



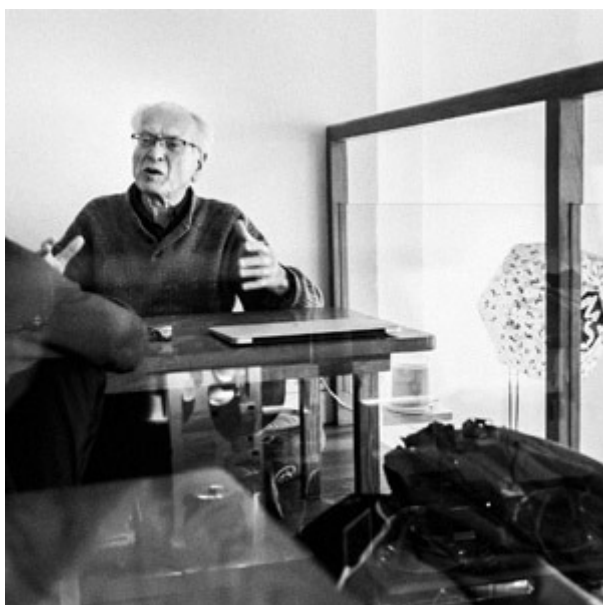
Bernard Friot : « Je pratique à la fois christianisme et communisme » [1/2]

Ballast

11 juin 2019

Entretien inédit pour le site de Ballast

Son idée phare ? Le « salaire à la qualification personnelle », désormais popularisé sous le nom de « salaire à vie ». Il s'agirait d'octroyer à l'ensemble des citoyens un salaire mensuel, compris dans une échelle de 1 à 4¹, de leur majorité jusqu'à leur mort — ceci sans contrepartie (ni lien avec le « revenu de base », qu'il pourfend). Financé par des caisses de cotisations, un tel dispositif abolirait le « marché de l'emploi » et reconnaîtrait que chaque individu est producteur de valeur économique. Si Bernard Friot, économiste de formation, refuse de parler de « société idéale », il reconnaît sans conteste qu'il questionne là un véritable « enjeu anthropologique ». Depuis des années, il sillonne la France aux côtés du Réseau salariat pour faire entendre cette alternative, véritable antidote concret, pense-t-il, au désarroi de la gauche. Nous tenions, dans cette première partie, à revenir avec lui sur sa construction intellectuelle et ses évolutions, son parcours militant, universitaire, et même spirituel. Rendez-vous fut donc pris dans un petit restaurant.



Voilà cinquante ans que vous êtes au Parti communiste. Pourquoi y rester alors que vos idées ne semblent pas portées par celui-ci ?

C'est vrai. Mais changer de parti, de syndicat ou d'église, c'est attendre des organisations plus que ce qu'elles peuvent donner. C'est penser qu'il peut y avoir un parti idéal — ce qui n'existe pas. Je m'en suis aperçu pendant toute la fin de la période Georges Marchais et pendant celle de Robert Hue, où c'était vraiment le grand abandon au PCF... J'étais allé du côté des communistes unitaires, avec [Roger Martelli](#), pour revenir ensuite au Parti. Je pense qu'il faut être dans des organisations parce que nous ne sommes pas hors-sol, parce qu'elles sont nécessaires. Mais elles ne doivent faire l'objet d'aucune croyance. Nous avons besoin d'un parti communiste, et j'y reste parce que j'y suis sans croire dans le Parti.

C'est au lendemain de Mai 68 que vous y êtes entré. Qu'est-ce qui vous a convaincu à prendre votre carte ?

« Je pense qu'il faut être dans des organisations parce que nous ne sommes pas hors-sol, parce qu'elles sont nécessaires. Mais elles ne doivent faire l'objet d'aucune croyance. »

À Nancy comme dans beaucoup d'autres villes universitaires, l'Union des étudiants communistes (UEC) a eu des difficultés avec la mobilisation de 68. En juin, lorsque s'est posée la question de passer les examens ou non, l'UEC militait contre le blocage en affirmant qu'il n'y avait pas que des bourgeois à l'université, mais aussi des enfants d'ouvriers qui avaient le droit d'avoir deux sessions d'examens, en juin et en septembre.



J'étais hostile à cet argumentaire qui brisait la mobilisation et j'ai participé au blocage de la fac contre l'UEC. Cela dit, je me heurtais dans l'UNEF au point de vue défendu par la direction nationale, qui voulait en faire un syndicat de militants alors que les communistes se mobilisaient pour un syndicat de masse. J'étais favorable à cette seconde orientation. Dans le conflit interne à l'UNEF j'étais donc du côté des communistes et, devenu président de l'UNEF-Nancy en septembre 68, j'ai participé à la constitution de l'UNEF-Renouveau, une tendance animée par les communistes. Je n'ai donc pas adhéré à l'UEC à cause de son attitude en 68 mais, entre les deux tours de l'élection présidentielle de 1969, j'ai adhéré au PCF.

D'ailleurs, comment aviez-vous vécu les débats sur les pays de l'Est, à l'époque ?

Dans les cellules et les sections où j'étais, je n'ai pas souvenir de grands débats à ce propos. Après mon adhésion au Parti, j'ai lu les magnifiques *Une journée d'Ivan Denissovitch* et *Le Pavillon des cancéreux* — qui venait de paraître — de [Soljenitsyne](#), et ça ne m'a pas atteint dans mon rapport au Parti : j'avais adhéré malgré l'URSS, pas à cause de l'URSS... Cela dit, je n'étais pas au Parti au moment de la fin de l'URSS ; je ne sais pas quels débats s'y sont tenus alors.

Sur le plan universitaire, vous commencez votre carrière comme assistant puis maître de conférences à l'Université de Lorraine en 1971. 30 ans plus tard, vous êtes élu professeur de sociologie à Paris-Nanterre. Comment passe-t-on d'économiste à sociologue ?

J'étais un économiste du travail et je fréquentais des réseaux de chercheurs comprenant des économistes hétérodoxes bien sûr, mais je travaillais davantage avec des sociologues du travail dans le champ de la Sécurité sociale ou du salaire qu'avec d'autres économistes. Si bien qu'en devenant sociologue, je me suis retrouvé avec les mêmes collègues qu'avant dans les mêmes réseaux. J'ai soutenu une habilitation à diriger des recherches en sociologie pour pouvoir candidater sur des postes de professeur parce qu'en économie le jury d'agrégation était verrouillé par les collègues orthodoxes. J'ai eu ainsi, à Nanterre, l'occasion de constituer une équipe de doctorants, et ça a été vraiment formidable. J'ai pu aller plus loin dans ma démarche intellectuelle en accompagnant des doctorants d'une exceptionnelle qualité, que je retrouve toujours régulièrement à l'[Institut européen du salariat](#) de l'IDHES de Nanterre.



□Élément mécanique, Fernand Léger□

On peut vous entendre critique à l'égard d'une certaine sociologie, par exemple celle de Robert Castel, Bourdieu ou des Pinçon-Charlot. Quelle serait votre filiation ?

Je suis venu à la sociologie en pleine mode de l'interactionnisme² : une réaction au structuralisme avec une tentative de réaffirmer le sujet³, projet avec lequel je ne peux qu'être d'accord, mais sur une base exclusivement microsociale et sur des objets qui me paraissaient dérisoires. Il fallait étudier les interactions entre ceux qui font la manche dans le métro et les usagers, entre les agents de la SNCF et les usagers... Cette microsociologie ne m'a pas semblé très intéressante. Héritier d'une pratique d'économiste, j'avais des ambitions de compréhension plus globale de la société. Sous la direction d'[Annie Vinokur](#), une économiste de l'éducation d'une très grande rigueur intellectuelle à qui je dois beaucoup, j'avais fait ma thèse sur la Sécurité sociale à partir du livre pionnier d'[Henri Hatzfeld](#), *Du paupérisme à la Sécurité sociale*, où il définit celle-ci comme le passage d'une sécurité-propriété à une sécurité-droit du travail. Robert Castel, héritier lui aussi d'Hatzfeld, publie *Les Métamorphoses de la question sociale* au moment où j'écris *Puissances du salariat*, mais je le découvre après. Je suis très reconnaissant à Robert Castel d'avoir relancé l'intérêt des étudiants pour la Sécurité sociale, mais il l'a fait avec un postulat — qui est aussi celui d'Hatzfeld, d'ailleurs — d'absence de la classe ouvrière.



C'est-à-dire ?

« Il y a dans la culture militante de gauche une victimisation qui m'exaspère, et qui m'exaspère d'autant plus que cela va de pair avec une critique du "système" sans réelle proposition alternative. »

»

Pour lui, la Sécurité sociale est l'occasion d'une défaite de la classe ouvrière parce que les ouvriers sont dépossédés de leur autonomie dans un salariat homogénéisé autour des couches moyennes. La critique que je fais à Castel est la même que celle que je fais à Bourdieu : ce sont des sociologies de la domination. Il n'y a pas de classe révolutionnaire pour eux. Le travail des Pinçon-Charlot sur la bourgeoisie est aussi utile que courageux car il n'y a pas beaucoup de sociologues qui s'attaquent à un objet dans lequel le chercheur n'est pas en surplomb. Mais la limite de ces travaux se lit pour moi dans l'engouement que suscite ce genre de sociologie chez les militants qui y retrouvent ce qu'ils attendent : la conviction que les travailleurs sont des victimes ! Il y a dans la culture militante de gauche une victimisation qui m'exaspère, et qui m'exaspère d'autant plus que cela va de pair avec une critique du « système » sans réelle proposition alternative, faute de lire ses contradictions. Cette absence de mobilisation constante sur la construction de l'alternative, et sur elle seulement, a évidemment à voir avec l'irresponsable émiettement organisationnel des « anticapitalistes » — un terme qui témoigne d'un « non » sans « oui », et donc sans réelle détermination à l'unité nécessaire pour le faire aboutir.

Tout ce « capital culturel » de militant politique, d'universitaire et d'intellectuel est aussi constitué d'un « capital culturel », si vous nous permettez l'expression ! Est-ce que vous liez votre engagement communiste à votre foi ?

Non. Ce n'est pas du tout parce qu'il y aurait entre eux une espèce d'idéal commun que je pratique à la fois christianisme et communisme — une pratique commune qui s'est construite lentement et qui reste en permanence à nourrir. Je ne suis pas catholique pour une vision idéale de la société, pas plus que je ne suis communiste pour ça. Ce qui m'intéresse, c'est ce qui nous fait aller de l'avant. Je suis très marqué par la théologie paulinienne, et par celle des jésuites aussi. C'est une théologie de l'en-avant : la rencontre de Jésus me relance en permanence dans mon humanité parce que l'humanité en Jésus est divinisée. L'humanité n'est pas du relatif mais de l'absolu. Et pas de l'absolu de toute-puissance comme par exemple aujourd'hui chez les libertariens obscènes de

l'humanité augmentée : Jésus a été crucifié, il est le premier né d'entre les morts. En lui l'humanité est continuellement vulnérable à l'Événement, à la possibilité d'une altérité — non pas d'un autre monde (l'autre monde n'existe pas), mais d'un monde autre. Le fait de recevoir toute rencontre, tout événement comme une occasion d'altérité source d'en-avant est constitutive de ma démarche de vie, de mon être-au-monde. C'est pourquoi je vois dans notre histoire ce que des tas de collègues ne veulent pas voir : qu'un monde autre se construit dans le monde tel qu'il est ! Ils pensent que s'il y a un autre monde, ce sera plus tard, alors que je mets le mot communisme sur des réalités par lesquelles nous sommes déjà engagés dans une sortie du capitalisme, nous inventons une société autre. Toute la croyance dans le ciel (qui est le cœur du religieux en défense duquel Jésus est mis à mort comme blasphémateur) a été transposée dans l'idée que le communisme serait pour demain et ne se construit pas aujourd'hui. Le *demain* des chercheurs critiques du capitalisme, et des militants, c'est le *ciel* des croyants. C'est la même aliénation religieuse, d'autant plus difficile à déraciner qu'elle est sécularisée et portée par des personnes qui s'estiment vaccinées contre la religion puisqu'elles sont athées ou agnostiques !



□Les constructeurs, Fernand Léger□

Plutôt que l'économiste et sociologue que l'on connaît, Bernard Friot aurait-il pu devenir prêtre-ouvrier ?



J'ai eu le projet d'être prêtre, mais ouvrier pas du tout. Les prêtres-ouvriers partageaient dans le travail et le quotidien la vie des exploités. Ça n'a pas été mon cas puisqu'à 10 ans, je suis devenu interne au lycée et n'ai plus, après mes études, ni vécu dans des quartiers populaires ni occupé des emplois d'ouvrier ou d'employé. J'y vois l'aspiration à sortir de la pauvreté du gamin d'un village très pauvre des Vosges que j'étais : une aspiration compréhensible, qui selon moi a fourni dans les années 1950-60 l'adhésion des paysans à la mise en place de l'agro-business ou celle des ouvriers, y compris les militants, à la constitution des grands groupes industriels nationaux. Ce n'est que progressivement — et surtout sous l'impulsion de la génération de mes enfants — que mon refus du capitalisme s'est unifié dans un refus, au quotidien, du mode de vie capitaliste. En fait, je me suis toujours projeté comme un intellectuel. Je voulais être jésuite car beaucoup d'entre eux sont théologiens. J'ai eu le projet d'être prêtre pendant une douzaine d'années, jusqu'à 24 ou 25 ans. Je me souviens, quand j'ai annoncé en fin de 3^e que j'allais entrer au petit séminaire, le proviseur était furieux. J'étais très bon élève d'un lycée à Épinal ; il n'envisageait pas que je ne poursuive pas dans ce lycée. Et ça m'a complètement sauvé. Si je n'avais pas été au séminaire — qui m'a par ailleurs donné une formation en philosophie tout à fait intéressante —, j'aurais fait Sciences Po ou une prépa. Je crois que j'aurais été happé par le pouvoir, comme tant de bons élèves — y compris comme spécialistes de sciences sociales certes critiques du pouvoir mais fascinés par la puissance du capital... Si, finalement, je n'ai pas poursuivi mon projet d'être jésuite, c'est parce que, au Parti comme dans l'Église, je me suis rendu compte que je ne souhaitais pas être salarié d'une institution militante. J'ai donc choisi de candidater à une institution pas militante du tout, l'université.

Vos propositions défrisent bien des marxistes contemporains — vous ne vous affichez d'ailleurs pas en marxiste orthodoxe. Que gardez-vous de Marx et du marxisme ?

« Je voulais être jésuite car beaucoup d'entre eux sont théologiens. J'ai eu le projet d'être prêtre pendant une douzaine d'années, jusqu'à 24 ou 25 ans. »

Ma référence constante est à Marx, le grand penseur de la contradiction et donc de l'Histoire, celui qui nous libère des pensées de la domination. J'ai été marqué par la lecture de Marx proposée par [Lucien Sève](#), qui invite à « penser avec Marx ». *Penser ; avec.* C'est autre chose que répéter.

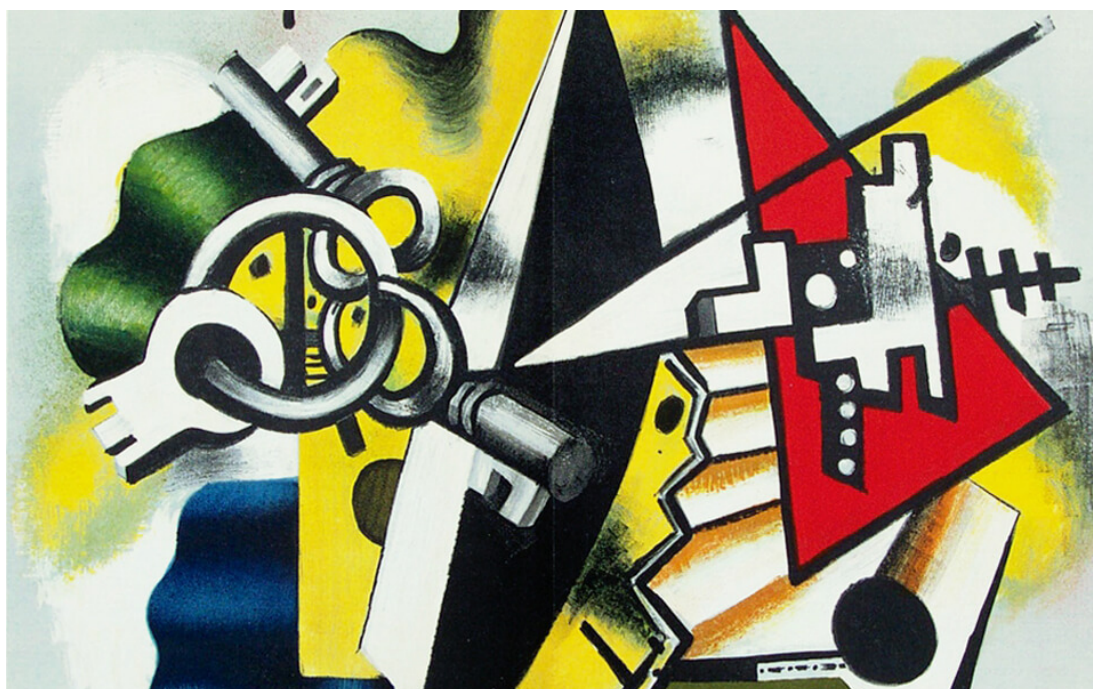
Une pensée en mouvement, donc ?



Évidemment ! Il y a toujours un conflit entre les exégètes et les théologiens — moi qui suis catholique, je connais ça. L'exégète affirme : « Attention, les Écritures disent ça et pas autre chose. Ce que tu dis n'est pas dans les écritures, et elles disent quelque chose que tu ne reprends pas à ton compte. » À quoi le théologien répond : « Moi je veux comprendre ce qui se passe en ce moment. J'ai besoin d'un rapport aux Écritures, mais il doit être actif. » Il faut qu'il y ait des exégètes et des théologiens, et le conflit entre eux est fécond. Quand un certain nombre d'exégètes du marxisme me font des leçons de marxisme, j'écoute, agacé, et j'en tiens compte.

Dans vos premiers travaux, vous n'utilisez pas, ou très peu, le mot « communisme ». Vous parlez même d'une « autocensure ». Qu'est-ce qui vous a poussé à assumer et à revendiquer ce terme ?

C'est exact. Je voudrais rendre hommage à quelques collègues qui dans les années 1990 ont continué à parler quand on s'est tous tus. Ces personnes, comme [Jacques Bidet](#) par exemple, ont continué à se réclamer de Marx à l'université, à y prononcer des mots imprononçables du fait du triomphe du capitalisme après l'échec de l'URSS... J'ai participé à cette autocensure, c'est clair. Jusqu'au début des années 2010, j'oppose au capitalisme le *salariat*. Ce n'est guère que depuis trois ou quatre ans que j'utilise le terme « communisme ». Là encore, c'est inspiré de Sève, qui a réinsisté sur le fait que le communisme est un *mouvement réel* qui s'observe empiriquement dans la lutte de classes. La mobilisation de la classe révolutionnaire suppose le partage d'un désir de communisme, et on ne peut pas susciter un tel désir si on ne met pas le mot « communisme » sur des institutions concrètes aussi populaires que le régime général de Sécurité sociale.



□Nature morte aux clés, Fernand Léger□

Vos réflexions des vingt dernières années ont commencé par un angle assez original : celui des retraites et de leur financement...

C'était le sujet de la Sécurité sociale le plus présent dans le débat public à partir des années 1990. En 1993, je soutiens ma thèse qui s'attache à montrer comment le salaire n'est pas un prix de marché mais une institution qui relève davantage du tarif construit à l'échelle nationale par des acteurs nationaux (confédérations syndicales et patronales, fédérations professionnelles), dans lequel la logique de flux du salaire se substitue à la logique de stock du patrimoine : on retrouve là l'influence d'Hatzfeld. En 1995 arrive la réforme des régimes spéciaux, qui échoue. Cette victoire va entraîner toute une dynamique : un collectif d'économistes se constitue « contre la pensée unique » — c'est le nom que nous prenons. Je participe aux États généraux du mouvement social lancés par [Jacques Kergoat](#). C'est surtout sur la question de la retraite que j'interviens en écho à cette victoire des cheminots. C'est une période où les militants centrent leur intervention contre les retraites par capitalisation. Je m'attache avec d'autres collègues, comme Jean-Marie Harribey, à montrer qu'il ne peut pas y avoir de stocks en matière de retraite : dans la capitalisation, c'est le flux de la valeur produite dans l'année par les travailleurs achetant des titres pour se constituer leurs droits à pension qui finance les pensions de l'année. C'est la vente de ces titres par les fonds de pension qui permet de payer les retraités. Cette idée qu'il ne peut pas y avoir d'accumulation inter-temporelle



de valeur, que la valeur ne peut être que l'objet d'un flux, centrée alors ma réflexion. Elle est certes tout à fait exacte et montre l'absurdité des plaidoyers en faveur d'une prétendue épargne de la valeur dans des régimes en capitalisation, mais ma réflexion s'est beaucoup déplacée depuis.

Dans quel sens ?

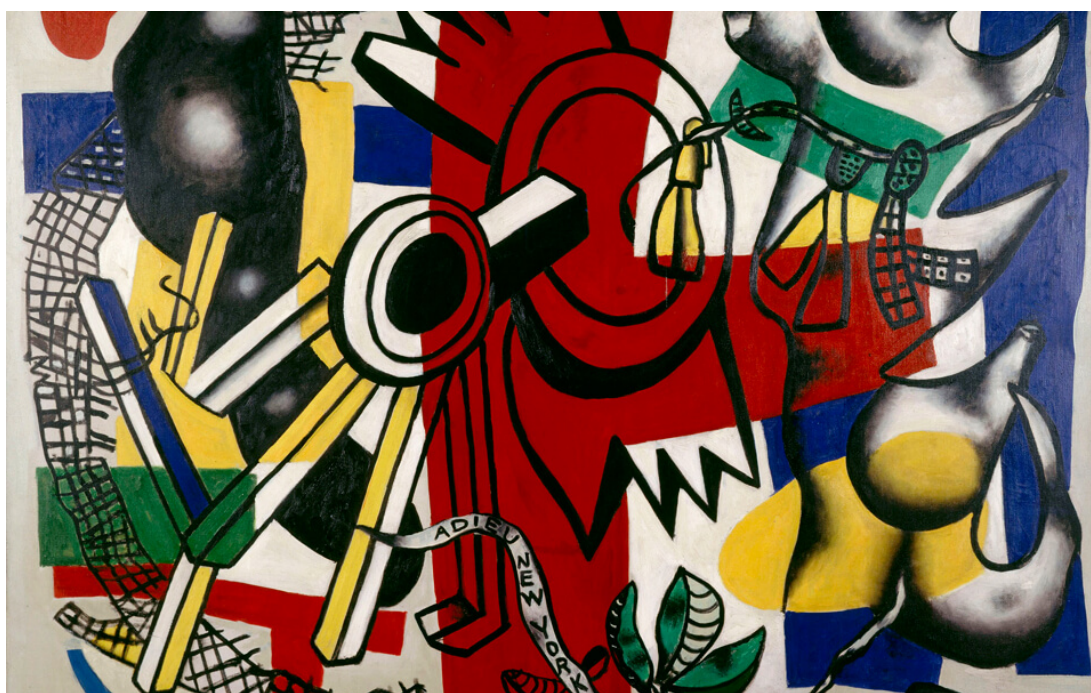
« Notre constitution comme humain suppose que nous soyons reconnus sur les deux versants du travail, concret et abstrait. »

Je ne raisonnais pas du tout en termes de « Qui travaille ? » comme aujourd'hui : j'étais encore mobilisé par la répartition de la valeur, pas par sa production. Je m'explique sur ce déplacement, qui est en réalité un déplacement de mon rapport à la classe ouvrière, dans ma conférence gesticulée « **Oui à la révolution communiste du travail** ». À partir du récit de ma démarche de recherche, je montre que s'intéresser à la répartition de la valeur, à la réduction des inégalités par un meilleur partage de l'argent, c'est sous-évaluer la capacité qu'ont eue les travailleurs de peser sur sa production, de changer la pratique de la valeur. Toujours la même cécité sur le *déjà-là* communiste. Or, c'est la production de valeur, et donc le travail, qui est au cœur de la lutte de classes, avec ses questions centrales : qu'est-ce qu'on produit, par qui, comment, où ? Ces questions sont devenues le cœur de ma réflexion depuis les années 2000, dans mon effort de compréhension de l'échec des mobilisations pourtant considérables contre la réforme des retraites en 2003 et 2010.

Dans vos interventions récentes, c'est à ce thème de la retraite, ou plutôt des retraités, que vous revenez⁴. L'injonction qui leur est faite de poursuivre des activités pour lutter contre le vieillissement vous a fait dire ceci : « C'est une amputation anthropologique que d'être posé comme libéré du travail, c'est-à-dire économiquement irresponsable. » C'est là une réflexion morale ?

C'est une thématique que je développe dans mon autre conférence gesticulée, « **Je veux décider du travail jusqu'à ma mort** », qui s'appuie sur mon expérience de retraité, et dans mon livre *Le Travail, enjeu des retraites* — un titre qui annonce clairement la couleur ! Nos personnes sont mutilées si elles ne sont reconnues que pour l'utilité sociale de notre *activité* et non pas pour le caractère productif de notre *travail*. Le fait qu'il puisse y avoir des temps dans l'existence adulte où on est hors du travail est posé comme naturel par la classe dirigeante, qui s'arroge le monopole du travail et décide quand nous travaillons. L'extériorité du travail à nos vies n'a rien de naturel, mais elle

est constitutive du capitalisme. Les retraités sont confinés dans l'utilité sociale et donc, l'essentiel, à savoir le travail productif, leur manquant — un manque qui les condamne au vieillissement social —, ils sont soumis à l'imbécile injonction de multiplier les activités de « lutte contre le vieillissement ». Il est particulièrement pervers que l'exclusion du travail productif dont sont victimes les retraités soit exaltée socialement comme une période libérée. Cela participe à la naturalisation de la violence sociale qui fait que nos personnes ne sont pas reconnues comme productives, que le travail est attaché à autre chose que notre personne : l'emploi ou la performance sur le marché des biens et services. Mon combat pour que le salaire et la propriété de l'outil de travail deviennent des droits politiques attachés aux personnes à partir de leur majorité et jusqu'à leur mort est donc plus anthropologique que moral : c'est quoi, être humain ? Évidemment, je n'ai pas la réponse à une question si générale, mais je peux apporter des éléments sur la valeur anthropologique du travail. Notre constitution comme humain suppose que nous soyons reconnus sur les deux versants du travail, concret et abstrait : l'utilité sociale de l'activité et la contribution à la production de valeur.



□La République et l'objet, Fernand Léger□

Avec quelles conséquences ?

Les incidences politiques d'une mobilisation menée sur les deux pieds de l'utilité sociale du travail concret et de la production de valeur par le travail abstrait sont importantes.



Le syndicalisme s'est largement construit sur le travail du point de vue de la production de valeur, en restant indifférent, en tant qu'institution, sur l'utilité sociale de ce qui est produit. La CGT ne développe pas comme thématique fondamentale « Quelle est l'utilité sociale de ce que nous faisons ? ». La principale question qui mobilise les travailleurs organisés est : « Comment améliorer notre reconnaissance en tant que producteur de valeur ? » Plus le capitalisme s'emballe dans la folie de l'indifférence à ce qui est produit, plus cette indifférence devient mortelle pour le syndicat lui-même. Mais il y a une erreur stratégique symétrique à considérer que seule l'activité importe, pas le travail. Et ainsi orienter sa vie dans le sens de l'utilité sociale, à n'importe quel prix quant à notre reconnaissance comme producteur de valeur.

Vous pensez au bénévolat ou à des activités qui ne sont pas valorisées comme travail ?

« Je trouve très discutable que la lutte pour la souveraineté sur le travail ne soit pas au cœur des mobilisations collectives. »

Oui, mais pas seulement. Le bonheur illusoire d'être en retraite dans le capitalisme est de maîtriser son activité et d'être content de faire ce avec quoi on est en accord. Illusoire, car c'est au prix de l'acceptation d'être amputé de la reconnaissance comme producteur de valeur, de n'avoir plus rien à dire — ni faire — sur le travail productif, et de se marginaliser dans le bénévolat. Ne pas mener de bataille collective pour changer le travail, le sortir de l'impasse dans laquelle le met le capitalisme, comporte le risque de faire de la réduction du temps de travail la réponse à la souffrance au travail. Je comprends la réaction individuelle d'aspiration à sortir dès que possible de travaux déshumanisants, mais je trouve très discutable que la lutte pour la souveraineté sur le travail ne soit pas au cœur des mobilisations collectives. L'auto-organisation des travailleurs, le refus des injonctions gestionnaires non conformes à l'éthique professionnelle, la détermination à décider de l'usage de l'outil doivent être portés au cœur de l'agenda syndical, ce qui représente un déplacement considérable de la pratique militante. Cette détermination à maîtriser le travail concret est, au contraire, très forte chez les personnes qui, souvent jeunes et diplômées, refusent de produire n'importe quoi pour le capital et organisent des productions alternatives. Je leur tire mon chapeau pour leur détermination à vivre en cohérence leurs convictions et leur travail, au prix de l'acceptation de ressources souvent plus faibles. Reste la nécessité de construire les institutions qui permettront à ces entreprises alternatives, très intéressantes du point de vue du travail concret, de s'imposer dans le champ de la valeur afin qu'elles ne soient pas condamnées à la marginalité ou à la récupération.



« Travailler moins pour travailler tous est un mot d'ordre réactionnaire », avez-vous déclaré. La baisse du temps de travail est pourtant constitutive de l'histoire ouvrière, et le patronat s'est toujours opposé à cette revendication !

Le patronat n'a évidemment jamais accepté spontanément de payer autant des travailleurs dont la durée de travail avait diminué. Ne confondons pas la nécessaire baisse du temps de travail, ce mot d'ordre traditionnel du mouvement ouvrier depuis la lutte pour la loi des 10 heures, avec le « travailler moins pour travailler tous », qui est un mot d'ordre récent qu'effectivement je critique. Légitimer la baisse du temps de travail par la lutte contre le chômage accrédite l'idée que le travail est un *quantum*⁵ limité qu'il faut se partager. Cette idée est réactionnaire car elle naturalise la pratique capitaliste du travail, fondée sur l'élimination relative du travail vivant : la recherche du profit conduit en effet à l'augmentation de l'exploitation par remplacement du travailleur par la machine. Cette victoire du mort sur le vif a des conséquences tant anthropologiques qu'écologiques et territoriales catastrophiques. L'accepter de fait en se battant pour le plein emploi par la baisse du temps de travail est un des symptômes de cette indifférence des organisations syndicales à la maîtrise du travail concret que je viens d'évoquer. Le plein travail — et un plein travail maîtrisé par les travailleurs — n'a rien à voir avec un plein emploi obtenu par baisse du temps de travail sans mise en cause de la pratique capitaliste de la valeur. Il suppose au contraire que les travailleurs deviennent les propriétaires de l'outil de travail et fondent la production sur le travail vivant et non pas sur le travail mort. On s'aperçoit alors qu'il faut beaucoup plus de travail vivant pour produire une alimentation saine, mais on peut en dire autant du transport de proximité, du logement ou de l'énergie, pour m'en tenir à ces productions au cœur du défi écologique. Alors, et alors seulement, il devient possible de passer à l'offensive contre la xénophobie, dont le fondement est le malaise au travail, la peur de perdre son emploi, la rage devant les délocalisations de la production et l'absurde concentration métropolitaine de l'habitat et des services. Ces mouvements entraînent le déclin de territoires qui pourraient au contraire, si les travailleurs étaient les maîtres de l'outil et développaient une production centrée sur le travail vivant, rester ou devenir des lieux de bonheur de vivre.



[Les loisirs, Fernand Léger]

Mais vous pensez qu'il y aura *toujours* des formes de violence sociale : on ne pourra, au mieux, que la gérer par de bonnes institutions. N'est-ce pas une vision un peu fataliste ?

Non, c'est une vision areligieuse de l'Histoire. Il y a une immense croyance de penser que nous pouvons faire société sans violence, sans tragique. Je suis communiste et disciple du Christ, pas témoin de Jéhovah ! Le témoin de Jéhovah pense qu'on va pouvoir faire le Paradis sur Terre, le règne de l'abondance, de la paix, la fin de la violence, etc. Hélas, beaucoup de communistes ont exactement la même vision en pensant qu'il adviendra une société sans classes, sans rapports de pouvoir. Il faut au contraire être en permanence attentif à instituer la gestion des rapports de pouvoir. S'exonérer de cela dans un projet de société me paraît une très grave faute. Je ne crois pas à la société sans lutte de classes. Il peut y avoir une euphémisation de la lutte de classes, bien sûr, et les institutions de la valeur dans le communisme n'auront pas la violence qu'elles ont dans le capitalisme. Mais je ne crois pas à la fin de l'Histoire — je n'ai d'ailleurs pas envie qu'elle s'arrête.

[\[lire la seconde partie\]](#)



Photographies de bannière et de vignette : Stéphane Burlot | Ballast

1. Friot a *proposé* que tout un chacun perçoive 1 500 euros par mois. Ceux qui le souhaiteraient pourraient, via des jurys d'attribution, gagner jusqu'à 6 000 euros. [Edit] 1 à 3, en 2021.[↔]
2. L'interactionnisme est un courant sociologique basé sur l'idée que la société est le résultat des interactions entre les individus. Se nourrissant de différents domaines (psychologie, anthropologie, sociologie ou sciences de l'information), il met l'accent sur les interactions entre un individu et autrui, son environnement, ses motivations. Pour les interactionnistes, le sujet est (co)originaire des règles sociales dans lesquelles il évolue.[↔]
3. Le structuralisme propose de rompre, dans les sciences humaines, avec les philosophies dites du « sujet ». L'analyse structuraliste s'efforce de ne plus partir des éléments *isolés* mais plutôt du système des relations que ces éléments entretiennent *entre eux*. Le primat est inversé : ce n'est plus le sujet qui constitue la société à partir de ses représentations, mais ce sont les sujets eux-mêmes qui sont constitués, déterminés par leurs relations mutuelles (par la « structure »).[↔]
4. Voir *Le Travail, enjeu des retraites*, La Dispute, 2019, réédition actualisée et augmentée.[↔]
5. Mesure indivisible d'une quantité.[↔]