

Comment allons-nous en finir avec le capitalisme? Telle est la question à laquelle nous sommes confrontés avec le dernier livre de John Holloway, *Crack Capitalism* (éditions Libertalia, juin 2012, traduction de José Chatroussat). Par son questionnement, l'auteur veut contribuer à résoudre ce problème qui tourmente une grande partie de l'humanité. Il développe ses réflexions en 33 thèses, avec une ardeur et une passion qui rompent avec la réserve académique ou une froideur militante qui éventuellement en imposent mais nous laissent de marbre. Cependant, ce livre qui s'adresse à un large public mobilise les ressources de la théorie critique et des sciences humaines. Tout en étant illustré de nombreux exemples concrets et porté par un style imagé, il demande indéniablement un effort au lecteur. Et cela d'autant plus qu'il risque de heurter certaines cultures politiques et bien des routines intellectuelles qui perdurent au sein des mouvements s'affirmant anticapitalistes ou révolutionnaires.

À propos de *Crack Capitalism* de John Holloway

**CHANGER LE MONDE
SANS PRENDRE
LE POUVOIR ? ARE YOU
JOKING, MR HOLLOWAY ?**

Ce livre se situe dans le prolongement de *Changer le monde sans prendre le pouvoir, le sens de la révolution aujourd'hui* (éd Syllepse/Lux, 2007) tout en ayant son indépendance propre, un peu comme une fille par rapport à sa mère pour reprendre l'image de l'auteur. Revenons un instant sur le scandale provoqué par la « mère ». Pour cer-

tains, le titre même suffisait à indiquer le caractère provocateur ou farfelu de son propos: comment diable pourrait-on changer le monde sans accéder au pouvoir, soit par la voie des élections, soit par la voie insurrectionnelle?

Pour moi-même qui suis responsable de la traduction de son dernier livre *Crack Capitalism*, je dois dire que dans un premier temps, n'ayant pas eu en mains ni la version originale datant de 2002, ni sa traduction qui n'a été effectuée qu'en 2007, la critique de *Changer le monde sans prendre le pouvoir* par Daniel Bensaïd m'avait prévenu défavorablement à

l'égard de John Holloway dont je n'avais encore rien lu.

Toutefois un paradoxe, pour ne pas dire une contradiction, sautait aux yeux dans la critique par Bensaïd de ce penseur d'origine irlandaise, dont la réflexion était nourrie par l'expérience des zapatistes. D'une part il était présenté comme un auteur plutôt inconsistant, son livre n'étant que le symptôme d'une crise passagère du mouvement altermondialiste, une sorte de maladie de croissance bénigne, d'autre part Bensaïd mettait en garde contre une argumentation pouvant « désarmer pratiquement et théoriquement » les militants. La pensée d'Holloway était à l'évidence futile (« le degré zéro de la stratégie ») mais dangereuse tout de même... De son côté, Serge Halimi écrivait dans *Le Monde diplomatique* d'août 2006, soit un an avant la parution du livre de John Holloway : « Après une dizaine d'années, la rhétorique des solutions partielles, des communautés en réseau, du "changer le monde sans prendre le pouvoir", commence à lasser ».

Pourquoi tant de mises en garde avant même que les lecteurs de langue française aient pu avoir accès au livre d'Holloway ? Il fallait en juger par soi-même. Ce livre était incontestablement polémique et visait à provoquer des débats. La critique du bilan des révolutions et des organisations du mouvement ouvrier au XXe siècle pouvait être jugée expéditive et excessive. Mais au-delà de cet effet estomaquant, je découvrais avec bonheur que l'auteur s'inscrivait en fait dans le courant critique des penseurs de l'école de Francfort qui a pris naissance en Allemagne dans les années 1920 dans le décours de la révolution des conseils de 1918 et de son échec. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Ernst Bloch et plus tard Os-

car Negt et Jean-Marie Vincent ont mis en œuvre dans leurs essais et analyses une pensée critique cherchant à débusquer les processus aliénants et mortifères d'identité, d'identification et de classification générés par la société capitaliste et relayés par les théorisations bourgeoises.

Leur « dialectique négative » est une « logique de dislocation » pour reprendre les termes d'Adorno, qui se refuse à élaborer une synthèse conceptuelle totalisante et harmonieuse comme chez Hegel ou Lukacs. Ils considèrent que les expériences sensibles débordent toujours les formes sociales capitalistes marquées du sceau du fétichisme de la marchandise. Face à l'emprise protéiforme du monde bureaucratique et chosifié de la valeur d'échange, gommant les différences et uniformisant les comportements et les productions humaines, l'enjeu est de ne pas s'incliner devant les « faits établis », de ne pas laisser le « général » soumettre ou nier le « particulier », de rechercher et mettre au jour les potentiels de contestation et de créativité. En suivant, chacun à sa façon, cette démarche exigeante, ces penseurs s'en sont pris à la rigidité des concepts et des représentations élaborés par les marxismes prétendument orthodoxes versant dans le scientisme et l'économisme.

Pour sa part, Holloway, dans *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, ébranlait les certitudes constituant le fond intellectuel des militantismes sectaires. Il s'appuyait sur Marx pour mettre en cause toute forme de rhétorique politique centrée sur l'État, qu'elle soit réformiste ou avant-gardiste révolutionnaire, et toute forme de déclinaison d'un programme ou d'une série de recettes anticapitalistes. Au passage il proposait une critique convaincante des thèses de

Hardt et Negri dans *Empire* qui, elles par contre, avaient eu l'honneur d'accéder à l'espace francophone. Tout en étant d'accord avec eux sur plusieurs points, il critiquait leur approche anti-dialectique et anti-humaniste qui sous-tend leur construction d'un paradigme simplificateur, en l'occurrence « l'Empire » versus « la Multitude », comme l'affrontement de deux blocs opposés ayant chacun sa cohérence propre. Contrairement à Hardt et Negri, Holloway refuse tout paradigme et pense le capital comme rapport contradictoire, comme lutte de classes.

Dans *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, Holloway ne se contentait pas de critiquer radicalement l'État comme cristallisant un type de relation sociale capitaliste particulier. Il remettait en cause les institutions telles que les partis prétendant à l'exercice du pouvoir, leur fonctionnement hiérarchique et leur corpus idéologique tuant dans l'œuf les aspirations émancipatrices. Cela ne pouvait donc pas transporter de joie les admirateurs de Chavez, les nostalgiques de « l'État providence » voulant le faire renaître de ses cendres, ni les théoriciens de la LCR s'engageant dans la construction d'un Nouveau Parti Anticapitaliste.

**SE POSER DE NOUVELLES
QUESTIONS ET CHERCHER
UN NOUVEAU LANGAGE
POUR DE NOUVELLES
LUTTES**

Situons brièvement le parcours de John Holloway. Il a enseigné à Edimbourg et participé de la fin des années 1970 au début des années 1990 à de nombreux débats avec d'autres penseurs marxistes non conformistes sur

la nature de l'État et ses rapports avec le capital. Puis il s'est installé en 1991 au Mexique où il enseigne toujours à l'université libre de Puebla. En 1994 le soulèvement zapatiste éclatait au Chiapas et allait nourrir et stimuler sa réflexion ainsi que celle d'un certain nombre d'intellectuels et de militants de par le monde. Ses thèses ont été débattues dans de nombreux pays. Ce ne fut donc guère le cas en France où historiquement, la croyance dans les vertus de l'intervention de l'État pour introduire des changements sociaux, de même que la croyance dans les vertus d'un parti d'avant-garde pour guider les prolétaires vers la conquête du pouvoir, restaient encore très enracinées.

Aujourd'hui le paysage commence à se modifier. La conception considérant que le prolétariat est a priori le sujet révolutionnaire par excellence, un sujet qu'il faudrait tout de même qu'un parti tienne par la main, a perdu de sa force de conviction. La notion d'auto-émancipation a parallèlement beaucoup progressé et se concrétise dans de multiples expériences, y compris de luttes ouvrières. Le rejet des formules convenues s'accompagne à nouveau d'un vif intérêt pour la pensée critique et notamment pour celle de Marx.

L'accueil favorable que reçoit d'ores et déjà *Crack Capitalism* auprès d'un certain nombre de personnes impliquées dans diverses luttes et interventions est déjà un indice que la teneur des débats dans l'espace français est en train de changer. Il faut dire que l'impact de la vague révolutionnaire dans les pays arabes, du mouvement des *Indignados* en Espagne, du mouvement des Places en Grèce et d'Occupy Wall Street aux États-Unis par exemple amène à reconsidérer notre compréhension du capitalisme et les voies et moyens de le détruire

et de le dépasser. Le lecteur de *Crack Capitalism* appréciera d'autant plus la pertinence des thèmes abordés que ces thèses ont été rédigées avant que n'éclatent ces mouvements.

Si ce livre peut se retrouver en phase avec les préoccupations actuelles des anticapitalistes, c'est parce que « l'air du temps » a changé en quelques années. À présent l'air du temps sent de plus en plus la poudre, la révolte, l'indignation, la désobéissance, la volonté de tout changer et de tout transformer dans nos relations sociales et dans nos vies quotidiennes.

**DES BRECHES DANS LE
CAPITAL QUI S'OUVRENT,
SE REFERMENT OU SE
MULTIPLIENT ET SE
REJOIGNENT**

Le livre commence par un constat : nous voulons rompre avec le capitalisme, le détruire car il détruit l'humanité, mais nous ne savons pas comment faire. C'est cela même qui fonde la nécessité d'un effort de pensée théorique pour comprendre comment casser la dynamique du capital. L'approche la plus fréquente d'analyse du capitalisme consiste à mettre au jour ce qui constitue sa force. Holloway propose une approche inverse consistant à repérer ses fragilités, ses fissures, ses failles susceptibles d'être transformées par nos actions en brèches s'élargissant, se multipliant et pouvant éventuellement se rejoindre. Il est clair que ces brèches peuvent aussi se refermer sous le poids de la répression, du découragement ou des désaccords internes entre ceux qui les ont ouvertes. Nous nous heurtons aussi aux obstacles des formes de militantisme qui pratiquent fort peu une politique de

l'écoute des autres et construisent des petits mondes autoréférentiels qui ignorent ou méconnaissent de ce fait les potentiels subversifs existants dans le monde.

Mais dans certains cas, même si une brèche s'est refermée, une expérience a eu lieu, laissant une trace, restant parfois une source d'inspiration toujours vivante comme la Commune de Paris ou Mai 68. Les moments de fêtes collectives comme les épisodes de catastrophes où s'exprime la solidarité entre les êtres humains révèlent que d'autres relations sociales existent qui n'obéissent pas aux lois de la valeur et de la concurrence entre individus.

Dans la texture globale du capitalisme, il existe donc dès maintenant des espaces qui sont aussi des moments où nous ne nous conformons pas à la logique du capital, où nous exprimons notre profonde inadaptation à cette logique du toujours plus et du toujours plus vite. Dans ces interstices, nous agissons contre et au-delà du capital, nous refusons et nous créons les éléments d'un monde nouveau. Cela change notre rapport au temps. La révolution n'est pas reportée à plus tard, dans un futur indéterminé. Nous avons à la commencer ici et maintenant, dans notre façon de vivre, de lutter, de nous organiser, d'affirmer nos dignités et de créer d'autres relations sociales. John Holloway rejoint ici Raoul Vaneigem qui parle d'une « révolution sans nom, comme tout ce qui jaillit de l'expérience vivante ».

Or autour de nous, dans nos vies même, nous voyons qu'il y a de multiples refus individuels ou collectifs. La jeune fille qui préfère lire un livre dans un parc plutôt que d'aller au travail ou l'ouvrier qui à son poste de travail imagine une mélodie ou un rap qu'il jouera avec ses amis au week-end

n'obéissent pas à la logique du système. Ces simples refus et créations sont aussi des brèches. Nous n'avons pas à les classer a priori par ordre d'importance et à en faire la théorie au-delà du raisonnable. Les brèches sont mouvantes et ne tracent pas une voie royale. Elles se heurtent à des difficultés et des contradictions. Mais c'est bien sur elles et sur leur compréhension que nous devons compter. La transformation révolutionnaire n'est pas une affaire de spécialistes qui savent et qui se sacrifient. Elle concerne les gens ordinaires qui en créant des brèches fixent eux-mêmes leur propre agenda, sans se conformer à celui des gouvernants et des capitalistes.

La Boétie nous avait prévenus dans son *Discours de la servitude volontaire* que le pouvoir qui nous domine n'existe que grâce à notre obéissance. L'acte initial de toute émancipation est la désobéissance à un pouvoir. Et c'est cette idée forte que Holloway développe pour nous convaincre que, si nous admettons que nous fabriquons jour après jour le capitalisme, nous pouvons donc aussi le défaire.

NOUS SOMMES ENGLUES DANS LA SYNTHÈSE SOCIALE DU CAPITALISME

Nous nous heurtons à une difficulté majeure qui fait que les brèches existent au bord de l'impossible et qu'il n'y a aucun mode d'emploi préétabli à suivre pour nous débarrasser du capitalisme. Nous refusons les critères du capitalisme mais nous sommes également obligés de nous plier au règne de l'argent pour survivre. Nous intégrons les critères du capitalisme dans notre tête comme une seconde nature. Le système nous amène à nous dessaisir de notre pouvoir de faire les choses autrement, humaine-

ment, en un pouvoir sur nous-mêmes, nous obligeant à faire et à produire des choses insensées et/ou nuisibles mais qui valorisent le capital. Ce pouvoir de domination sur nous se structure en un ensemble d'abstractions réelles qui semblent ne pas pouvoir être remises en cause.

La critique théorique s'avère donc nécessaire pour dévoiler ce qui est caché derrière ces abstractions, ce qui existe derrière des formes qui se présentent comme fixes, objectives et incontestables. Il faut procéder à l'instar de Marx à la critique de la marchandise, de la valeur, du travail, de l'argent et de l'État. Holloway écrit par exemple : « *L'État se présente comme étant le point central de la cohésion sociale, mais en fait, l'État dépend de l'argent et a peu d'influence sur son mouvement. C'est l'existence de l'argent qui rend le capitalisme si gélatineux et si spongieux. L'argent est une fine toile d'araignée dans laquelle nous sommes pris au piège. Quand nous la frappons, elle ne vole pas en éclats mais elle enrobe à nouveau notre poing, se moquant de nous.* » (p 122)

Il s'agit de dépouiller l'argent et l'État de leur prestige dominateur et de ne pas perdre de vue un instant qu'ils ne sont que des produits humains qui nous nient en tant qu'êtres autonomes mais que nous pouvons en retour nier et ne plus produire. Mais comment ce réseau d'échange de choses et ce tissage de rapports humains frappés du sceau de l'abstraction monétaire et que personne ne contrôle se sont-ils construits historiquement et se perpétuent-ils jour après jour ?

LE CARACTÈRE DOUBLE DU TRAVAIL

John Holloway nous invite à lire ou relire Marx, de ses écrits de jeunesse

jusqu'au livre I du *Capital*. Il précise à l'égard d'un public qui pourrait être réticent que c'est chez Marx qu'on trouvera les éléments décisifs pour comprendre ce système de domination très spécifique. Cela le conduit à s'interroger avec insistance sur le développement de Marx concernant la double nature du travail et d'en développer ensuite toutes les implications. Que ce soit sur cette question ou sur celle du fétichisme de la marchandise, bien des commentateurs marxistes ont rapidement glissé, sans chercher à pénétrer la signification de ces passages.

Or Marx est explicite dans une lettre à Engels où il affirme que, parmi les meilleurs points qu'il a mis en évidence dans *Le Capital*, le premier constituant le pivot de sa critique est le suivant : « *1. le caractère double du travail, selon qu'il s'exprime en valeur d'usage ou en valeur d'échange (Toute l'intelligence des faits repose sur cela.)* » Pour Marx, le travail n'est ni unitaire, ni une pratique transhistorique. Dans la mesure où il produit des valeurs d'usage, le travail est concret, et dans la mesure où il produit des valeurs d'échange qui vont à leur tour produire le capital, il est abstrait.

Pour dégager cette double nature du travail, Holloway décide d'appeler le *faire*, ce travail concret et nos activités utiles qui n'ont pas pour fonction de créer et de valoriser le capital. En réalité, c'est à peine si ce *faire* affleure à la surface et peut être reconnu et pris en compte par nous, tellement le travail abstrait aliéné et aliénant envahit tous les recoins des relations sociales et de notre esprit. Il y a donc une lutte sourde ou ouverte entre notre *faire* concret (ou travail concret) axé sur le qualitatif, le potentiel créatif, et le travail abstrait, axé sur le quantitatif et nourrissant le

capital. Notre activité vitale produisant des valeurs utiles ou désirables est constamment étouffée, refoulée, placée dans une relation de non-identité, d'inadaptation et d'antagonisme avec le travail abstrait.

LA GRANDE CLOTURE DU TRAVAIL ABSTRAIT

Je n'ai indiqué que quelques éléments de la problématique proposée par Holloway. Le lecteur découvrira comment le processus d'abstraction des rapports humains et de la nature considérée comme un objet, de même que le processus de personnification des choses qui assigne à chacun un masque de personnage sont des processus propres au capitalisme qui se sont constitués historiquement et ont envahi tous les domaines. Ces processus forgent des rôles, des identités rigides, ce qui entraîne des séparations, des définitions et des classements hiérarchiques. Ils créent des formes déterminées de sexualité, de langage ou de perception du temps. C'est ce que l'auteur développe en considérant que « *le travail abstrait enferme à la fois nos corps et nos esprits* ».

En reprenant les recherches d'anthropologues et de l'historien Edward P. Thompson, il montre que le temps du capital est un temps devenu homogène, abstrait et mesurable par les horloges. C'est le temps de l'exploitation du travail salarié.

Ces processus constamment renouvelés pour assurer la pérennité du capital tendent à constituer une totalité cohésive à laquelle même le mouvement ouvrier n'a pas échappé dans ses représentations, en particulier celle du travail. La théorie marxiste traditionnelle a le plus souvent aboli l'antagonisme entre le *faire* (ou travail utile) et le travail abstrait qui valorise le capital. Ce qui a abouti à un

auto-enfermement du mouvement ouvrier considérant en soi le travail comme positif, et réduisant la lutte contre le capital à une lutte entre le capital d'un côté et le travail de l'autre. Or le travail et le capital sont intimement liés et ne sont pas concevables l'un sans l'autre. La crise de l'un est aussi la crise de l'autre. La crise du travail abstrait s'exprime très prosaïquement et quotidiennement par le fait que les travailleurs sont de plus en plus écœurés par un travail qui est insensé. Il mine leur santé et les conduit de plus en plus vers la dépression et parfois le suicide, tandis que tous ceux qui le peuvent cherchent à le fuir et essaient de vivre autrement. En d'autres termes, l'abolition du capital n'est pas possible sans l'abolition du salariat.

C'est ce qui légitime et même impose une critique du travail qui aille le plus loin possible, et mette en évidence non seulement toutes les manifestations de la crise du travail abstrait mais en même temps les possibilités diverses de création et de dépassement du capital qu'elles nous offrent.

NOUS SOMMES LA CRISE DU CAPITALISME ET NOUS EN SOMMES FIER

Le point fort de John Holloway dans son travail théorique de conceptualisation est de constamment partir de nous, les êtres humains, qui vivons tous au sein même du capitalisme, et non pas dans un rapport d'extériorité avec lui comme le pensent en général les militants anticapitalistes. Le levier de l'émancipation réside dans le fait que nous ne convenons pas aux exigences exorbitantes du capital ; nous sommes inadaptés à ce système de domination et d'exploitation, ce qui nous donne une chance d'en finir

avec lui, grâce à un flux de rébellions multiformes et d'autres façons de faire.

Sa critique ad hominem, partant de nous, gens ordinaires, permet à la fin à l'auteur d'avancer des formulations inédites, dérangeantes et finalement porteuses d'espoir, telles que : « *Nous sommes les forces de production : notre pouvoir est le pouvoir du faire. Nous sommes la crise du capitalisme et nous devrions en être fiers. Nous sommes l'émergence d'un autre monde, peut-être.* »

PAS DE REPONSE, SEULEMENT DES MILLIONS D'EXPERIENCES

Mon souhait est bien sûr que ce livre soit lu, apprécié et discuté car il est un des rares livres publiés en français depuis cinq ans qui aborde explicitement les problèmes de l'auto-émancipation, en s'appuyant à la fois sur les expériences en cours et sur les ressources théoriques fournies par Marx et un certain nombre de penseurs critiques qui ne sont pas toujours très connus en France. Il suffit de consulter l'abondante bibliographie pour s'en convaincre.

Que ce livre soit lu et critiqué dans un esprit qui ne soit pas soupçonneux ou dédaigneux, bref dans un esprit ouvert et non-sectaire, permettrait d'avancer ensemble sur les chemins difficiles de l'émancipation. Chacun appréciera les thèses d'Holloway à sa convenance, mais en ayant à l'esprit qu'il n'y a manifestement pas de solutions détenues par des experts, des dirigeants ou des organisations spécifiques qu'il n'y aurait qu'à appliquer. Holloway reprend la démarche des zapatistes qui considèrent qu'en nous interrogeant, nous marchons. Comme il le dit, « *il n'y a pas de bonne ré-*

ponse, seulement des millions d'expériences ». Cela fait écho à cette pensée de Marx qui rompt avec toute mise en formules a priori de la révolution et

de l'émancipation :

« Pour nous, le communisme n'est pas un état de choses qu'il convient d'établir, un idéal auquel la réalité devra se

conformer. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel des choses. »

Le 8 mars 2013