouvent les possibilités d'émancipation des travailleurs. Le travail relève simultanément d'une «sphère de la nécessité» et d'une «sphère de la liberté». D'une part, le contrôle ouvrier, l'amélioration des conditions de travail et l'augmentation des salaires dans une perspective autogestionnaire sont des luttes menées

dans la sphère de la nécessité. D'autre part, la réduction du temps de travail par l'augmentation de la scolarité et la diminution de l'âge de la retraite visent à élargir la sphère de la liberté.

Le travail pour autrui caractérise le travail en fonction de la nécessité. Les finalités de l'activité du salarié sont décidées hors de lui, par des employeurs privés ou publics. C'est par la réduction du temps de travail et l'extension du contrôle ouvrier que les salariés multiplieront leurs activités libres. « La production sociale continuera de reposer sur le travail humain », écrivait Gorz dans *Le socialisme difficile*, « et c'est par son rapport au travail principalement que celui-ci (l'individu) sera intégré et appartiendra à la société⁶ ».

LES ADIEUX AU PROLÉTARIAT

Quand le collectif Charles Fourier l'invite à publier un texte dans *La Revue nouvelle*, Gorz a déjà publié *Adieux au prolétariat* et a commencé à s'éloigner de Marx en incorporant dans sa pensée les concepts d'Ivan Illich. Le travail productif devient désormais dans sa terminologie travail « hétéronome », opposé au travail « autonome ». Lorsqu'il parlait des sphères de la nécessité et de la liberté, Marx évoquait l'hétéronomie (travail pour autrui) et l'autonomie (activités qui sont leur propre fin). En les opposant, Gorz gomme le lien qu'il faisait auparavant, comme Marx, entre « nécessité » et « liberté ». En effet, pour ce dernier, « le royaume de la liberté commence seulement là où l'on cesse de travailler par nécessité », et surtout, « le véritable royaume de la liberté [...] ne peut s'épanouir qu'en se fondant

6. André Gorz, *Le socialisme difficile*, Paris, Seuil, 1967, p. 133.

sur l'autre royaume, sur l'autre base, celle de la nécessité⁷ ». Si bien que l'émancipation repose sur l'unité concrète de la nécessité et de la liberté.

Grâce aux gains de productivité résultant de l'intensification du travail et des progrès techniques, l'économie n'a plus besoin que tous contribuent à la production. Nous assistons, soutient Gorz, à la fin du plein emploi et à sa condamnation à terme. La société ne reposerait donc plus sur le travail. Une société qui fait tout pour économiser le travail ne peut plus lui accorder la moindre considération.

L'idée selon laquelle le travail ne structurerait plus la société, et la classe ouvrière ne serait plus un agent de transformation sociale est cependant ancienne. Dès 1959, Michel Crozier annonçait la fin de « la phase religieuse du prolétariat⁸ ». Henri Janne, en 1960, comme nombre de sociologues de son temps, pronostiquait l'embourgeoisement des ouvriers et l'avènement d'une société de grand public, modelée par la consommation et les médias de masse, en lieu et place d'une société de classes.

Gorz a toujours combattu ces représentations embourgeoisées de la société. S'appuyant sur la grève générale de l'hiver 1960-1961 qui a duré cinq semaines en Belgique, il publiait dans *Les Temps modernes*, en février 1962, sous le titre « Le démenti belge », un éditorial sans ambiguïtés : « Si les hauts salaires et les lois sociales avancées provoquent l'embourgeoisement des travailleurs, ceux de Belgique devraient être les plus embourgeoisés d'Europe. Si l'impossibilité pour un mouvement ouvrier de

7. Karl Marx, *Le Capital*, livre III, ch. 48.

8. Michel Crozier, « Qu'est-ce que la classe ouvrière française ? », *Arguments*, janvier-mars 1959, p. 33.

remporter de durables victoires politiques entraîne sa désagrégation et l'apathie de ses membres, la classe ouvrière belge devrait être la moins combative d'Europe⁹.» Or, soutenait-il, cette grève générale vient de démentir les principaux postulats de la classe dominante.

Quand il écrit son texte pour *La Revue nouvelle*, Gorz a donc révisé ses positions antérieures. Il s'est rallié à l'idée d'un revenu à vie, mais celui-ci n'en demeure pas moins généré par le travail. Les ouvriers, pense-t-il, sont laminés par l'organisation capitaliste du travail. Le travail a perdu sa capacité d'émancipation pour se transformer en facteur inexorable d'aliénation. Gorz considère dès lors que l'on ne peut pas se libérer du travail par le travail et que la classe ouvrière a perdu sa capacité d'émancipation sociale. En conséquence, affirme-t-il, une classe de non-travailleurs nous permettra de sortir du travail. Le travail hétéronome demeure néanmoins pour Gorz une nécessité et chacun doit en porter le fardeau. C'est pourquoi il prône toujours une réduction collective du temps de travail et s'oppose au projet d'allocation universelle élaboré par le collectif Charles Fourier.

Que s'est-il passé pour qu'André Gorz adopte une position inverse à celle qu'il défendait précédemment? On peut penser que ce changement d'idée résulte de la déception des espoirs de transformation sociale suscités par les grèves des années 1960 et 1970 et par Mai 68. À la disparition des perspectives autogestionnaires se sont ajoutés la radicalisation maoïste ambiante et le profond désaccord entre Gorz et Sartre à ce propos.

9. André Gorz, «Le démenti belge», *Les Temps modernes*, février 1962.

En France, dans les années 1970, le climat politique est marqué par le projet de « société libérale avancée » du jeune ministre de l'Économie et candidat à l'élection présidentielle Valéry Giscard d'Estaing, et la modernisation semble avoir changé de camp. Partisan d'un socialisme qui s'oppose à l'emprise du marché mais aussi à celle de l'État, contrairement aux communistes et aux sociaux-démocrates, Gorz est sensible aux tendances qui visent à décentraliser le pouvoir et à démocratiser les entreprises. Sous le pseudonyme de Michel Bosquet, il signe dans *Le Nouvel Observateur* des articles où il soutient que « le projet de société giscardien n'est rien d'autre qu'un projet de démocratisation en profondeur du tissu social lui-même ». Bien que Giscard soit de droite, « il ne s'ensuit pas, écrit Bosquet, que la libéralisation de la société soit un projet de droite et qu'il faille en laisser aux giscardiens le monopole ». Il y voit d'ailleurs une parenté avec « le projet socialiste autogestionnaire » tel que le définissait la CFDT (Confédération française démocratique du travail), un projet qui « s'émancipe de la tutelle écrasante de la bureaucratie et de l'État ». Il apprécie favorablement les « échanges et osmose partiels entre néolibéraux et néo-socialistes¹⁰ ».

ET LES ADIEUX À L'EMPLOI

Il faudra attendre la publication de *Misères du présent, richesse du possible* en 1997 pour que Gorz adhère à l'idée d'un revenu d'existence à « inconditionnalité dure » et complètement

10. Michel Bosquet, « Occupons le terrain », *Le Nouvel Observateur*, n° 616, 30 août 1976.

déconnecté du travail. Lorsqu'il lui fait part de son adhésion au BIEN¹¹, Philippe Van Parijs accueille cette décision « sans surprise », comme le résultat d'un long et riche dialogue, « avec plaisir et gratitude¹² ». Le débat est-il pour autant clos ?

L'analyse que fait Gorz de l'émergence d'un nouveau régime du capitalisme le conduit à se rapprocher des thèses anti-utilitaristes d'Alain Caillé et de la revue du *Mauss*, mais aussi du capitalisme cognitif de Toni Negri et Yann Moulier Boutang. Selon Gorz, le travail immatériel remplace le travail matériel mesurable en unités de temps et décomposable en « emplois », et cette nouvelle forme de travail qui constitue le centre de l'économie de la connaissance se dérobe à la mesure et abolit l'emploi.

Dans le nouveau « capitalisme postmoderne », ce n'est plus le travail qui constitue la source de la valeur. Celle-ci trouve son origine dans les connaissances hors du système productif et ne dépend donc plus d'un acte productif matériel. L'économie du savoir entraîne la disparition de la valeur travail et rend en conséquence caduque la revendication de réduction collective du temps de travail¹³.

Gorz voyait depuis longtemps la démocratisation de l'entreprise comme un contrepoids à la puissance de l'État et une autre perspective pour le socialisme, différente du « social-étatisme » de la gauche traditionnelle. Déjà en 1977, encore sous le pseudonyme de Michel Bosquet, il publiait un article au

11. Basic Income European Network, fondé à l'initiative de Philippe Van Parijs en 1986 et devenu Basic Income Earth Network (BIEN) en 2004, www.basicincome.org.

12. Philippe Van Parijs, « De la sphère autonome à l'allocation universelle », *loc. cit.*

13. Voir le chapitre 3 de Jean-Marie Harribey.

titre pour le moins percutant : « Plaidoyer pour l'entreprise¹⁴ ». Il faut, affirme-t-il, devenir « ensemble entreprenants ». Bien plus tard, cependant, il constatera que l'émergence des auto-entrepreneurs n'a rien à voir avec la « libre entreprise collective » qu'il a préconisée et déplorera le sort réservé désormais aux travailleurs privés de protection et livrés aux forces du marché par la logique marchande.

En effet, le salarié qui est membre conditionnel de l'entreprise et dont les heures sont comptées peut se dérober à la mobilisation totale de ses capacités par l'entreprise, mais comme « capital humain », il devient une entreprise pour lui-même. La société de l'immatériel est bien celle de « l'avènement du *self*-entrepreneur », selon Gorz ; une société dans laquelle « il ne doit plus y avoir que des entreprises individuelles de prestation de services individuels¹⁵ ». Dans une vision néolibérale, sous l'effet de l'abolition du salariat et du « *self*-entreprenariat » généralisé, la vie devient une activité économique et le temps tombe tout entier sous l'emprise du calcul monétaire. Le fait que les emplois soient en voie de disparition ne supprime pas pour autant l'obligation de travailler.

LES DEUX VERSIONS DU REVENU D'EXISTENCE

Dans son livre, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, André Gorz définit les contours du revenu d'existence qu'il préconise. Celui-ci doit être suffisant, c'est-à-dire au moins égal au

14. Michel Bosquet, « Plaidoyer pour l'entreprise », *Le Nouvel Observateur*, n° 684, 19 décembre 1977.

15. André Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003, p. 24-25.

salaire minimum garanti, et doit être totalement inconditionnel. Si ces deux conditions étaient réunies, le revenu d'existence permettrait de mettre en commun les richesses socialement produites. Il serait alors l'expression de l'intelligence collective dans une société où les connaissances constituent la force productive principale.

Le revenu d'existence que propose Gorz vise à « soustraire la vie à l'imaginaire marchand et à la mise au travail totale¹⁶ ». Il doit être suffisant, car « toute garantie d'un revenu insuffisant fonctionne comme une subvention déguisée aux employeurs : elle les fonde et les encourage à créer des emplois à salaire insuffisant et à conditions de travail indignes¹⁷ », tout en forçant les chômeurs à accepter des emplois au rabais, pénibles et déconsidérés.

Après avoir adhéré à l'idée d'un revenu d'existence dans *Misères du présent* en 1997, Gorz précise sa position en 2003 dans *L'immatériel* et indique les dangers que présente une telle mesure. Il s'oppose essentiellement aux promoteurs d'un revenu de base inconditionnel sur deux critères. D'abord, quelle que soit la manière dont cette allocation serait financée (impôt, taxe, cotisation), elle ne saurait être rien d'autre qu'une subvention prélevée sur la sphère productive (hétéronome). Son montant serait de ce fait limité et le revenu ne serait donc probablement pas suffisant. Par ailleurs, le gradualisme qui consisterait à proposer un revenu insuffisant au départ, de manière à atteindre progressivement un revenu suffisant, n'est pas recevable. En provoquant une baisse des salaires, un revenu d'existence insuffisant repousserait constamment la perspective d'un revenu suffisant et aggraverait la précarité du travail.

16. *Ibid.*, p. 30.

17. *Ibid.*, p. 99-100.

Toutes les mesures sur lesquelles repose l'instauration d'un revenu inconditionnel – à savoir un revenu garanti, la redistribution du travail, l'émergence de socialités et de modes de coopération – au-delà du salariat sont souhaitables. Par contre, chacune d'entre elles, prise isolément, servirait « à accélérer des contre-réformes qui la [discréditeraient] par l'usage que les puissances dominantes en feront ». Un « revenu social suffisant » s'inscrit dans la perspective « d'une mise en commun des richesses socialement produites ». Il peut être pensé dès à présent. Il a une valeur heuristique, mais « il n'est pas réalisable immédiatement. Il renvoie d'emblée à cette autre société qui se dessine dans le prolongement des tendances à l'œuvre¹⁸ ».

Gorz rejette enfin la conception selon laquelle ce revenu serait la rémunération du temps hors travail. La vie entière serait alors réduite à sa fonction économique et l'on gérerait sa carrière, sa famille, ses amis, ses loisirs selon une logique de rentabilité. La « production de soi » serait soumise au calcul comptable. Le revenu d'existence légitimerait ainsi le travail productif et soumettrait toute l'activité humaine au règne du productivisme. En ce sens, ce revenu parachèverait la construction néolibérale qui s'empare de toute la vie en société.

LA VALEUR TRAVAIL

Par valeur travail, on désigne soit le travail créateur de valeur, soit la valeur subjective accordée au travail comme activité sociale et moyen individuel d'accéder à un revenu, à des droits, à des protections et à des moyens de se réaliser.

18. André Gorz, *Misères du présent, richesse du possible*, *op. cit.*, p. 134 et 149.

Les traditions libérale et marxiste ont accordé une place centrale au travail comme fondement de la valeur. Ainsi, pour Adam Smith, le travail est la mesure réelle de la valeur échangeable de toute marchandise. Selon Karl Marx, la force de travail achetée au prix nécessaire à sa reproduction (valeur d'usage) produit plus de valeur (valeur d'échange) qu'elle n'a coûté à l'employeur (la différence est ce que Marx appelle la plus-value). Le travail est aussi une valeur parce que, outre sa capacité à créer la valeur économique, il constitue le fondement du lien social. Il institue, comme l'avait montré Émile Durkheim, un système de droits et de devoirs qui lie les individus entre eux de manière durable.

Cependant, devant le chômage massif qui persiste et les conditions de travail qui se dégradent dans les décennies 1980 et 1990, André Gorz (comme Jeremy Rifkin ou Dominique Méda) plaide pour la fin de la centralité du travail. Dans cette perspective, en dissociant entièrement le revenu de l'emploi, un système d'allocation universelle permettrait le maintien d'une sphère d'activités autonomes pour ceux qui se contenteraient d'un revenu de base agrémenté de petits boulots, et d'une sphère hétéronome pour ceux qui choisiraient un mode de vie compétitif pour maximiser leur revenu. Dans un tel système, le travail contraint serait en quelque sorte choisi et la question de savoir qui travaille pour qui n'aurait plus d'importance. Si chacun acceptait enfin avec joie l'obligation de travailler au lieu de se la voir imposer, l'harmonie sociale serait enfin rétablie.

Mais aujourd'hui, force est de constater que l'importance du travail dans la vie sociale n'a pas diminué. En revanche, le rythme du partage des connaissances a augmenté et celles-ci ont une place plus grande dans la production, ce qui approfondit

dit la contradiction entre la socialisation croissante du travail et le caractère privé de la propriété, contradiction mise en évidence par Marx et que Gorz, contrairement aux promoteurs de l'allocation universelle et autres prophètes de la « fin du travail », a mise au cœur de sa pensée.

À la différence de l'activité propre à chaque être humain, le travail est socialement reconnu comme tel. Dans la mesure où le savoir s'incarne dans le travail, celui-ci ne peut être dissocié des travailleurs. Jean-Marie Harribey¹⁹ montre que la société valide le travail effectué pour le marché ou pour les services non marchands, et ce travail produit le revenu monétaire qui sera ensuite versé. Le revenu d'existence suppose par contre l'exercice d'un travail autonome qui échapperait à la valeur. Ce travail, libéré du marché et des choix collectifs, ne se distinguerait plus de l'activité propre à tout être humain. L'autovalidation que suppose l'inconditionnalité occulte donc nécessairement la dimension sociale du travail.

L'AUTONOMIE DÉSINCARNÉE

Le revenu d'existence est censé favoriser l'émergence d'activités autonomes dont les finalités et les modalités seraient librement décidées par ceux qui les exécutent. Ainsi distinguerait-on des activités hétéronomes soumises au marché et rémunérées comme telles et des activités autonomes dont les fins seraient définies par ceux qui se contenteraient d'un revenu de base, éventuellement complété par un travail à temps partiel.

19. Jean-Marie Harribey, *La richesse, la valeur et l'inestimable. Fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2013.

Les activités autonomes, payées par le revenu de base, devraient permettre aux individus de se réaliser pleinement dans leur travail, alors que les activités hétéronomes, normées par les exigences des marchés compétitifs, seraient grassement rémunérées. Chacun aurait ainsi le choix entre s'épanouir dans des activités autonomes et mener une vie frugale ou accepter un travail dans le secteur marchand permettant un large accès à la consommation.

Cette possibilité de choisir entre autonomie et hétéronomie demeurerait cependant tant que subsisterait la question de savoir pourquoi le désir de consommer surpasse dans nos sociétés celui de l'autonomie. Chacun sait pourtant que le modèle de consommation hétéronome implique l'exploitation économique, l'épuisement des ressources naturelles et des restrictions démocratiques. D'autant plus que ce système structure l'imaginaire des groupes sociaux qui n'y ont pas accès, et ne fonctionne que grâce au consentement actif des individus qui participent à leur propre aliénation. Même si cette adhésion est contradictoire et s'accompagne de mouvements de dissidence ou de révolte, il subsiste néanmoins une adhésion réelle au système qui ne peut être imputée qu'à des manipulations idéologiques ou médiatiques.

On peut aisément attribuer l'emprise de la consommation aux désirs que celle-ci promet de satisfaire. Dans un monde de démesure, l'idéal de sobriété prôné par le mouvement de la décroissance ne trouve qu'un nombre très limité d'adeptes. Étant donné qu'une société autonome suppose la participation des individus à la vie collective – ce qui n'est pas sans contraintes et exige des efforts supplémentaires –, ne pourrait-on pas postuler que le problème de l'autonomie réside dans le

fait qu'elle représente un effort et qu'il est moins fatigant de se laisser aller à l'hétéronomie ? Ceux qui privilégient l'hypothèse de l'autonomie sous-estiment souvent le désir de consommation ; or l'acte de consommer participe à la définition des individus en tant qu'êtres sociaux. La liberté du sujet, autrement dit son autonomie, consiste aussi en grande partie dans l'accès à la consommation.

L'expérience de la liberté, dans un monde où le travail est un facteur de socialisation puissant, ne peut être séparée de l'expérience de travail. Si bien que l'autonomie, déconnectée du travail, se trouverait privée de tout ancrage social. Dans les sociétés modernes, le travail est certes contraignant et comporte nombre d'inconvénients et de nuisances, mais c'est également un facteur essentiel de socialisation. Chez Marx, comme nous l'avons déjà dit, liberté et nécessité sont liées au rapport au travail, et la liberté ne peut advenir que par une réduction du temps de travail qui relève du domaine de la nécessité. Les effets terminologiques qui substituent autonomie à liberté et hétéronomie à nécessité reflètent tout de même un changement de sens. Autonomie et hétéronomie sont déconnectées du travail, et en s'inscrivant dans cette logique binaire désincarnée, l'allocation universelle s'abstrait de manière illusoire des rapports de force qui structurent la société.

Les collectifs ne s'effacent pas nécessairement parce que les individus s'affirment. Depuis Durkheim, la tradition sociologique considère que dans les sociétés développées, la division sociale du travail et la spécialisation des fonctions qu'elle engendre produisent une solidarité qui assure la cohésion sociale. L'assignation des individus à des positions sociales ne dépend pas que de la volonté de ceux-ci. Les forces sociales

impersonnelles – les déterminismes – constituent un démenti aux discours qui attribuent aux seuls mérites individuels les possibilités d'émancipation. En devenant plus autonome, l'individu dépend davantage de la société. Nous ne pouvons être en conséquence que nous-mêmes, ancrés dans notre individualité, dans la mesure où nous sommes des êtres sociaux.

Pour Gorz, le travail demeure une activité nécessaire et contrainte, exercée selon des normes définies par la société. Il a une fonction de socialisation et génère des droits. Le travail permet ainsi d'échapper à la solitude privée et constitue une dimension de la citoyenneté.

« UN PIÈGE REDOUTABLE »

La trajectoire intellectuelle et politique d'André Gorz s'inscrit, plus généralement, dans celle d'une « deuxième gauche » que *Le Nouvel Observateur* représentait auprès du grand public. La première gauche, communiste ou socialiste, serait étatiste, centralisatrice, protectionniste, attachée aux nationalisations et à une économie administrée. La deuxième gauche, imprégnée de l'esprit de Mai 68, se caractériserait par ses aspirations autogestionnaires et défendrait au contraire la décentralisation et l'ouverture de la société.

Dans le sillage de Giscard d'Estaing, l'irruption des idées néolibérales dans l'espace politique français creuse cette fracture de la gauche. André Gorz, toujours partisan du « socialisme difficile²⁰ », entre étatisme et marché, pense trouver des points d'appui pour un socialisme autogestionnaire et liber-

20. André Gorz, *Le socialisme difficile*, op. cit.

taire dans les propositions décentralisatrices et modernisatrices des cadres giscardiens. La délégitimation de l'action publique et la réhabilitation de l'entreprise seront, plus tard, le terreau d'une troisième gauche, sociale libérale, acquise à la primauté du marché.

Pour éviter le « piège redoutable » du social-libéralisme, Gorz radicalise son propos dans *L'immatériel*. Le revenu universel, s'il devait rémunérer le temps hors travail, soumettrait la vie entière aux critères marchands. Le revenu universel légitimerait alors la toute-puissance du marché et la mise totale de la personne au travail. Il permettrait d'exiger que le « travail invisible », à savoir les activités non rémunérées, soit aussi productif que le « travail visible ». De la même façon, selon Gorz, en voulant rémunérer toutes les activités, le capitalisme cognitif en « vient à considérer que la vie entière (à peu de chose près) est devenue travail²¹ ».

Par contre, dans la conception radicale que soutient Gorz, le revenu d'existence n'exige rien et ne rémunère rien. Il existe dans une société régie par des activités dont les fins sont déterminées par ceux qui les exécutent, qui ne créent rien que l'on puisse acheter, vendre ou échanger, rien donc qui ait une valeur au sens économique. C'est hors de la société du travail que Gorz situe son projet de revenu universel suffisant qui n'est donc pas pour aujourd'hui, mais qui sert à penser, dès à présent, une société libérée du travail²².

21. André Gorz et Jean-Marie Vincent, « Dialogue avec André Gorz », *Variations*, n° 17.

22. André Gorz, *L'immatériel*, op. cit., p. 30-31.

Lors d'un entretien à France Culture diffusé le 14 octobre 2005, Gorz revient sur *Critique du travail*²³ de Jean-Marie Vincent, qui l'avait initié à la pensée de Marx et à ses écrits de jeunesse, les *Grundrisse*. Il évoque surtout sa « découverte récente mais bien trop tardive » de Moishe Postone, « marxiste américain qui a fait ses études à Francfort », et de son livre *Temps de travail et domination sociale*.

Pour Postone et le « courant critique de la valeur », le travail est un principe social d'organisation, propre au capitalisme. Travail et capital sont, dans ce système, complices dans leur antagonisme. « Si on veut se débarrasser du capital, soutient Gorz, il faut aussi se débarrasser du travail²⁴. » L'autonomie ne pourrait avoir de sens que si elle est libérée du travail. Dans un régime capitaliste, le travail autonome est donc vide de signification et le revenu d'existence ne peut avoir une fonction émancipatrice.

L'EXODE HORS DU TRAVAIL

La publication du livre *Adieux au prolétariat*, en 1980, marque le moment où André Gorz « dérape de sa trajectoire », selon l'expression de Robert Castel. À partir de ce moment, ses analyses sur le travail deviendront plus radicales et il s'engagera dans une « fuite en avant le conduisant à préconiser un exode hors de la société du travail » que Castel jugera « sociologique-

23. Jean-Marie Vincent, *Critique du travail. Le faire et l'agir*, Paris, PUF, 1987.

24. Entretien de François Noudelmann avec André Gorz, « Les vendredis de la philosophie », *France Culture*, 14 octobre 2005.

ment erroné et politiquement dangereux²⁵ ». En se ralliant aux partisans du revenu inconditionnel (dans une forme aussi radicale soit-elle), Gorz fait surtout ses adieux à l'État social, car renoncer à l'emploi implique de renoncer aux protections sociales qui l'accompagnent.

Pour Robert Castel, le salariat est non seulement un lien de subordination, mais aussi un ensemble de protections sociales qui tendent à devenir universelles. Il conteste l'analyse de Gorz sur trois plans. Premièrement, Gorz affirme que la subordination salariale réduit le travail à un simple décalque du capital. Le salarié, laminé par l'emploi, n'aurait aucun moyen d'échapper à son aliénation. Castel soutient au contraire que le rapport de subordination est le résultat d'un compromis qui a permis aux salariés de conquérir des droits et des protections consistantes. Deuxièmement, comme les tenants du capitalisme cognitif, Gorz ne voit pas le travail comme un acte social qui sanctionne la reconnaissance de l'utilité sociale du travailleur qui accède ainsi à la sphère publique et devient un sujet de droit. Troisièmement, Castel critique Gorz pour sa conception réductrice de la consommation. En considérant l'individu asservi par l'emploi comme « pur consommateur », Gorz fait sienne une représentation de la consommation de masse qui n'est pas exempte « d'un certain élitisme, présent dans la gauche intellectuelle²⁶ ».

Gorz se livre à un diagnostic unilatéral et désespéré du travail. S'il n'y a plus rien à retirer du travail pour l'émancipation,

25. Robert Castel, « Salariat ou revenu d'existence? Lecture critique d'André Gorz », 6 décembre 2013, <http://www.laviedesidees.fr/Salariat-ou-revenu-d-existence.html>.

26. *Ibid.*

autant se résigner à un revenu d'existence suffisant en rupture complète avec le travail. Or, objecte Castel, que restera-t-il des protections sociales? Des droits forts sont nés du travail et le marché a pu être relativement domestiqué. C'est précisément, comme le souligne Castel, la mise en cause de ces mesures protectrices qui est au cœur de la question sociale actuelle. Renoncer à lutter sur ce plan, n'est-ce pas entériner les exigences des marchés et du capital? Renoncer à mener des luttes sur le front du travail revient à accepter, conclut Castel, que les entreprises puissent puiser au moindre coût dans un stock de travailleurs potentiels, rémunérés par un revenu de subsistance médiocre et formant une nouvelle armée de réserve.

LE TRAVAIL SANS EMPLOI

Le « travail » désigne les activités orientées vers la production de biens et de services utiles ou reconnus comme tels, les tâches effectuées à cet effet et les formes d'organisation de ces activités. « L'emploi » désigne les modalités normatives du travail, à savoir les conditions d'accès (embauche) et d'éviction (licenciement), les protections juridiques et les statuts et rôles sociaux qui lui sont associés²⁷. Cette distinction, utile d'un point de vue analytique, reste cependant formelle dans la mesure où, dans le rapport salarial, l'exercice d'un travail et l'occupation d'un emploi vont ensemble.

L'emploi, qu'il soit privé, public, indépendant ou associatif, sépare dans les sociétés salariales les sphères du travail et hors

travail. Dans l'histoire sociale, la socialisation du salaire a été le produit d'un compromis, régulé par l'État, entre capital et travail, arraché par les travailleurs aux capitalistes pour assurer sécurité, protection et niveau de vie. Ce compromis, qui a structuré ce que nous appelons l'État social, a pris des formes différentes selon les pays et permet de comprendre les performances et les contradictions du capitalisme d'après-guerre.

Le travail, lorsqu'il est envisagé en dehors de l'emploi, ne peut être qu'un travail dérégulé, c'est-à-dire sans protections. Dans une société sans emploi, l'objectif du plein emploi n'a plus de sens, pas plus que le temps de travail qui définit la période consacrée à l'emploi. André Gorz n'ignorait pas les dangers que recelait une société de travail sans emploi. C'est pourquoi son adhésion à « l'inconditionnalité dure » comportait en réalité une double restriction : la « suffisance » et la mise en place « hors de la société du travail ». Le revenu d'existence serait donc à sa place dans l'utopie d'un monde sans travail, mais ce serait un mauvais moyen pour y arriver.

Dans les conflits sans cesse renouvelés que provoque le rapport d'exploitation capitaliste, le diagnostic désespéré du travail de Gorz réduit la classe ouvrière à un simple rouage du capitalisme, incapable d'en incarner la négation. En se situant en dehors des protections de l'emploi, le revenu d'existence déposséderait les travailleurs de leur capacité d'agir et « l'inconditionnalité dure » trouverait sa place dans la boîte à outils des mesures néolibérales destinées à saper les fondements de l'État social.

27. André-Clément Decouflé et Margaret Maruani, « Pour une sociologie de l'emploi », *Revue française des affaires sociales*, n° 3, 1987, p. 7-27.

CONCLUSION

par Mateo Alaluf

ALORS QUE LEUR MODÈLE venait de plonger la planète dans la crise financière de 2007, les avocats du néolibéralisme, prenant prétexte des dettes publiques qu'ils avaient eux-mêmes creusées, ont réussi à imposer leurs remèdes avec encore plus de force. C'est dans ce contexte que l'allocation universelle a retrouvé une nouvelle jeunesse.

Après s'être fabriqué une histoire idéalisée pour se donner un passé mythique, l'allocation universelle devait encore se doter d'une représentation de l'avenir. La société de demain serait celle de la diminution drastique de l'emploi en raison de la robotisation et de l'automatisation des tâches. Le plein emploi serait définitivement voué aux oubliettes et le travail flexible aurait remplacé le contrat d'emploi à durée indéterminée et à temps plein. Le revenu de base inconditionnel serait donc le dispositif social adapté à une société « ubérisée ».

Depuis plus d'un siècle, l'emploi a considérablement augmenté en dépit de l'amélioration croissante de la productivité. Alors que la période dite des Trente Glorieuses était celle du plein emploi dans la population masculine, elle était marquée par le sous-emploi féminin. À présent, les femmes, bien que toujours sous-représentées sur le marché du travail, accèdent massivement à l'emploi. Malgré la crise financière de 2007, le

nombre d'emplois a repris son augmentation. Depuis la révolution industrielle et jusqu'aux années 1970, cette augmentation avait toujours été accompagnée d'une diminution du temps de travail, d'une augmentation des revenus et d'un allongement de l'espérance de vie. Avec l'augmentation du chômage dans le milieu des années 1970 et la montée du néolibéralisme, cette tendance de réduction collective du temps de travail s'est affaiblie.

Comme lors des précédentes révolutions technologiques, tout permet de penser que la société du futur sera intensive en travail, contrairement à ce que prédisent les oracles autoproclamés. La transition écologique, les énergies renouvelables, les programmes de transport collectifs, les projets de refondation urbaine et d'assainissement de l'environnement sont porteurs d'emploi. Un plein emploi qui, pour autant que nous le voulions, pourrait aller de pair avec une réduction collective du temps de travail pour que tous travaillent et qu'ils travaillent mieux.

Depuis les années 1970, en dénonçant le système de sécurité sociale comme étant invasif, obèse, injuste et impayable, le néolibéralisme a propagé un véritable poison idéologique qui cause encore des dommages. Sous l'effet combiné d'une finance libéralisée, du libre-échange généralisé, de l'austérité salariale et de la contre-révolution fiscale, plus d'un quart de siècle de mesures ont mis à mal l'État social. La multiplication des critères d'admissibilité et la dégressivité de certaines prestations ont fragilisé les systèmes de protection sociale. Conséquence logique du resserrement des critères, les contrôles et l'intrusion dans la vie privée des bénéficiaires ont remplacé les procédures d'accompagnement social. En même temps, les

taux de remplacement des retraites et du chômage ont diminué, et les services publics à l'abandon ont été livrés à la privatisation.

Un autre tour de force des néolibéraux: les dégâts causés par leurs propres contre-réformes deviennent des arguments pour mépriser la protection sociale et pour pérenniser et ancrer la révolution conservatrice dans la société. Les chômeurs qui se voient privés d'indemnités ou qui perdent une partie de leur prestation, les salariés précaires dont les conditions se dégradent ou les pensionnés obligés de travailler plus longtemps pour une plus petite retraite peuvent être séduits par l'idée d'un revenu inconditionnel censé résoudre tous leurs problèmes. Cependant, le fait que ces droits soient continuellement rognés par les mesures néolibérales justifie-t-il pour autant qu'on les abandonne ?

L'État social, comme l'a bien montré Christophe Ramaux, repose sur quatre piliers: la protection sociale, le droit du travail et la négociation collective, les services publics et la politique économique¹. Si l'État social est bien mis en cause par les « réformes » néolibérales, il est loin d'avoir disparu pour autant. Au contraire, celui-ci procède toujours à une redistribution massive, en particulier par la dépense publique, ce qui explique la vigueur des attaques dont il fait plus que jamais l'objet. Ainsi, avant toute redistribution en France, 20 % des plus riches touchent en moyenne huit fois plus que les 20 % des plus pauvres. Après impôts directs et cotisations sociales, ils gagnent sept fois plus. Malgré tout, c'est la dépense publique qui redistribue

1. Christophe Ramaux, *L'État social. Pour sortir du chaos néolibéral*, Paris, Mille et une nuits, 2012.

davantage et réduit le plus les inégalités. En effet, si l'on tient compte des prestations sociales et des transferts sociaux en nature (santé, éducation...), les plus riches ne gagnent plus que quatre fois ce que gagnent les plus pauvres².

L'État social perdure, malgré les attaques dont il est l'objet. La protection sociale est toujours assurée, la régulation des rapports de travail (négociation collective et droit du travail) n'a pas disparu, les services publics se maintiennent et la dépense publique n'a pas globalement baissé. Sans doute, l'État social doit-il être repensé dans le cadre de la mondialisation. Mais il faut le défendre au préalable face à la contre-révolution conservatrice. De ce point de vue, l'allocation universelle ressemble à un cheval de Troie que le néolibéralisme tente de placer au cœur de l'État social.

L'allocation universelle a traversé les années en demeurant pareille à elle-même. Il s'agit toujours pour ses promoteurs d'un revenu payé en espèces, versé régulièrement à tous les membres d'une communauté politique (État), sur une base individuelle et sans considération de revenu. Cette formule désincarnée fonctionne par son seul énoncé et évoque les avantages qu'elle est censée donner.

Curieusement, la votation suisse de juin 2016 sur la proposition d'un revenu de base inconditionnel s'est faite sans que son montant ni ses conditions de financement soient fixés. Ses partisans soutenaient que son existence serait par elle-même une solution à la pauvreté, entraînerait un partage du travail, soutiendrait la création artistique, le sport, la vie associative, la création d'entreprises, la prise de risque et l'innovation, et bien

2. *Ibid.*, p. 317-318.

sûr, parmi tant d'autres choses encore, qu'elle diminuerait le coût de l'État. Parmi leurs arguments en faveur du revenu inconditionnel, «la nécessité de reconnaître le travail ménager des femmes» figurait en bonne place. Il ne s'agit là de rien d'autre que d'une allocation de la femme au foyer qui aurait pour effet de perpétuer les rôles familiaux traditionnels. C'est pour cette raison que Christine Boutin, ancienne ministre et opposante farouche au mariage gay, en a fait un point important de son programme. C'est aussi pour cette même raison que beaucoup de mouvements féministes s'y opposent.

Selon ses partisans, l'allocation universelle serait la voie capitaliste vers le communisme³. Ceux-ci auraient ainsi découvert, à la façon des alchimistes de naguère, le moyen de transformer le socialisme en libéralisme et le libéralisme en communisme. Indépendamment pourtant des intentions de ses initiateurs, l'allocation universelle s'inscrit en réalité dans les rapports de force et les dynamiques politiques des sociétés concernées.

C'est parce que la diminution des dépenses publiques a été érigée en priorité absolue des politiques néolibérales que le revenu de base inconditionnel est apparu. Loin de l'utopie imaginée par le collectif Charles Fourier, le revenu de vie est un dispositif qui, en se substituant aux prestations sociales, serait à même de diminuer les dépenses publiques jugées excessives. Ainsi, en Finlande, un gouvernement de droite qui mène une politique d'austérité inédite expérimentera, en 2017, dans une

3. Robert van der Veen et Philippe Van Parijs, «The Capitalist Road to Communism», *Theory and Society*, n° 15, 1986.

province du pays un revenu mensuel garanti à la place des prestations sociales.

Dans ses principes, un revenu de base inconditionnel s'accorde bien avec la pensée libérale. D'abord, le fait d'octroyer au départ un même revenu à chacun correspond au principe d'égalité des chances. Chacun est amené à faire fructifier son revenu selon ses capacités. Les plus méritants réussiront. Ils pourront accéder à des positions lucratives dans des secteurs compétitifs et souscrire à des assurances privées pour bénéficier d'une pension confortable ou de meilleurs soins de santé. Les autres devront se contenter d'un modeste revenu de base complété par des petits boulots pour subsister.

Ensuite, le fait que l'allocation soit payée en espèces se rapporte au principe suivant lequel chacun doit faire ses propres choix et que l'individu est toujours mieux placé pour savoir ce qui est bon pour lui. Il vaut donc toujours mieux privilégier les choix individuels plutôt que des services collectifs. Ainsi, Peter De Keyzer, économiste en chef de BNP Paribas Fortis, propose de supprimer les allocations familiales et de chômage, les aides sociales et autres subsides et de les remplacer par une allocation universelle de 800 ou 900 euros pour chaque adulte⁴. Il refuse cependant de l'octroyer aux enfants, car c'est à chacun de décider librement d'en avoir ou pas. «Le couple qui décide d'avoir cinq enfants c'est son choix, écrit-il, ce n'est pas à l'État d'en assumer les conséquences.» Il ajoute: «[C]elui qui se contente de l'allocation peut le faire. Et si son voisin choisit de

4. Peter De Keyzer, *Parlons croissance, parlons bonheur. Un regard optimiste sur le libre marché et le progrès*, Tielt, Lannoo, 2014.

travailler 70 heures par semaine pour s'acheter une voiture ou partir en vacances, il le peut aussi⁵. »

Les droits sociaux reposent sur deux principes. D'une part, une règle redistributive : chacun contribue suivant ses moyens et reçoit selon ses besoins. En matière d'assurance maladie, par exemple, le fait que certains soient souvent malades et d'autres jamais n'empêche pas que la cotisation se fasse en fonction des revenus. D'autre part, l'État social s'inscrit dans une perspective d'universalisation des droits. Pendant toute l'après-guerre et jusqu'au moment où les mesures néolibérales ont freiné cette évolution, le champ d'application de la sécurité sociale s'est constamment élargi. Dans de nombreux pays, les allocations familiales, les retraites et les soins médicaux bénéficient à présent d'une couverture universelle. Le principe de solidarité s'inscrit ainsi dans des droits sociaux universels.

L'allocation universelle illustre parfaitement le principe d'égalité des chances au cœur de la pensée libérale. Chacun bénéficie d'un même revenu au départ et doit assumer les conséquences de ses choix. L'inégalité des résultats sera considérée comme un facteur de dynamisme pour la société. Les droits sociaux reposent au contraire sur une conception solidaire qui vise, par des mécanismes de redistribution, à diminuer les inégalités.

L'émancipation individuelle et collective sera fonction de droits et non d'une somme monétaire attribuée à chacun. Les services publics, c'est-à-dire les droits à la santé, à l'éducation,

5. Interview de Peter De Keyzer, « Allocation universelle : rendre à chacun la liberté d'organiser sa vie », *Trends-Tendances*, 15 octobre 2015.

à la mobilité, au logement, au travail, dans cette perspective, primeront l'octroi d'une allocation.

Remplacer le droit à l'emploi par un droit à un revenu aurait pour effet d'institutionnaliser l'exclusion d'une fraction de la population de la sphère du travail. Selon la mise en garde naguère d'André Gorz, un tel revenu serait alors « le salaire de l'inactivité forcée ». Il signerait aussi l'abandon d'une tendance séculaire à la diminution collective du temps de travail au profit d'une illusion dangereuse qui légitimerait une régression sociale considérable. L'allocation universelle conduit à confier les fonctions collectives (protection sociale, régulation des rapports de travail et services publics) au marché.

La restriction des droits sociaux nourrit les contre-réformes néolibérales et l'octroi d'un revenu inconditionnel s'inscrit bien dans cette tendance. Il conduit à substituer l'égalité des chances à l'égalité des conditions, à occulter les inégalités sociales croissantes en se focalisant sur la pauvreté et en brandant le secteur public au profit du marché. L'abandon des droits sociaux nourrit la montée d'une extrême droite redoutable. Il revient maintenant et de manière urgente à la gauche d'imaginer l'État social au temps de la mondialisation.

REMERCIEMENTS

LES AUTEURS aimeraient particulièrement remercier Gabriel Nadeau-Dubois, sans qui ce livre n'aurait pas pu voir le jour, et Mark Fortier, pour avoir porté ce projet avec les éditions Lux ainsi que pour ses conseils ayant grandement amélioré la qualité de l'ouvrage. Enfin, nous voudrions remercier Alexandre Sánchez et Camille Coletta pour leurs relectures minutieuses du manuscrit et leurs suggestions toujours pertinentes.

LES AUTEURS

SETH ACKERMAN est doctorant en histoire à l'université Cornell et membre du comité éditorial de la revue *Jacobin*.

MATEO ALALUF est professeur de sociologie à l'Université libre de Bruxelles et spécialiste des questions relatives à l'emploi et au travail. Il a récemment publié *L'allocation universelle. Nouveau label de précarité* aux éditions Couleur livres en 2014.

JEAN-MARIE HARRIBEY est économiste à l'Université Bordeaux IV, ancien professeur agrégé de sciences économiques et sociales et maître de conférences. Ancien coprésident d'Attac France, coprésident de son conseil scientifique, il est également membre du conseil d'administration des Économistes atterrés. Il a récemment publié *La richesse, la valeur et l'inestimable. Fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste* (Les Liens qui libèrent, 2013) et *Les feuilles mortes du capitalisme. Chroniques de fin de cycle* (Le Bord de l'eau, 2014).

DANIEL ZAMORA est postdoctorant en sociologie à l'Université de Cambridge ainsi qu'à l'Université libre de Bruxelles. Il travaille sur l'histoire de la protection sociale, les inégalités et l'histoire intellectuelle. Il a notamment publié *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale* (Aden, 2014).

TABLE

Introduction	7
Chapitre 1	
Histoire et genèse d’une idée néolibérale	13
La révolution de l’État social.....	14
La désagrégation du projet d’après-guerre et le retour de la pauvreté.....	18
L’impôt négatif: ancêtre néolibéral de l’allocation universelle.....	22
L’allocation universelle: le collectif Charles Fourier.....	26
Le triomphe de l’idéologie néolibérale.....	29
La mondialisation d’une idée conservatrice.....	33
Sortir de l’idéologie néolibérale.....	35
Chapitre 2	
L’allocation universelle comme solution au chômage?	37
Chapitre 3	
Repenser le travail, la valeur et les revenus	47
La place du travail dans la société.....	51
L’ambivalence du travail.....	51
Libérer le travail ou se libérer du travail?.....	55
Du travail à la valeur.....	58
Le mythe de la valeur hors-sol.....	58

L’enjeu de la validation sociale des activités.....	63
De la valeur au revenu.....	69
La valeur est monétaire.....	70
Le mystère du financement.....	72
Sauf à suivre la marche en avant du capitalisme néolibéral, il n’y a pas d’alternative à la réduction du temps de travail.....	77
Chapitre 4	
Adieux à l’État social: André Gorz et l’allocation universelle	81
Contre l’allocation universelle.....	82
Les adieux au prolétariat.....	84
Et les adieux à l’emploi.....	87
Les deux versions du revenu d’existence.....	89
La valeur travail.....	91
L’autonomie désincarnée.....	93
« Un piège redoutable ».....	96
L’exode hors du travail.....	98
Le travail sans emploi.....	100
Conclusion	103
Remerciements	111
Les auteurs	113