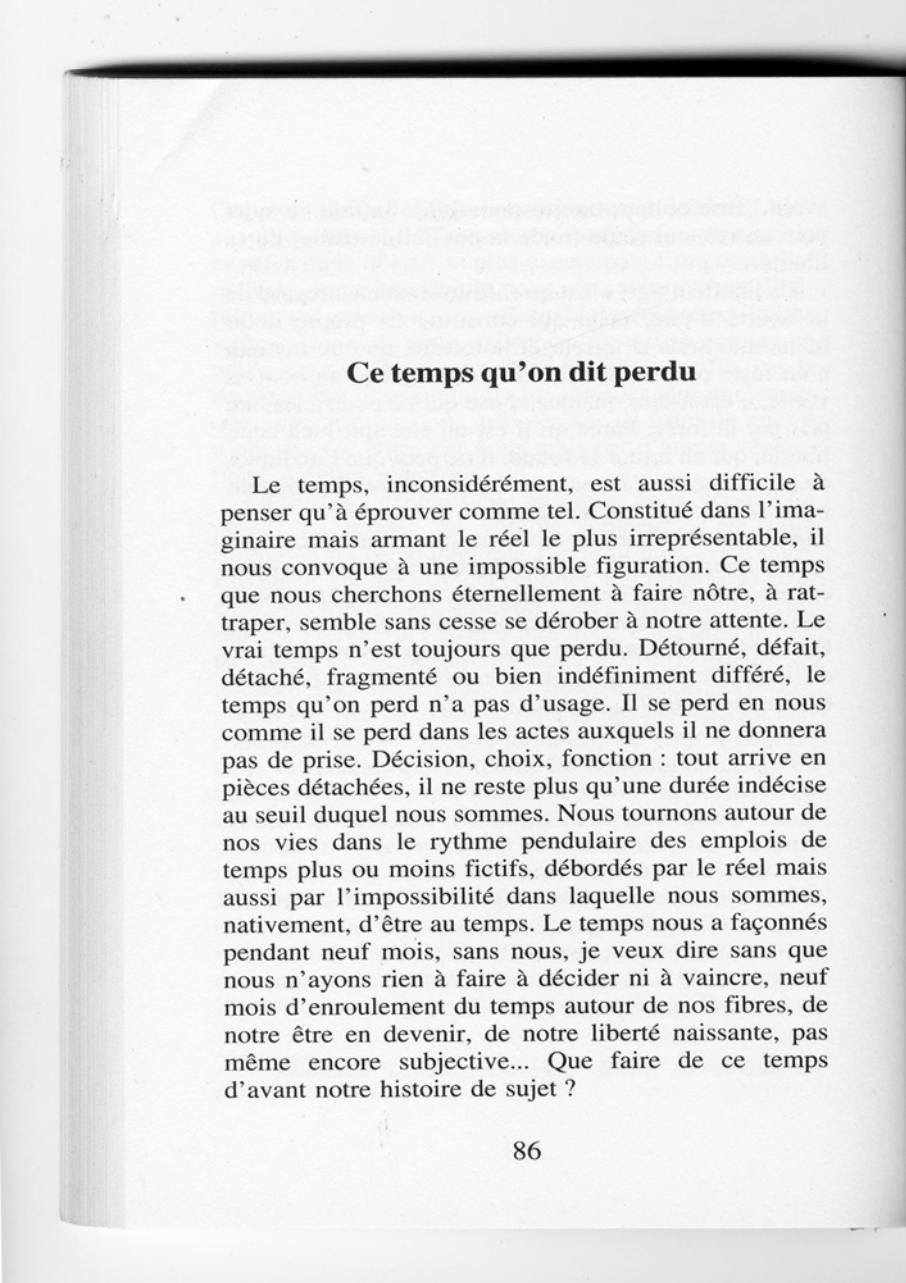


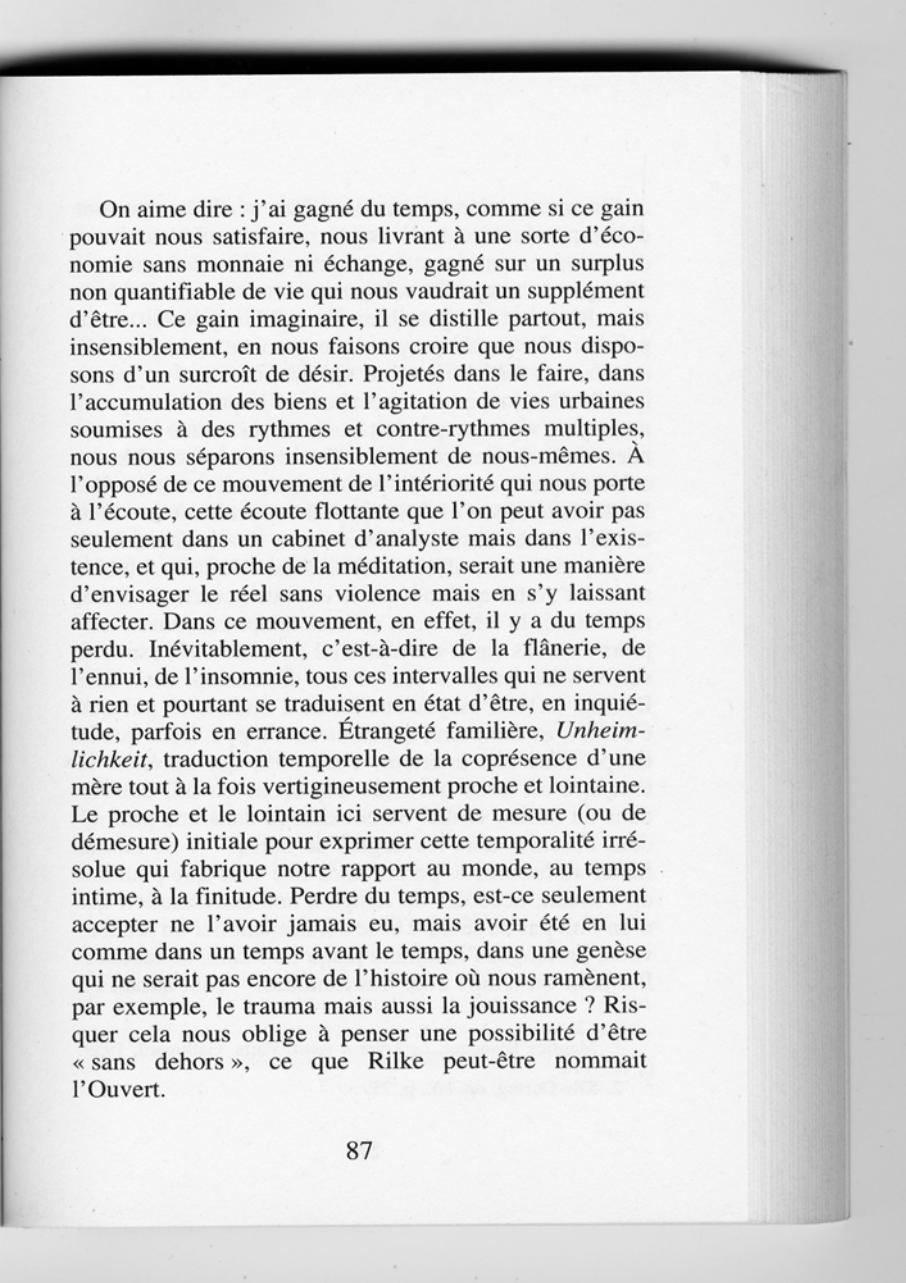


WORK LESS TO READ MORE  
TRABAJAR MENOS PARA LEER MÁS  
LAVORARE MENO PER LEGGERE PIÙ  
TRAVAILLER MOINS POUR LIRE PLUS

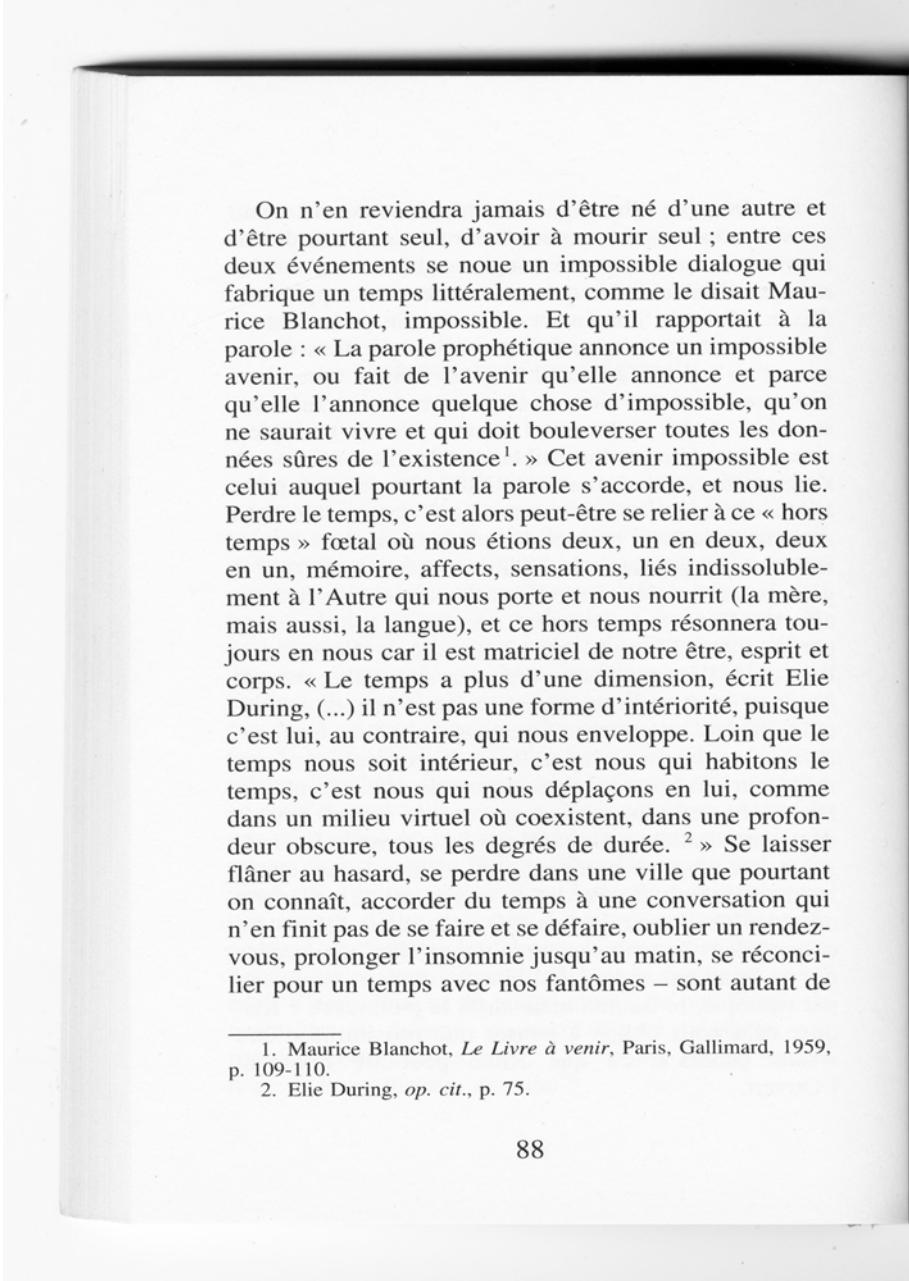


### **Ce temps qu'on dit perdu**

Le temps, inconsidérément, est aussi difficile à penser qu'à éprouver comme tel. Constitué dans l'imagination mais armant le réel le plus irreprésentable, il nous convoque à une impossible figuration. Ce temps que nous cherchons éternellement à faire nôtre, à rattraper, semble sans cesse se dérober à notre attente. Le vrai temps n'est toujours que perdu. Détourné, défait, détaché, fragmenté ou bien indéfiniment différé, le temps qu'on perd n'a pas d'usage. Il se perd en nous comme il se perd dans les actes auxquels il ne donnera pas de prise. Décision, choix, fonction : tout arrive en pièces détachées, il ne reste plus qu'une durée indécise au seuil duquel nous sommes. Nous tournons autour de nos vies dans le rythme pendulaire des emplois de temps plus ou moins fictifs, débordés par le réel mais aussi par l'impossibilité dans laquelle nous sommes, nativement, d'être au temps. Le temps nous a façonnés pendant neuf mois, sans nous, je veux dire sans que nous n'ayons rien à faire à décider ni à vaincre, neuf mois d'enroulement du temps autour de nos fibres, de notre être en devenir, de notre liberté naissante, pas même encore subjective... Que faire de ce temps d'avant notre histoire de sujet ?



On aime dire : j'ai gagné du temps, comme si ce gain pouvait nous satisfaire, nous livrant à une sorte d'économie sans monnaie ni échange, gagné sur un surplus non quantifiable de vie qui nous vaudrait un supplément d'être... Ce gain imaginaire, il se distille partout, mais insensiblement, en nous faisons croire que nous disposons d'un surcroît de désir. Projétés dans le faire, dans l'accumulation des biens et l'agitation de vies urbaines soumises à des rythmes et contre-rythmes multiples, nous nous séparons insensiblement de nous-mêmes. À l'opposé de ce mouvement de l'intérieurité qui nous porte à l'écoute, cette écoute flottante que l'on peut avoir pas seulement dans un cabinet d'analyste mais dans l'existence, et qui, proche de la méditation, serait une manière d'envisager le réel sans violence mais en s'y laissant affecter. Dans ce mouvement, en effet, il y a du temps perdu. Inévitablement, c'est-à-dire de la flânerie, de l'ennui, de l'insomnie, tous ces intervalles qui ne servent à rien et pourtant se traduisent en état d'être, en inquiétude, parfois en errance. Étrangeté familiale, *Unheimlichkeit*, traduction temporelle de la coprésence d'une mère tout à la fois vertigineusement proche et lointaine. Le proche et le lointain ici servent de mesure (ou de démesure) initiale pour exprimer cette temporalité irrésolue qui fabrique notre rapport au monde, au temps intime, à la finitude. Perdre du temps, est-ce seulement accepter ne l'avoir jamais eu, mais avoir été en lui comme dans un temps avant le temps, dans une genèse qui ne serait pas encore de l'histoire où nous ramènent, par exemple, le trauma mais aussi la jouissance ? Risquer cela nous oblige à penser une possibilité d'être « sans dehors », ce que Rilke peut-être nommait l'Ouvert.

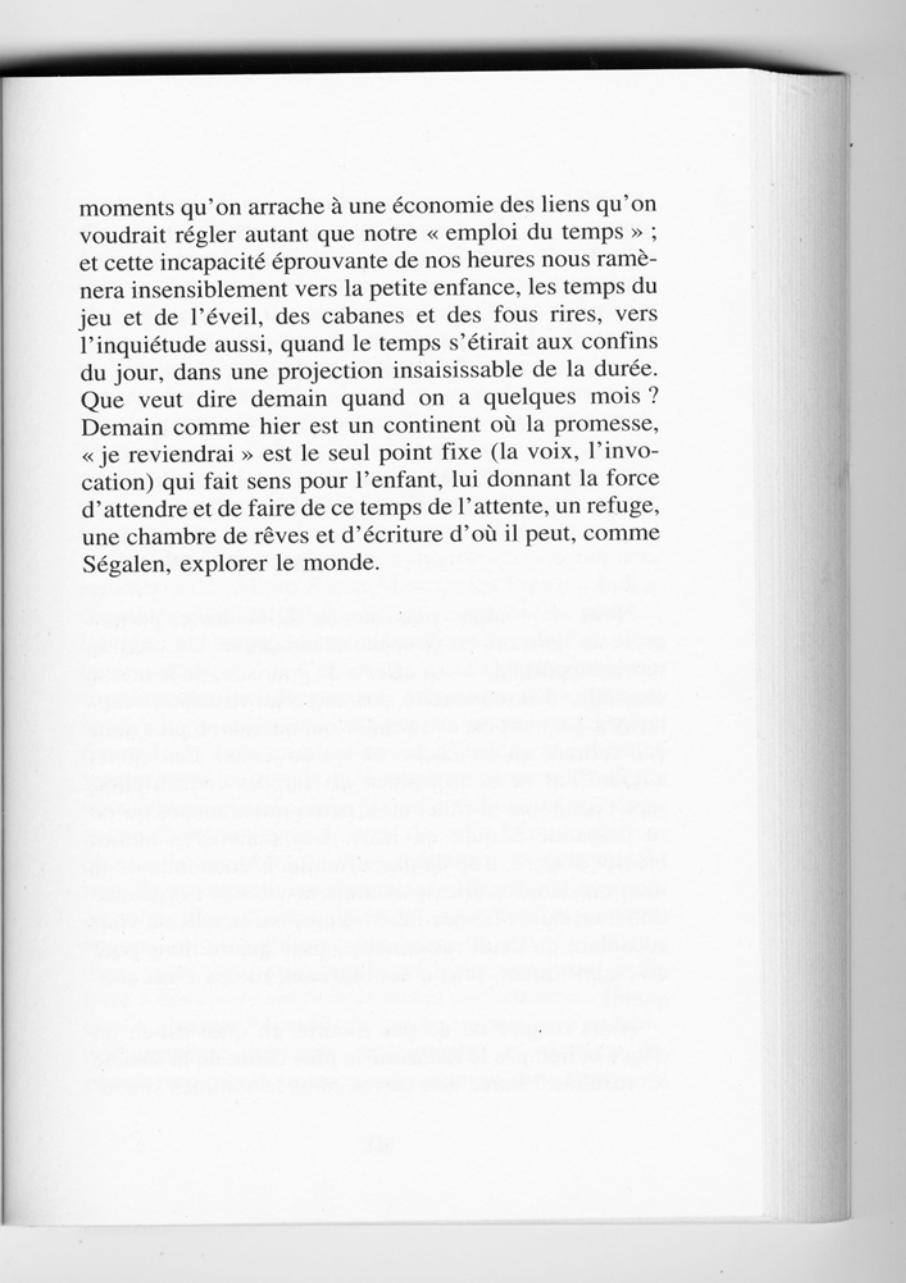


On n'en reviendra jamais d'être né d'une autre et d'être pourtant seul, d'avoir à mourir seul ; entre ces deux événements se noue un impossible dialogue qui fabrique un temps littéralement, comme le disait Maurice Blanchot, impossible. Et qu'il rapportait à la parole : « La parole prophétique annonce un impossible avenir, ou fait de l'avenir qu'elle annonce et parce qu'elle l'annonce quelque chose d'impossible, qu'on ne saurait vivre et qui doit bouleverser toutes les données sûres de l'existence<sup>1</sup>. » Cet avenir impossible est celui auquel pourtant la parole s'accorde, et nous lie. Perdre le temps, c'est alors peut-être se relier à ce « hors temps » foetal où nous étions deux, un en deux, deux en un, mémoire, affects, sensations, liés indissolublement à l'Autre qui nous porte et nous nourrit (la mère, mais aussi, la langue), et ce hors temps résonnera toujours en nous car il est matriciel de notre être, esprit et corps. « Le temps a plus d'une dimension, écrit Elie During, (...) il n'est pas une forme d'intériorité, puisque c'est lui, au contraire, qui nous enveloppe. Loin que le temps nous soit intérieur, c'est nous qui habitons le temps, c'est nous qui nous déplaçons en lui, comme dans un milieu virtuel où coexistent, dans une profondeur obscure, tous les degrés de durée.<sup>2</sup> » Se laisser flâner au hasard, se perdre dans une ville que pourtant on connaît, accorder du temps à une conversation qui n'en finit pas de se faire et se défaire, oublier un rendez-vous, prolonger l'insomnie jusqu'au matin, se réconcilier pour un temps avec nos fantômes – sont autant de

---

1. Maurice Blanchot, *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 109-110.

2. Elie During, *op. cit.*, p. 75.



moments qu'on arrache à une économie des liens qu'on voudrait régler autant que notre « emploi du temps » ; et cette incapacité éprouvante de nos heures nous ramènera insensiblement vers la petite enfance, les temps du jeu et de l'éveil, des cabanes et des fous rires, vers l'inquiétude aussi, quand le temps s'étirait aux confins du jour, dans une projection insaisissable de la durée. Que veut dire demain quand on a quelques mois ? Demain comme hier est un continent où la promesse, « je reviendrai » est le seul point fixe (la voix, l'invocation) qui fait sens pour l'enfant, lui donnant la force d'attendre et de faire de ce temps de l'attente, un refuge, une chambre de rêves et d'écriture d'où il peut, comme Ségalen, explorer le monde.

# U

## Utopia

UTOPIA 2000—THE BEACH

No man is an island: even Leonardo Di Caprio has learned this lesson. Appearing all naked and apocalypsenowish in the movie adaptation of Alex Garland's first and famous novel, *The Beach*, Di Caprio has come to embody the absolute rebel, sailing off to his paradise island, and leaving the temptations of the Western world behind. Alas, in the year 2000 there is no room for reversal, no more journeys to our native land or into the heart of darkness. In the Sixties you would have traveled to India or Thailand, looking for peace and international understanding; getting by with a little help from your friends. Today virginity is forever lost and Eden is opening in theaters all across Europe; brought to you by Twentieth Century Fox and an All Saints soundtrack. On Di Caprio's island no one talks about freedom, liberation, and communion: the castaways prefer looking for batteries, deodorants, and tampons. And to these wayward souls the word utopia sounds like the name of a rock band.

UTOPIA DOT COM

George Orwell, rest in piece. His 1984 prophecy has turned into a soap opera: Capital Realism. "Big Brother" is the title of the ultimate



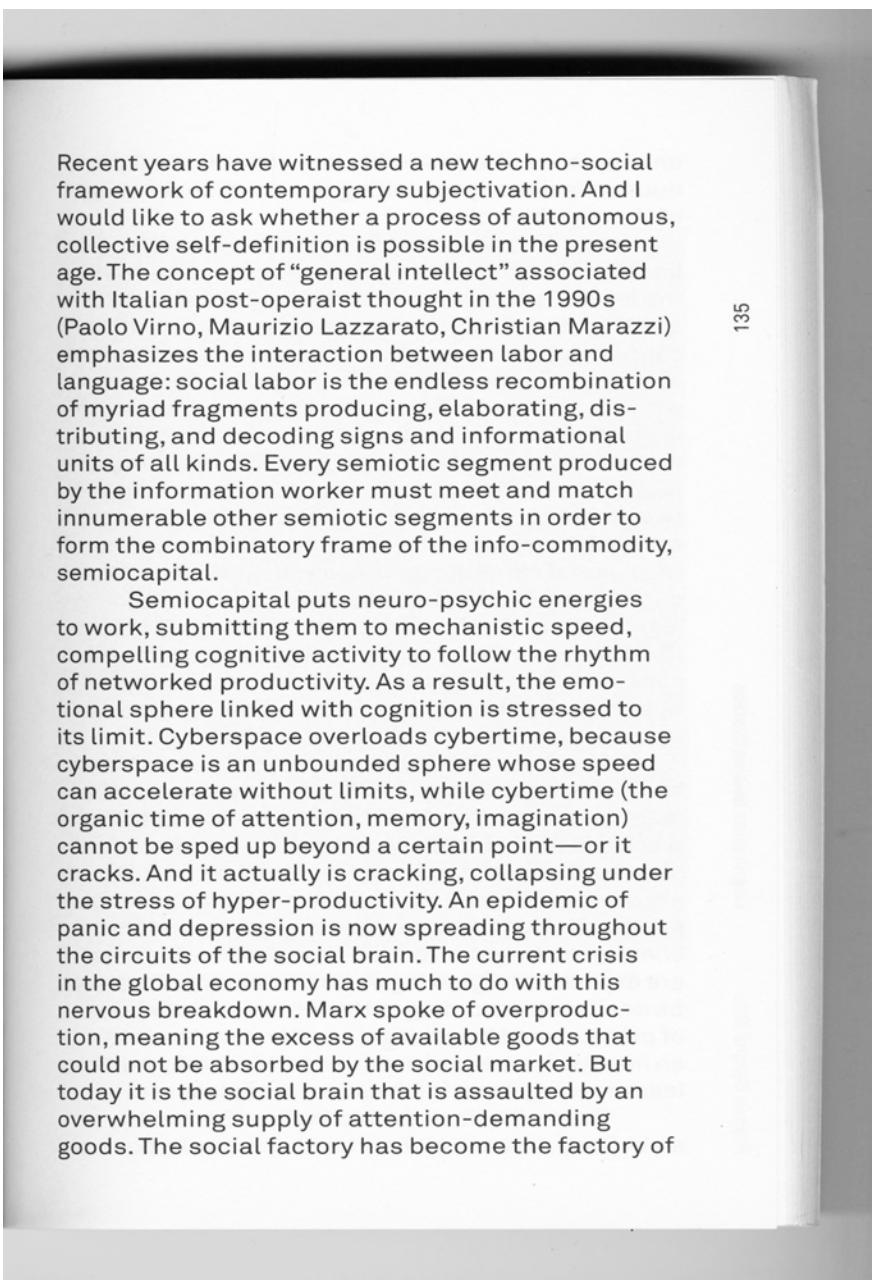
Real-TV experience, produced by Endemol and broadcasted by the German RTL 2. The rules of the game are quite simple: ten people live together in a bunker while their every move is recorded around the clock by twenty-eight cameras. This footage is given live air time on the Web, and then broadcasted on TV. One by one the occupants are voted out by each other and the audience of the "Big Brother"-web site ([www.big-brother-haus.de](http://www.big-brother-haus.de)), until one person remains, winning \$ 100.000. This humiliation festival has already attracted Channel Four, which is seeking participants for the British launching of the show, while an American "Big Brother" was set to begin production last summer. In fact, the fly-on-the-wall format has become the staple of Brit TV: in 1999, Channel 4 also shot a soap opera version of *The Beach*, which left the big stars at home and opted for a cast of "common people." The show "Shipwrecked" features sixteen twenty-somethings who have been marooned on the island of Motorakau, 2000 miles north of Auckland, New Zealand. There is no script, no written dialogues or packed lunch. Life on the island starts off with two pigs for food and a hand-held camera (in accordance with the do-it-yourself fashion of the *Dogma* manifesto). Nevertheless, the quest for reality was bound to fail: after a few days on the island, the producers succumbed to the logic of fiction and had food shipped in. They then began offering tips to the actors on how to make the footage more exciting.

Just like Di Caprio's beach, "Shipwrecked" celebrates the end of authenticity: a rip-off of William Golding's Lord of the Flies, "Shipwrecked" sets out to record the birth of a utopian community. What results is rather a tits-and-arse soap opera for the teenagers, as one of the original castaways put it. Way beyond Warhol's fifteen minutes of fame, "Big Brother" and "Shipwrecked" inadvertently point to the dangerous liaison between reclusion and visibility, reality and celebrity. In the age of access, utopia is televised, deprived of any idealistic tension, and reality becomes a matter of style, or a rhetoric tool, between Baudrillard and *The Blair Witch Project*.

Franco Berardi Bifo  
**Cognitarian Subjectivation**

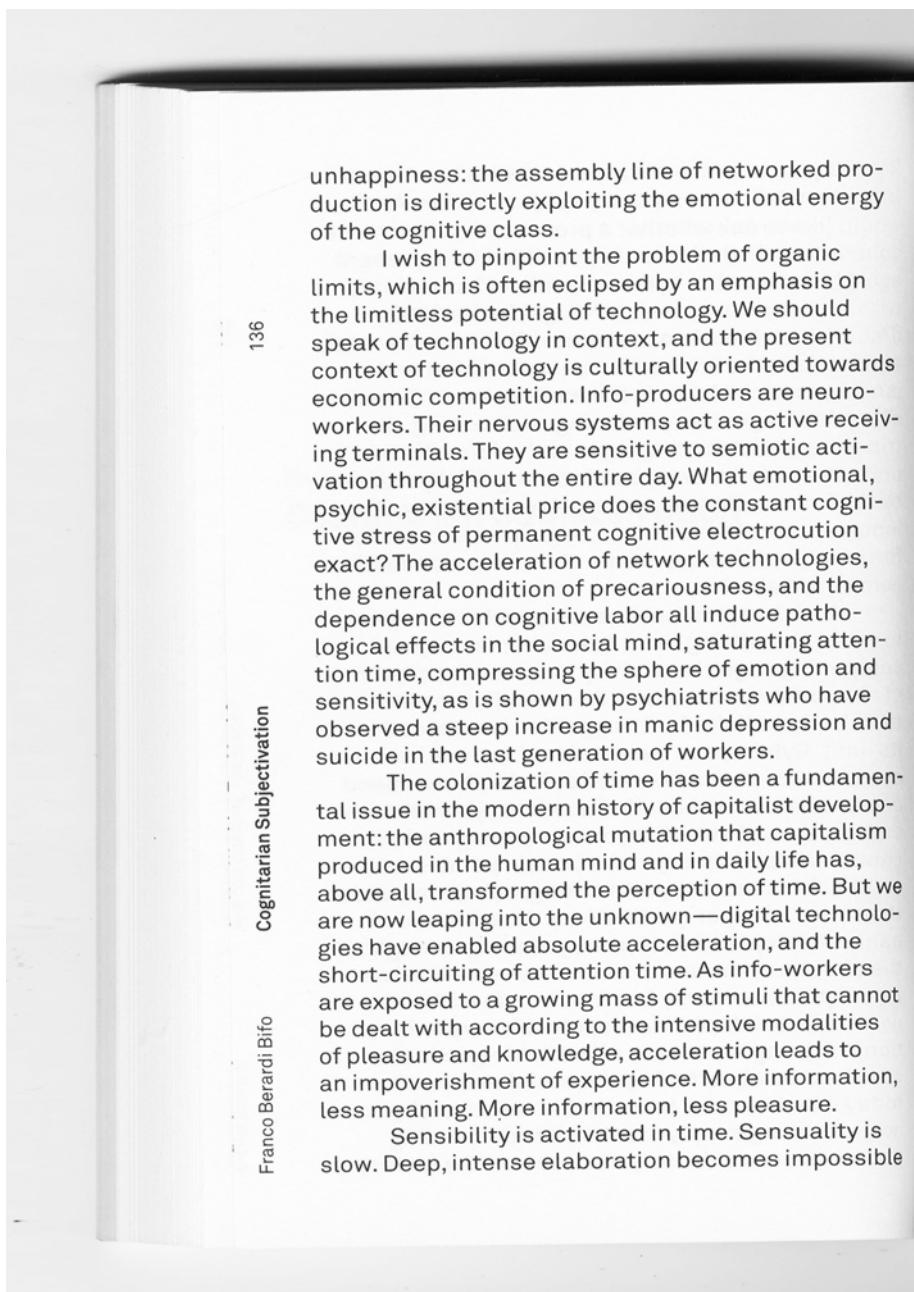
Are You Working Too Much?

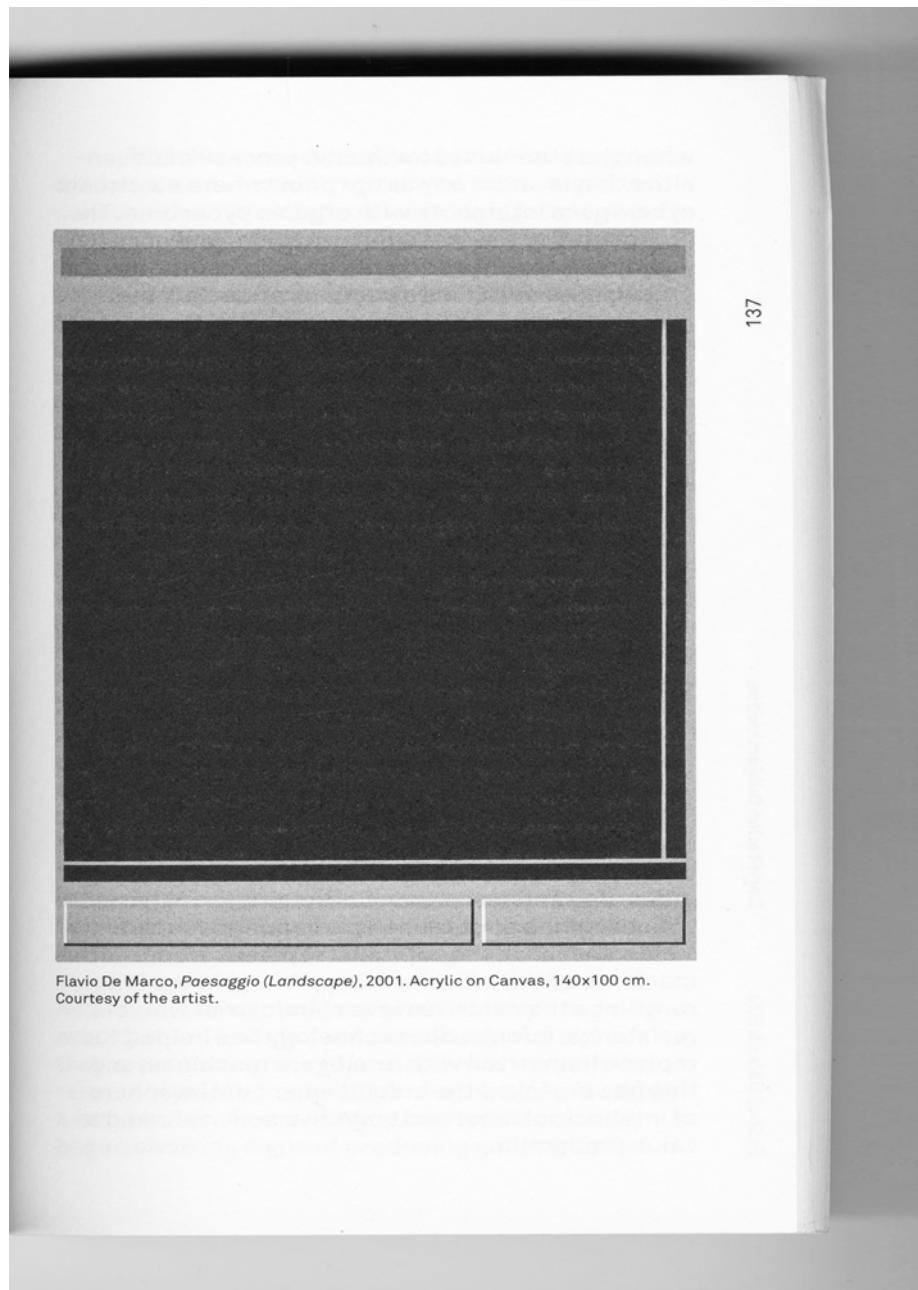
e-flux journal



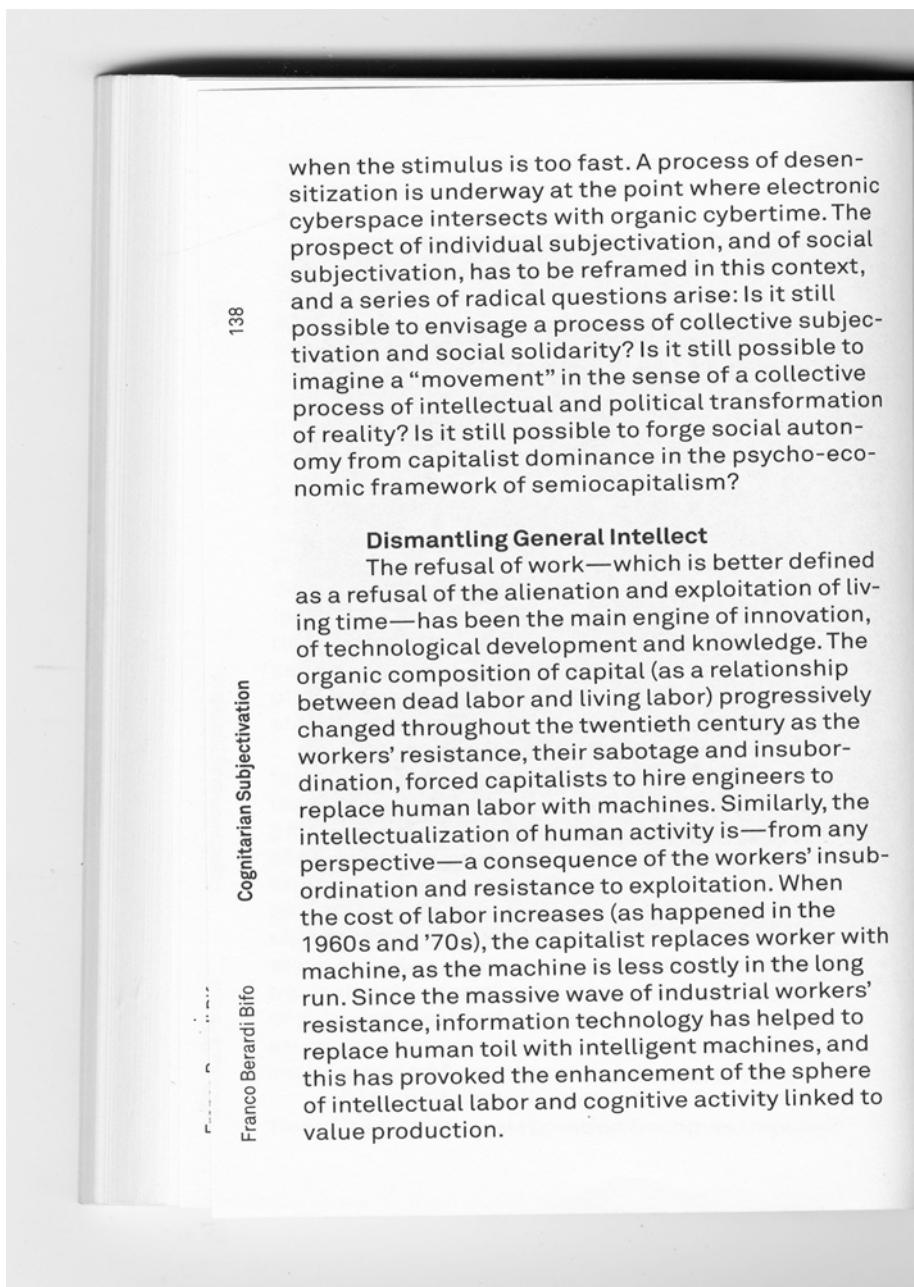
Recent years have witnessed a new techno-social framework of contemporary subjectivation. And I would like to ask whether a process of autonomous, collective self-definition is possible in the present age. The concept of "general intellect" associated with Italian post-operaist thought in the 1990s (Paolo Virno, Maurizio Lazzarato, Christian Marazzi) emphasizes the interaction between labor and language: social labor is the endless recombination of myriad fragments producing, elaborating, distributing, and decoding signs and informational units of all kinds. Every semiotic segment produced by the information worker must meet and match innumerable other semiotic segments in order to form the combinatory frame of the info-commodity, semiocapital.

Semiocapital puts neuro-psychic energies to work, submitting them to mechanistic speed, compelling cognitive activity to follow the rhythm of networked productivity. As a result, the emotional sphere linked with cognition is stressed to its limit. Cyberspace overloads cybertime, because cyberspace is an unbounded sphere whose speed can accelerate without limits, while cybertime (the organic time of attention, memory, imagination) cannot be sped up beyond a certain point—or it cracks. And it actually is cracking, collapsing under the stress of hyper-productivity. An epidemic of panic and depression is now spreading throughout the circuits of the social brain. The current crisis in the global economy has much to do with this nervous breakdown. Marx spoke of overproduction, meaning the excess of available goods that could not be absorbed by the social market. But today it is the social brain that is assaulted by an overwhelming supply of attention-demanding goods. The social factory has become the factory of





Flavio De Marco, *Paesaggio (Landscape)*, 2001. Acrylic on Canvas, 140x100 cm.  
Courtesy of the artist.



The '90s were a decade of alliances: cognitive labor and venture capital met and merged in the dot-com. Expectations were high, judging by the amount of investment, and creativity became an inherent feature of social labor. Then, after the dot-com bubble burst in spring of 2000, neoliberalism broke the alliance of cognitive labor and venture capital. Using technology itself, neoliberalism managed to subvert the social and political *rapport de force* between labor and capital. As far as we can see now, the result of neoliberal politics is a general reduction of labor cost and an impoverishment of the cognitarians. Both industrial labor, delocalized to the peripheral areas of the world, and cognitive labor, are devalued and underpaid, as precarization has fragmented and finally destroyed social solidarity. In this new context, defined by precarization of cognitive labor, we must rethink the question of subjectivation.

139

Just after the financial collapse of spring 2000, the dot-com crash and the crumbling of big corporations like Enron and WorldCom, the Swiss philosopher and economist Christian Marazzi, a sharp analyst of the social implications of financial crises, wrote an article on the danger of privatizing the general intellect, in which he predicted the trend that ten years later is in full swing: the reduction of research financing, the manipulation and militarization of state-financed research, and the impoverishment and precarization of cognitive labor.<sup>1</sup>

If we look at the politics of the European neoliberal ruling class, we see that they are doing exactly this: in some countries (such as Italy) they are reducing the financing for school and for research, privatizing public schools, and provoking a large-scale de-scholarization that has already begun showing signs of producing widespread

Keti Chukhrov

**Towards the Space of the General:  
On Labor Beyond Materiality and  
Immateriality**

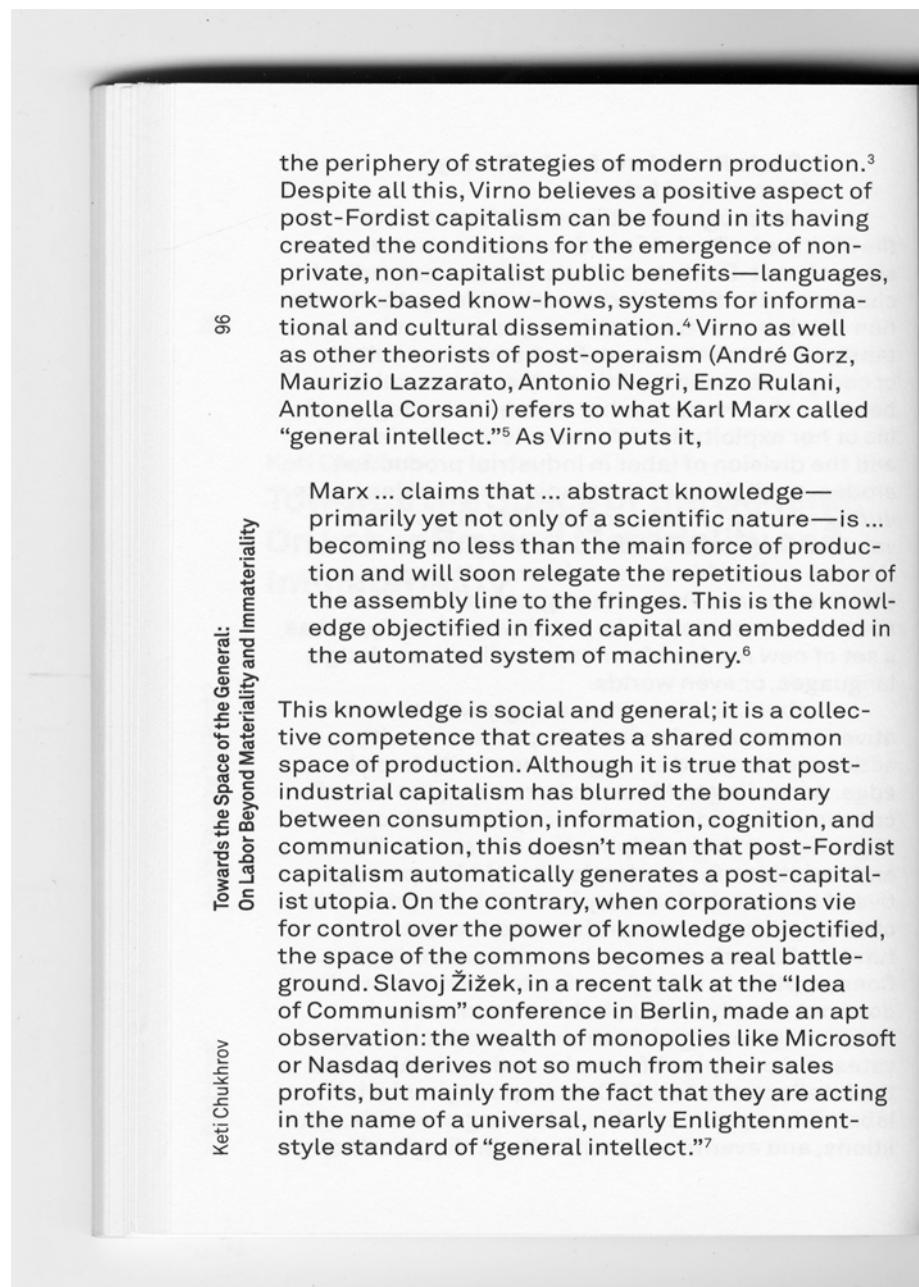
Are You Working Too Much?

e-flux journal

### **1. Basic Provisions for the Theory of Immortal Labor**

In his programmatic work *A Grammar of the Multitude*, Paolo Virno describes a number of signs of post-Fordist capitalism that mark radical changes in the First-World production system's relation to labor over the past forty years. Most importantly, he states that post-Fordism has annulled or complicated the traditional Marxist correlation between the worker's labor time and the degree of his or her exploitation.<sup>1</sup> As labor is dematerialized and the division of labor in industrial production erodes, capital not only occupies the working hours during which products or goods (and its surplus value) are produced; it absorbs all of the worker's time, as well as his or her existence, thoughts, and creative desires. Products or goods are produced not to be consumed, to be swallowed directly, but as a set of new modes of communication, knowledge, languages, or even worlds.

Labor coincides increasingly with the creative maneuvers of a virtuosic performer, with active memory and an engagement with knowledge. According to Maurizio Lazzarato, the aim of consumption today is not merely the production of goods, but the multiplication of new conditions and variations for production itself.<sup>2</sup> The prerogative of immaterial industry becomes the production of subjectivities and worlds—and these are cultural and creative categories, not economic ones. Consumption in turn gives rise to a consumer who does not merely devour, but communicates, is "creatively" engaged. In this way, production activates and occupies life, social and societal space, the intellect, the "soul." Contemporary material labor only reproduces this scheming of worlds, situations, and events automatically, finding itself on



The French researcher of immaterial and creative production André Gorz has presented a variety of examples of the new postindustrial economy in which cognitive, symbolic, and aesthetic value exceeds both use and exchange value.<sup>8</sup> Added value and profit depend on an immaterial, imaginary dimension of the goods involved. And it is for this reason that most industrial enterprises do not create their own brands, but simply provide services to firms whose products are immaterial. For instance, as Gorz points out, Nike doesn't actually own any machines or equipment at all. The company only develops footwear concepts and designs, and, in a sense, even the "philosophy" of a certain product. All other production (including the creative stage of advertising and marketing) is handled by partner companies and license holders. However, at the same time, the central-office company that produces the product concept buys up the goods produced in these industrial enterprises at very low prices and makes enormous profits by reselling them as brand-name products.

So on the one hand, the field of immaterial production allows capital to occupy an increasingly generalized territory, the space of the common good. On the other hand—and the ambivalence of post-operaist theory is revealed here—all the theoreticians (Virno, Negri, Lazzarato, Gorz) agree that modern postindustrial goods contain such a density of creative and communicative effort that even its commodity form cannot cancel it out completely; the process of creative and intellectual work, still evident in the commodity, reconnects the result of immaterial labor back to a commonly owned general social knowledge.

It is on this basis that the concept of the "communism of capitalism" emerges in the work

Liam Gillick  
**The Good of Work**

Art is a history of doing nothing and a long tale of useful action. It is always a fetishization of decision and indecision—with each mark, structure, and engagement. What is the good of this work? The question contains a challenge to contemporary practitioners—or “current artists,” a term I will use, as contemporary art no longer accounts for what is being made—that is connected more to what we have all become than to what we might propose, represent, or fail to achieve. The challenge is the supposition that artists today—whether they like it or not—have fallen into a trap that is predetermined by their existence within a regime that is centered on a rampant capitalization of the mind.

6

**The accusation** inherent in the question is that artists are at best the ultimate freelance knowledge workers and at worst barely capable of distinguishing themselves from the consuming desire to work at all times, neurotic people who deploy a series of practices that coincide quite neatly with the requirements of the neoliberal, predatory, continually mutating capitalism of the every moment. Artists are people who behave, communicate, and innovate in the same manner as those who spend their days trying to capitalize every moment and exchange of daily life. They offer no alternative to this.

The notion of artists as implicated figures has a long history, visible in varied historical attempts to resolve the desire to examine high culture as a philosophical marker, attempts beset by the unresolvable problem that the notional culture being examined and the function of high cultural reflection are always out of sync—meaning the accusation that we are functioning in a milieu dominated by predatory neoliberalism is based on a spurious projection of high cultural function in the first instance that

cannot account for the tensions in art, which remain the struggle for collectivity within a context that requires a recognition of difference.

Theories of immaterial labor—an awareness of the informational aspect and cultural content of the commodity—have exerted a profound influence on the starting point of current artists, allowing them to perceive the accusation as framed by the doubts that form the base of art's work. As a result, the question “What is the good of work?” is at the heart of the work—it is not a symptom or product of accidental proximity. It accounts for the doubts and confusion that exist and explains why there seem to be moments of stress and collapse within any current art structure. These moments of critical crisis are an expression of resistance to the structure—a constant restructuring in response to the desire to avoid work within a realm of permanently unrewarding work.

The reason it is hard to determine observable differences between the daily routines and operations of a new knowledge-worker and those of an artist is precisely because art functions in close parallel to the structures that it critiques.

It requires precise and close observation of the production processes involved in order to differentiate between knowledge workers and current artists. If the question “Why work?” is the original question of current art, it is necessary, in order to counter the accusation that artists are in thrall to processes of capitalization beyond them, to look at a number of the key issues around control. And to address them in a fragmented way. What follows is a discussion of these issues—a negotiation of which is necessary in order to replace a critical mirror with a window.

**So what happened to the promise of leisure?**

Maybe this is what art can offer us now—a thing to use or reflect upon in a zone of permanent future leisure, as the “arts” as instrumentalized deployment becomes a more refined and defined capitalized zone. This zone is never geared towards artists alone but instead directed towards the general population as a way of rationalizing and explaining away innovations within the workplace as being part of a matrix of doubt and difference. Modes of leisure have been adopted by artists as a way to openly counter notions of labor as sites of dignity and innovation and in order to critique, mock, or parody the notion of an artistic life as role-play within the leisure zone. Yet the promise of leisure is not synchronized with artistic production. The withdrawal of labor and the establishment of structures in which intentions and results are uneven are markers that go beyond the promise of post-labor, which was always just the projection of a neurotic non-state.

So are we left with only the possibility of the good artist who fulfills the critical criteria? The artist who works—more or less permanently—and always finds a way to account for him or herself within a context demanding more and more interpretation? It is not leisure, but is it really work? Within this subset we have to engage in a careful process of categorization, meaning that we have to look at the methodological groupings that emerge within the art context rather than what is produced. One answer on offer over the last years was the formation of communities of practice forming new leisure/work modes. For artists are often creating new life in opposition to lifestyles. This involves a complete reorganization of relationships, wherein relationships themselves may become the subject

individus dotés de capacités différentes à s'insérer dans des relations de service et de dépendance qui sont aux antipodes du lien politique.

### *Travail, loisir, politique*

Comme on le voit, la place du travail dans la société grecque s'appuie en dernier ressort sur une idée – on dirait aujourd'hui une conception – de l'homme qui lui donne tout son sens : l'homme est un animal rationnel et sa tâche est de développer cette raison qui le fait homme et qui le rend semblable aux dieux. Exercer sa raison, c'est dans l'ordre théorique faire de la philosophie ou des sciences, dans l'ordre pratique agir selon la vertu, et dans l'ordre politique être un excellent citoyen. C'est dans tous les cas utiliser de manière excellente nos facultés, et cela ne peut se faire qu'en étant libre, c'est-à-dire en développant des activités qui ont leur fin en elles-mêmes et non en dehors d'elles-mêmes. La vraie vie est la vie de loisir, et devenir apte à mener une telle vie est le but de l'éducation. Il n'y a dans une telle philosophie ni ascétisme<sup>17</sup> ni paresse, car le loisir grec n'a évidemment rien à voir avec ce que nous entendons par ce terme aujourd'hui. (« Ce n'est certainement pas jouer, car alors le jeu serait nécessairement pour nous la fin de la vie. ») L'une des plus hautes activités pratiques consiste à faire de la politique, c'est-à-dire à définir ensemble les objectifs de la vie en société et à utiliser à cette fin nos plus éminentes facultés, la raison et la parole. Il y a chez Aristote un plaisir à être ensemble, à jouir d'être en société qui conditionne aussi le bonheur individuel, et donc une articulation entre l'homme et la cité qui constituera pour un certain nombre de philosophes des siècles suivants une source très féconde

de méditation. La sagesse grecque s'appuie sur un sens de la mesure et de la limitation qui permet de comprendre, en un sens, la différence avec nos sociétés. La sphère de la consommation et des besoins matériels a une place limitée parce que, pour les Grecs, les besoins sont limités : non pas qu'ils méprisent les besoins et leur légitime satisfaction, bien au contraire ; mais on trouve chez eux, profondément ancrée, l'idée que le bonheur ne vient pas de la satisfaction d'une série illimitée de besoins. Le bonheur individuel et collectif passe par la mesure et le fait que chaque chose soit à sa place.

C'est sans doute ce qui permet de répondre à un certain nombre d'objections qui sont souvent faites aux auteurs qui continuent de présenter la Grèce comme un modèle. Celles-ci consistent essentiellement à affirmer que le mode de vie grec n'est possible qu'au prix de l'esclavage et seulement dans le cadre de petites cités, mais aussi que les textes qui nous ont été transmis ont été écrits par une élite réactionnaire qui se serait attachée à dévaloriser les activités qui commençaient justement à émerger et à menacer la suprématie et le pouvoir des « intellectuels » et hommes de lettres, en l'occurrence les activités commerciales. Mais nous savons que les Grecs ont eu à leur portée un certain nombre d'inventions, qu'ils auraient pu développer mais auxquelles ils n'ont pas consacré d'efforts<sup>18</sup>. Pourquoi ne pas l'avoir fait ? Certes, parce que la main-d'œuvre servile, gratuite, était abondante, mais surtout parce que les philosophes et les savants, reflétant l'esprit de l'époque, ne voyaient pas la nécessité de produire plus : produire en plus grande quantité aurait signifié produire en vue de la vente, conception étrangère à l'idéal de vie de l'époque. Il semble bien que c'est la valorisation diversifiée des activités, et en l'occurrence la dévalorisation du travail, qui a constitué la cause principale du blocage technologique dont on parle parfois à propos de la Grèce.

Comme si les Grecs avaient réussi à comprendre le lien qui existe entre illimitation des besoins et écrasement de l'humanité sous le travail, et qu'ils avaient réussi à imprimer de la mesure aux premiers pour éviter le second<sup>19</sup>.

#### DIEU TRAVAILLE-T-IL ?

Tout au long de la domination de l'Empire romain, et même jusqu'à la fin du Moyen Âge, la représentation du travail ne connaît pas de bouleversement majeur. L'Empire romain n'accorde en effet aucune place particulière au travail, et persiste au contraire, sur le modèle grec, à le mépriser. Ce sont toujours les esclaves qui prennent en charge la majeure partie des travaux dégradants et pénibles et la classification des activités, telle qu'on la trouve exposée par exemple chez Cicéron, se fait autour de l'opposition libéral/servile, les activités serviles étant celles qui sont effectuées sous la dépendance d'un autre, et les activités libérales, exercées pour elles-mêmes, étant au contraire le fait des hommes libres. La classification médiévale des arts reprendra ces distinctions, en isolant les sciences, qui relèvent à la fois du domaine du contemplatif et du libéral, les arts libéraux, à la fois opératoires et libéraux, et les arts et métiers, dans le double domaine de l'opératoire et du servile. Comme chez les Grecs, l'opposition essentielle passe chez les Romains entre *labor* et *otium*, le loisir. L'*otium* est le contraire du travail mais il ne consiste pas en repos ou en jeu ; il est l'activité première. Le *negotium*, le non-loisir, s'y oppose. D'où la condamnation de ceux qui sont payés pour travailler : « On regarde comme ignobles et méprisables les gains des mercenaires et de tous ceux dont ce sont les travaux et non les talents qui sont payés. Car, pour ceux-là, leur salaire est le prix d'une servitude<sup>20</sup>. » Et aussi celle des

commerçants, qui se « spécialisent » dans les affaires et le *negotium*. De surcroît, comme on l'a vu pour la Grèce, la nécessité sociale d'inventions qui permettraient de rendre plus faciles les travaux humains ne se fait pas sentir. Marc Bloch a ainsi montré que le moulin à eau était à disposition du monde gréco-romain dès le début de l'ère chrétienne, mais qu'il n'a pas été utilisé massivement. Certes, ceci s'explique, au même titre que pour la Grèce, par l'existence d'une main-d'œuvre servile nombreuse, ainsi que par la volonté de conserver l'organisation sociale en l'état : Vespasien aurait répondu à un inventeur qui lui présentait une machine permettant de monter des pierres au Capitole : « Laissez-moi nourrir le petit peuple<sup>21</sup>. » Mais surtout, la nécessité sociale des inventions ne se fait pas sentir. Ainsi, tout au long de l'Empire romain, et en réalité jusqu'à la fin du Moyen Âge, dans les sociétés occidentales, le travail n'est pas au cœur des rapports sociaux. On dira que la division de la société en deux parties, l'une soumise à la nécessité de travailler et l'autre vivant du travail des premiers, prouve le contraire. Cela est exact. Mais le travail ne structure pas la société au sens où il ne détermine pas l'ordre social<sup>22</sup>. Au contraire, celui-ci est déterminé par d'autres logiques (le sang, le rang...), qui permettent ensuite à certains de vivre du travail des autres. De ce fait, le travail n'est pas au centre des représentations que la société se fait d'elle-même ; il n'est pas valorisé, précisément parce qu'il n'est pas encore considéré comme le moyen de renverser les barrières sociales et d'inverser les positions acquises par la naissance.

#### *Le travail entre malédiction et œuvre*

Cependant, c'est au cœur de l'Empire romain que se développe et se diffuse le christianisme avec sa nouvelle

absent des œuvres du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, est omniprésent. Il est soudainement clair, chez Smith et encore plus chez ses successeurs, que la richesse est ce qui est absolument désirable. Et si Smith donne encore, bien que discrètement, les raisons de ce choix, ses successeurs ne s'en donneront même pas la peine. Voyez les introductions des *Principes d'économie politique*<sup>5</sup> de Malthus ou le *Traité d'économie politique*<sup>6</sup> de Jean-Baptiste Say. Elles considèrent cette recherche et son objet comme un postulat dont la démonstration n'est pas à faire. Cette obsession de la richesse, encore appelée opulence, abondance, bien-être général, prospérité n'explique pas à elle seule l'apparition du travail sur la scène de l'économie politique. Encore fallait-il pouvoir concevoir le travail humain comme une puissance susceptible de créer et d'ajouter de la valeur, ce que les physiocrates<sup>7</sup>, par exemple, pourtant également à la recherche de la nature de la richesse, n'avaient pas fait, réservant à la seule nature la force capable de créer, *ex nihilo*, du nouveau.

Smith franchit ce pas et soudainement le travail humain envahit la scène de l'économie politique : tout le début de son ouvrage y est consacré. Les premiers mots de l'introduction présentent « le travail annuel d'une nation » ; le second paragraphe explique que la richesse d'une nation dépend exclusivement de deux facteurs, l'habileté du travail et la proportion entre le nombre de travailleurs utiles et inutiles ; le premier livre est consacré aux « causes qui ont perfectionné les facultés productives du travail » et le premier chapitre s'intitule « De la division du travail ». Il n'est d'ailleurs pas anodin que le chapitre consacré à la division du travail soit le premier. C'est précisément la faculté du travail humain, correctement organisé, de créer de la valeur de façon exponentielle qui fascine Smith. Ce premier chapitre est un hymne à la productivité du travail qui permet,

comme le montre le fameux exemple de la manufacture d'épingles<sup>8</sup>, de fabriquer toujours plus dans un temps donné, comme s'il y avait dans le travail une puissance magique. Mais qu'est-ce que le travail pour Smith, et à quoi tient donc ce qu'il dénomme « puissance productive » ? Il ne s'en explique pas directement. Son ouvrage n'est pas consacré à une recherche sur la nature du travail lui-même. Le fait que le travail soit le moyen principal d'augmentation des richesses est le seul élément qui intéresse Smith, et si l'on voulait donner une définition smithienne de celui-ci, elle serait purement instrumentale : le travail, c'est cette puissance humaine et/ou « machinique » qui permet de créer de la valeur.

L'INVENTION DU TRAVAIL ABSTRAIT :  
LE TRAVAIL, C'EST LE TEMPS

Smith construit sa notion de travail avec les outils dont dispose la pensée scientifique de l'époque. D'un côté, le travail de l'individu apparaît comme une dépense physique, qui a pour corollaire l'effort, la fatigue et la peine et qui admet pour traduction concrète une transformation matérielle de l'objet. Mais à cette dimension concrète et accessible au sens commun Smith en ajoute une autre, plus abstraite : le travail est décrit comme une substance homogène identique en tous temps et tous lieux et infiniment divisible en quantums (en « atomes »). Le problème qu'il cherche à résoudre, comme toute une tradition philosophique avant lui d'ailleurs, est celui du fondement de l'échange. Qu'est-ce qui fait que des objets peuvent s'échanger ? Qu'est-ce qui fonde la commensurabilité de choses différentes ? À cette question Smith répond : le travail. Tous les objets que nous échangeons contiennent du travail, toutes les choses

sont transformables et décomposables en travail, en quantités de fatigue ou de dépense physique. « Le travail a été le premier prix, la monnaie payée pour l'achat primitif de toutes choses [...]. C'est avec du travail que toutes les richesses du monde ont été achetées originairement<sup>9</sup>. Ce ne sont pas les travaux des champs, les métiers divers, le caractère concret du travail exercé qui intéressent Smith, mais cette substance en quoi toute chose peut se résoudre et qui permet l'échange universel.

On peut désormais parler *du* travail. Celui-ci vient bien soudainement de trouver son unité, mais c'est pour y perdre en contenu. Pouvoir dire *le* travail se paye. Le prix, c'est l'abstraction du concept. Qu'est-ce que le travail ? Smith ne le dira pas. On saura seulement que « des quantités égales de travail doivent être, dans tous les temps et dans tous les lieux, d'une valeur égale pour le travailleur. [...] Ainsi le travail, ne variant jamais de sa valeur propre, est la seule mesure réelle et définitive qui puisse servir, dans tous les temps et dans tous les lieux, à apprécier et à comparer la valeur de toutes les marchandises<sup>10</sup> ». Le travail est conçu exactement dans les termes dans lesquels on décrivait le temps ou l'espace dans les œuvres scientifiques de l'époque. Le temps en particulier apparaît souvent comme une sorte d'étendue dont les éléments constitutifs sont les instants. Or, lorsqu'il s'interroge sur le moyen de mesurer et de comparer les quantités de travail elles-mêmes (comment mesurer ce qui sert de mesure universelle à toute chose ?), Smith donne deux critères : le temps de travail, d'une part, et l'habileté ou la dextérité, d'autre part. Puisque, dans les faits, l'habileté et la dextérité sont souvent difficiles à évaluer, c'est le temps qui sera utilisé. L'égalisation et la comparaison des différentes quantités de travail se font par le temps, donc par ce qu'il y a de plus abstrait et de plus homogène. Le travail n'est donc

pas seulement *comme* le temps, il *est* le temps ; celui-ci est sa matière première, son ultime constituant. Le travail est lui-même, en dernier ressort, un cadre vide, une forme homogène, dont le seul intérêt est de rendre les différentes marchandises comparables.

Cette perspective permet de comprendre les options fondamentales sur lesquelles reposent les *Recherches*. Elle fonde en effet la logique de la valeur et de la productivité. Si le travail est divisible en quantités identiques, il est alors possible de décomposer tout travail complexe en multiples quantités de travail simple, mais aussi de combiner le plus intelligemment possible ces différentes quantités en autant d'opérations. L'identité de toutes les quantités simples permet leur utilisation *ad libitum* et est au fondement de la productivité du travail, issue d'un effet de répétition (« la division du travail, en réduisant la tâche de chaque homme à quelque opération très simple et en faisant de cette opération la seule occupation de sa vie, lui fait acquérir nécessairement une très grande dextérité<sup>11</sup> ») et de combinaison (« dans chaque art, la division du travail, aussi loin qu'elle peut y être portée, amène un accroissement proportionnel de la puissance productrice du travail<sup>12</sup> »). Le taylorisme est là en germe : l'idée que le travail est sécable en unités simples susceptibles d'être combinées mécaniquement et réparties entre différentes personnes est promise à un bel avenir... Dans le même mouvement, l'échange est compris comme l'effet d'une double transmutation : d'une quantité d'effort en une création de valeur et de celle-ci en une quantité d'argent. Le travail est alors considéré dans sa dimension physique, comme une quantité d'énergie dont la valeur est constante et dont les possibles compositions et décompositions mécaniques fondent les équivalences entre effort, valeur ajoutée dans les choses et prix de vente. Cette conception physique et mécanique du travail

des formes que peut prendre le travail parce que celui-ci recouvre un champ beaucoup plus vaste. Il ne s'agit pas là que d'un problème de mots. Confondre culture et travail, c'est oublier que la vie est aussi action, et pas seulement production, c'est faire courir le risque à nos sociétés de ne concevoir la vie humaine que comme une exhaustion de soi. Ainsi s'explique d'ailleurs l'idée de pleine activité, présentée aujourd'hui comme la solution au problème du chômage. Si tout le monde ne peut accéder à l'emploi, mais que tous doivent pourtant avoir droit au travail, il suffit d'élargir le champ de ce qui est reconnu comme travail, nous dit-on. Après avoir réduit théoriquement la culture (ou la formation de soi) au travail – en particulier au travers de Marx – la logique de nos sociétés est désormais de faire prendre réellement à toutes les activités la forme du travail.

Cette confusion est trop pesante et trop grave : nous devrions cesser d'appeler travail ce « je-ne-sais-quoi » censé être notre essence, et bien plutôt nous demander par quel autre moyen nous pourrions permettre aux individus d'avoir accès à la sociabilité, l'utilité sociale, l'intégration, toutes choses que le travail a pu et pourra encore sans doute donner, mais certainement plus de manière exclusive. Le problème n'est donc pas de donner la forme travail à des activités de plus en plus nombreuses, mais au contraire de réduire l'emprise du travail pour permettre à des activités aux logiques radicalement différentes, sources d'autonomie et de coopération véritables, de se développer. Désenchanter le travail, le décharger des attentes trop fortes que nous avions placées en lui<sup>17</sup>, et donc le considérer dans sa vérité, commence par un changement radical de nos représentations et des termes mêmes que nous employons. C'est à cette condition que nous pourrons, d'une part, libérer

un espace véritablement public où s'exerceront les capacités humaines dans leur pluralité et, d'autre part, réorganiser le travail.

#### LIBÉRER L'ESPACE PUBLIC

Contrairement à ce qu'affirment certains auteurs, le travail et ses à-côtés occupent la majeure partie de la vie éveillée (au moins pour la population qui dispose d'un emploi) ou bien empêchent ceux qui n'en disposent pas d'un possible investissement dans une autre sphère, par manque de revenus et de statut. La réduction de la place du travail dans nos vies, qui devrait se traduire par une diminution du temps de travail individuel, est la condition *sine qua non* pour que se développent, à côté de la production, d'autres modes de sociabilité, d'autres moyens d'expression, d'autres manières pour les individus d'acquérir une identité ou de participer à la gestion collective, bref, un véritable espace public. L'autolimitation consciente du domaine réservé à la production et au travail<sup>18</sup> doit permettre un rééquilibrage entre les deux sphères de la production et de ce que Habermas appelle l'interaction, et qui est fondamentalement le domaine de la *praxis*, que celle-ci soit d'ordre individuel ou collectif. Mettre une limite au développement de la rationalité instrumentale et de l'économie, construire les lieux où pourra se développer un véritable apprentissage de la vie publique, investir dans le choix des modalités concrètes et l'exercice d'une nouvelle citoyenneté, voilà ce que devraient permettre la réduction du temps individuel consacré au travail et l'augmentation du temps social consacré aux activités qui sont, de fait, des activités politiques, les seules qui peuvent vraiment structurer un tissu social, si l'on excepte la parenté et l'amitié. Le

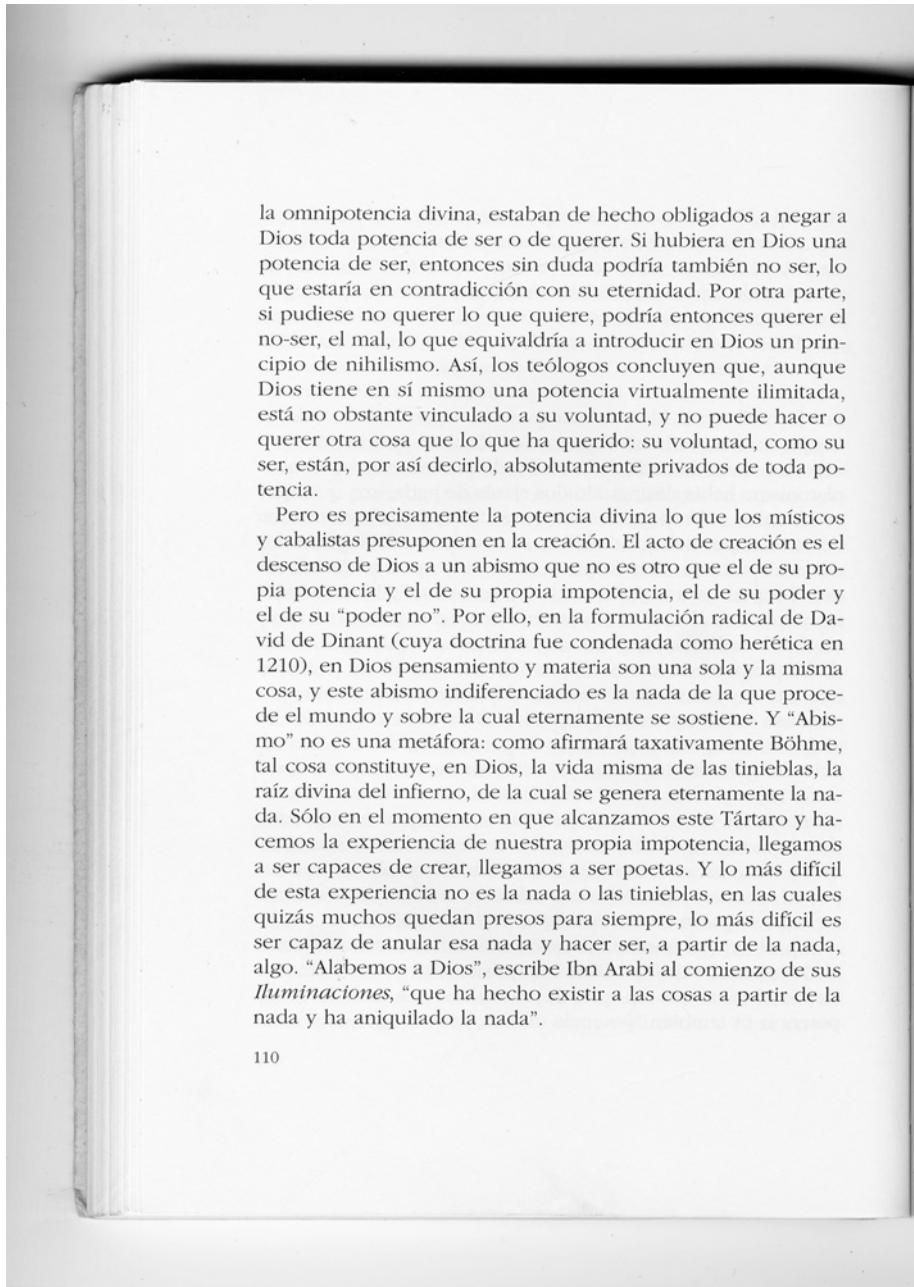
défi lancé à l'État aujourd'hui n'est donc pas de consacrer plusieurs centaines de milliards de francs à occuper les personnes, à les indemniser ou à leur proposer des stages dont une grande partie sont inefficaces, mais à parvenir à trouver les moyens de susciter des regroupements et des associations capables de prendre en charge certains intérêts et de donner aux individus l'envie de s'y consacrer, de susciter chez eux le désir d'autonomie et de liberté. C'est une solution à la Tocqueville, dans la mesure où sa réussite est conditionnée par le développement de la passion de la chose publique.

#### REVOIR L'ORGANISATION DU TRAVAIL

Cesser de sacrifier le travail devrait également nous permettre de le considérer simplement dans sa fonction de distribution des richesses et nous donner enfin l'occasion de nous interroger sur celle-ci. Si nous ne voulons pas modifier la manière dont est réparti le travail entre les individus aujourd'hui, c'est bien parce qu'il constitue le principal moyen de distribution des revenus, des statuts, de la protection et des positions sociales : revoir la manière dont est partagé le travail conduit à repenser la répartition de l'ensemble des biens sociaux. Mais est-il légitime que le travail continue à exercer cette fonction de distribution des richesses alors qu'il se réduit de fait, alors que nous souhaitons sa réduction, alors que le progrès technique continuera de réduire son volume<sup>19</sup>? Est-il normal que sa fonction demeure la même alors que le processus d'entrée et de sortie du marché du travail n'est ni contrôlé ni régulé, mais qu'il résulte des arbitrages d'acteurs privés dont l'impératif n'est en aucune façon l'emploi, mais la production ou leur propre développement? Est-il légitime qu'une société riche laisse ainsi la

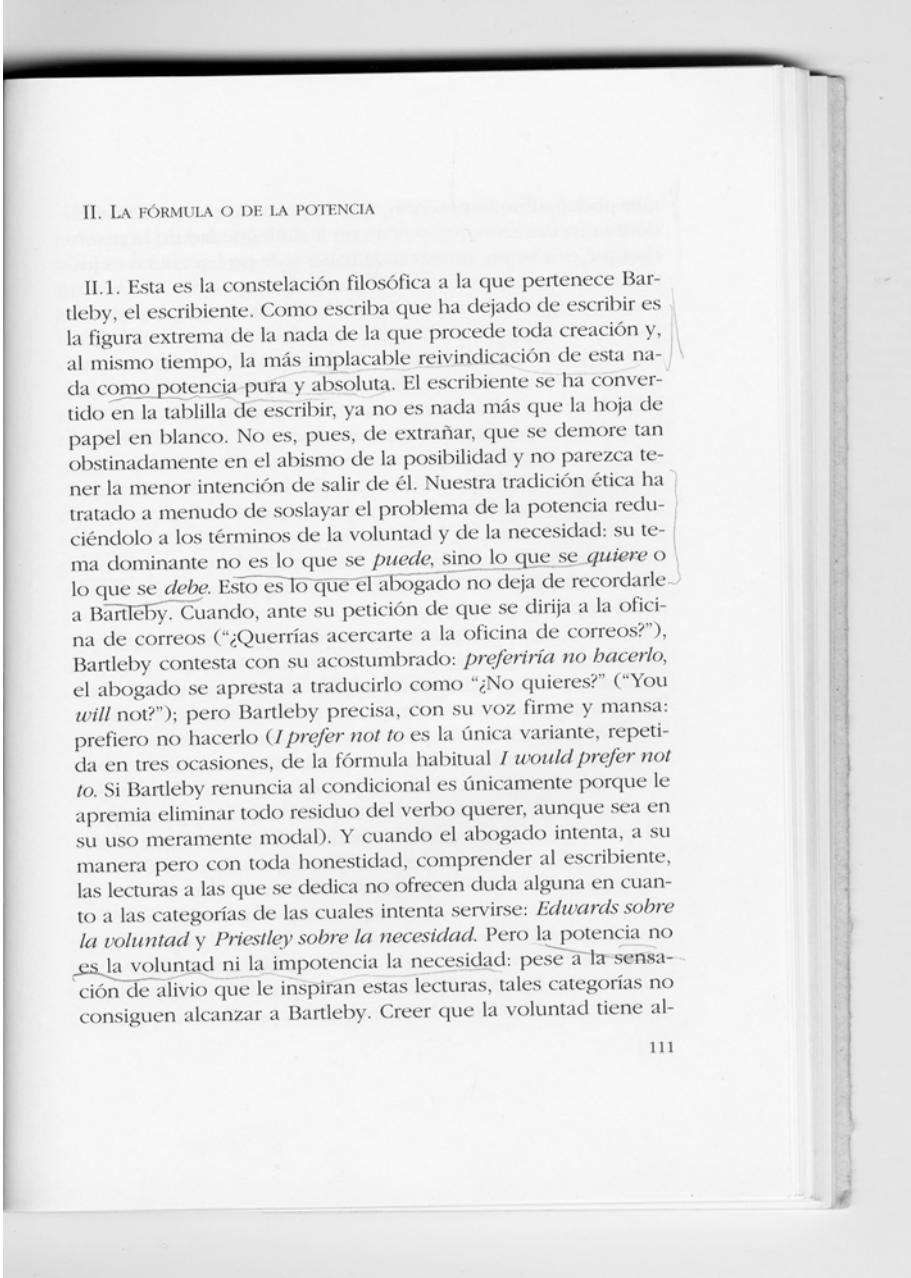
répartition de l'ensemble des biens sociaux s'opérer d'une manière « naturelle », sauvage et aléatoire ? Et surtout qu'elle se refuse à considérer le travail comme un bien tout à fait particulier, dont la répartition et la fluctuation doivent être régulées, puisqu'il ouvre à tous les autres ? Une société soucieuse de son bien commun et de sa cohésion sociale, soyons-en sûrs, procéderait autrement. Elle considérerait le travail, les revenus, les statuts et les avantages jusque-là liés au travail comme autant de biens qui doivent être répartis entre ses membres, et dont la bonne répartition est constitutive du bien commun lui-même. Elle refuserait d'avaliser simplement la répartition des richesses issues d'une évolution arbitraire, où l'un des membres a eu la malchance de se trouver dans telle entreprise, dans telle région et d'avoir exercé tel métier, tandis que tel autre y a échappé. Le hasard peut-il être au principe de nos sociétés modernes ?

On voit bien que le véritable problème de nos sociétés n'est en aucune façon la pénurie de travail, mais le fait que nous manquions d'un « mode convaincant de partage<sup>20</sup> ». Celui-ci s'effectue aujourd'hui dans notre pays « naturellement », par l'exclusion du marché du travail des personnes les plus âgées ou les plus fragiles, l'existence de sas de plus en plus longs précédant l'entrée des jeunes sur le marché du travail et une forte sélectivité de celui-ci : notre partage s'opère par déversement dans la catégorie du chômage. On voit bien également que la société dont nous parlons refuserait de chercher des critères naturels sur lesquels indexer la distribution des biens sociaux : elle ne croirait pas au droit naturel, mais ne croirait pas non plus qu'il suffit de fermer les yeux pour choisir les principes de distribution. Elle ne pourrait donc compter que sur elle-même, sur sa capacité à expliciter, à débattre, à trouver des compromis, à surmonter des conflits, cela à partir d'une connaissance



la omnipotencia divina, estaban de hecho obligados a negar a Dios toda potencia de ser o de querer. Si hubiera en Dios una potencia de ser, entonces sin duda podría también no ser, lo que estaría en contradicción con su eternidad. Por otra parte, si pudiese no querer lo que quiere, podría entonces querer el no-ser, el mal, lo que equivaldría a introducir en Dios un principio de nihilismo. Así, los teólogos concluyen que, aunque Dios tiene en sí mismo una potencia virtualmente ilimitada, está no obstante vinculado a su voluntad, y no puede hacer o querer otra cosa que lo que ha querido: su voluntad, como su ser, están, por así decirlo, absolutamente privados de toda potencia.

Pero es precisamente la potencia divina lo que los místicos y cabalistas presuponen en la creación. El acto de creación es el descenso de Dios a un abismo que no es otro que el de su propia potencia y el de su propia impotencia, el de su poder y el de su "poder no". Por ello, en la formulación radical de David de Dinant (cuya doctrina fue condenada como herética en 1210), en Dios pensamiento y materia son una sola y la misma cosa, y este abismo indiferenciado es la nada de la que procede el mundo y sobre la cual eternamente se sostiene. Y "Abismo" no es una metáfora: como afirmará taxativamente Böhme, tal cosa constituye, en Dios, la vida misma de las tinieblas, la raíz divina del infierno, de la cual se genera eternamente la nada. Sólo en el momento en que alcanzamos este Tártaro y hacemos la experiencia de nuestra propia impotencia, llegamos a ser capaces de crear, llegamos a ser poetas. Y lo más difícil de esta experiencia no es la nada o las tinieblas, en las cuales quizás muchos quedan presos para siempre, lo más difícil es ser capaz de anular esa nada y hacer ser, a partir de la nada, algo. "Alabemos a Dios", escribe Ibn Arabi al comienzo de sus *Iluminaciones*, "que ha hecho existir a las cosas a partir de la nada y ha aniquilado la nada".



## II. LA FÓRMULA O DE LA POTENCIA

II.1. Esta es la constelación filosófica a la que pertenece Bartleby, el escribiente. Como escriba que ha dejado de escribir es la figura extrema de la nada de la que procede toda creación y, al mismo tiempo, la más implacable reivindicación de esta nada como potencia-pura y absoluta. El escribiente se ha convertido en la tablilla de escribir, ya no es nada más que la hoja de papel en blanco. No es, pues, de extrañar, que se demore tan obstinadamente en el abismo de la posibilidad y no parezca tener la menor intención de salir de él. Nuestra tradición ética ha tratado a menudo de soslayar el problema de la potencia reduciéndolo a los términos de la voluntad y de la necesidad: su tema dominante no es lo que se puede, sino lo que se quiere o lo que se debe. Esto es lo que el abogado no deja de recordarle a Bartleby. Cuando, ante su petición de que se dirija a la oficina de correos (“¿Querrías acercarte a la oficina de correos?”), Bartleby contesta con su acostumbrado: *preferiría no hacerlo*, el abogado se apresta a traducirlo como “*No quieres?*” (*You will not?*); pero Bartleby precisa, con su voz firme y mansa: prefiero no hacerlo (*I prefer not to* es la única variante, repetida en tres ocasiones, de la fórmula habitual *I would prefer not to*). Si Bartleby renuncia al condicional es únicamente porque le apremia eliminar todo residuo del verbo querer, aunque sea en su uso meramente modal). Y cuando el abogado intenta, a su manera pero con toda honestidad, comprender al escribiente, las lecturas a las que se dedica no ofrecen duda alguna en cuanto a las categorías de las cuales intenta servirse: *Edwards sobre la voluntad* y *Priestley sobre la necesidad*. Pero la potencia no es la voluntad ni la impotencia la necesidad: pese a la sensación de alivio que le inspiran estas lecturas, tales categorías no consiguen alcanzar a Bartleby. Creer que la voluntad tiene al-

gún poder sobre la potencia, que el paso al acto es el resultado de una decisión que acaba con la ambigüedad de la potencia (que es siempre potencia de hacer y de no hacer), tal es justamente la perpetua ilusión de la moral.

Los teólogos medievales distingúan en Dios una *potentia absoluta*, de acuerdo con la cual puede hacer algo (también, según algunos, el mal, e incluso hacer que el mundo no haya existido nunca, o bien restituir a una adolescente la virginidad perdida) y una *potentia ordinata*, de acuerdo con la cual sólo puede hacer aquello que concuerda con su voluntad. La voluntad es el principio que permite poner en orden el caos indiferenciado de la potencia. Por ello, aun siendo cierto que Dios hubiera podido mentir, perjurar, encarnarse en una mujer o en un animal en lugar de hacerlo en el Hijo, el caso es que no ha querido hacerlo, no podía quererlo, y una potencia sin voluntad carece totalmente de efectos, no puede jamás pasar al acto.

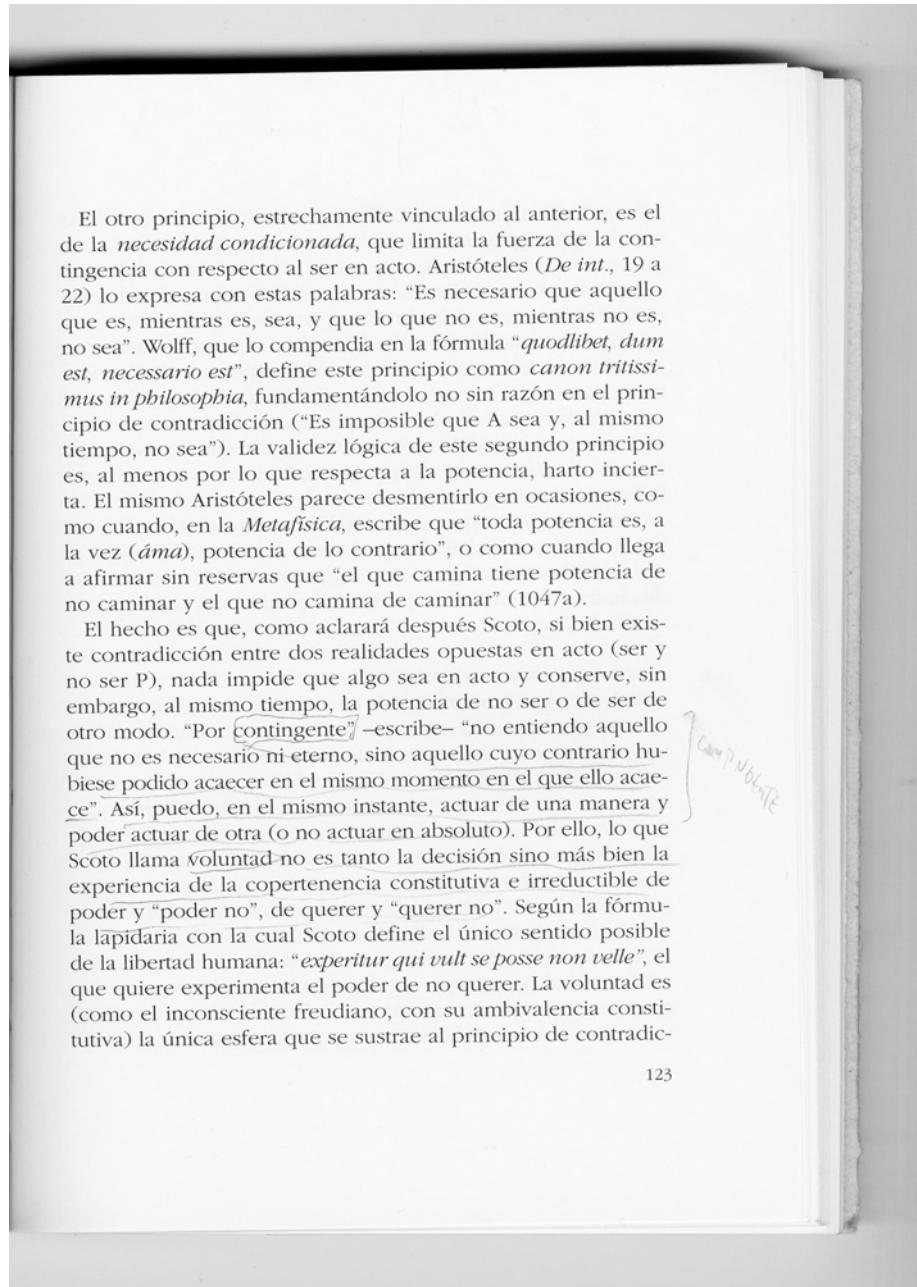
Bartleby cuestiona precisamente esta supremacía de la voluntad sobre la potencia. Si Dios (cuando menos de *potentia ordinata*) puede verdaderamente sólo aquello que quiere, Bartleby puede únicamente sin querer, puede únicamente de *potentia absoluta*. Pero no por ello su potencia es inefectiva, no queda desactivada por falta de voluntad: al contrario, excede con mucho la voluntad (tanto la propia como la de los demás). Invirtiendo la sentencia de Karl Valentin –“quiero querer, pero me faltan fuerzas para poder”–, podría decirse de él que ha llegado a poder (y a no poder) sin quererlo en absoluto. De ahí la irreductibilidad de su *preferiría no hacerlo*. No se trata de que no quiera copiar o de que quiera no abandonar la oficina, simplemente *preferiría no hacerlo*. La fórmula, tan puntillosamente repetida, destruye toda posibilidad de construir una relación entre el poder y el querer, entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*. Y tal es la fórmula de la potencia.

II.2. Gilles Deleuze ha analizado el carácter particular de esta fórmula, aproximándola a aquellas expresiones que los lingüistas califican como agramaticales, tales como el *he danced bis did* de Cummings o *j'en ai un de pas assez*, y atribuyendo a esta secreta agramaticalidad su poder devastador: "La fórmula desconecta las palabras y las cosas, las palabras y las acciones, pero también los actos lingüísticos de habla: priva al lenguaje de toda referencia, de acuerdo con la vocación absoluta de Bartleby, ser un hombre sin referencias, ni a sí mismo ni a ninguna otra cosa". Jaworski, por su parte, ha observado que la fórmula no es afirmativa ni negativa, que Bartleby no acepta ni rechaza sino que avanza y se retira en su mismo avanzar; es decir, tal y como sugiere Deleuze, que abre una zona de indiscernibilidad entre el sí y el no, entre lo preferible y lo no preferido. Y también, en la perspectiva por la que nos estamos interesando, entre la potencia de ser (o de hacer) y la potencia de no ser (o de no hacer). Es como si el *to* con el que concluye, que tiene un carácter anafórico puesto que no remite directamente a un segmento de realidad sino a un término precedente, único gracias al cual puede adquirir significado, se absolutizase hasta perder toda referencia, volviéndose, por así decirlo, sobre la frase misma: anáfora absoluta, que gira sobre sí misma, sin remitir a un objeto real ni a un término anaforizado (*I would prefer not to prefer not to...*).

¿De dónde procede la fórmula? Se ha citado, como posible fuente, un pasaje de la carta de Melville a Hawthorne en la que aquél hace un elogio del *no* contra el *sí* ("For all men who say yes, lie; and all men who say no—why, they are in the happy condition of judicious, unincumbered travelers in Europe; they cross the frontiers into Eternity with nothing but a carpetbag—that is to say, the Ego"). La referencia no podría estar más fuera de lugar; Bartleby no consiente, pero tampoco se limita a negar, y nada le es más extraño que el *pathos* heroico de la

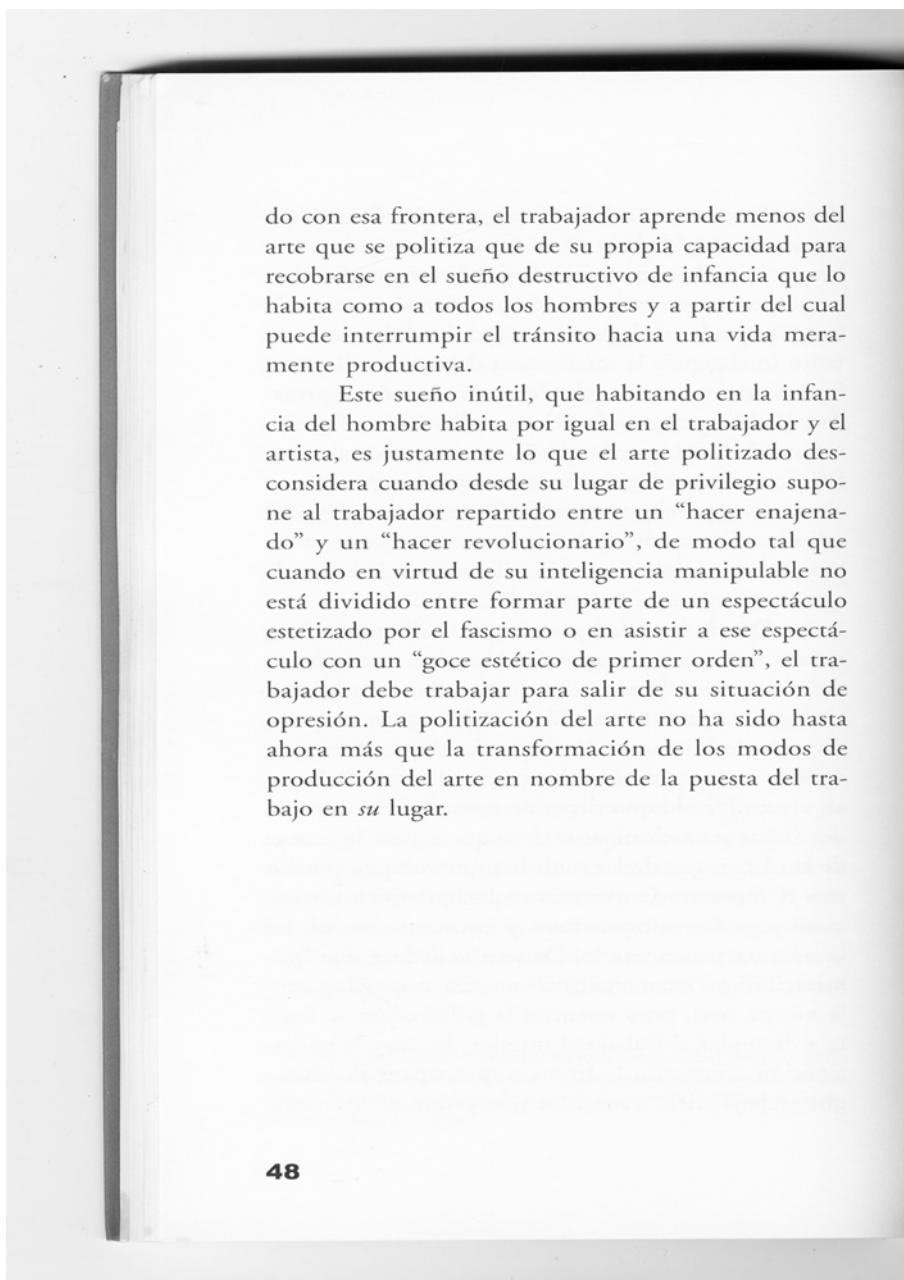
possibile	.	potest	.
impossibile	.	non potest	fieri (seu > est quicquid < >verum esse)
necessarium	.	non potest non	.
contingens	.	potest non	.

La cuarta figura, lo contingente, que puede ser o no ser, coincide, por su oposición a lo necesario, con el espacio de la libertad humana, y ha dado lugar a gran número de dificultades. En efecto: si el ser conservase, en todo tiempo y sin límites, su potencia de no ser, por una parte el pasado mismo podría ser en cierto modo revocado y, por otra, ningún posible se actualizaría jamás ni permanecería en acto. Sin embargo, las aporías de la contingencia se han reducido tradicionalmente mediante el uso de dos principios. El primero, que podría llamarse *principio de irrevocabilidad del pasado* (o de unrealizabilidad de la potencia en el pasado), lo enuncia Aristóteles poniéndolo en los labios del poeta trágico Agatón: "Con respecto al pasado no hay voluntad. Por ello, nadie elige que Troya haya sido saqueada, porque nadie decide acerca de lo que ha sido, sino únicamente sobre lo posible y lo futuro. Tiene, pues, razón Agatón cuando dice: 'Sólo una cosa no puede hacer Dios: que no hayan pasado las cosas que han pasado'" (*Eth.Nic.*, 1139b, 6-10). Es el mismo principio que los latinos expresaban mediante la fórmula: "*factum infectum fieri nequit*", y que el propio Aristóteles reelabora –en *De caelo*– en términos de imposibilidad de realizar la potencia del pasado: "No hay potencia alguna de haber sido, sino sólo de ser y para él porvenir".



El otro principio, estrechamente vinculado al anterior, es el de la *necesidad condicionada*, que limita la fuerza de la contingencia con respecto al ser en acto. Aristóteles (*De int.*, 19 a 22) lo expresa con estas palabras: "Es necesario que aquello que es, mientras es, sea, y que lo que no es, mientras no es, no sea". Wolff, que lo compendia en la fórmula "*quodlibet, dum est, necessario est*", define este principio como *canon tritissimus in philosophia*, fundamentándolo no sin razón en el principio de contradicción ("Es imposible que A sea y, al mismo tiempo, no sea"). La validez lógica de este segundo principio es, al menos por lo que respecta a la potencia, harto incierta. El mismo Aristóteles parece desmentirlo en ocasiones, como cuando, en la *Metafísica*, escribe que "toda potencia es, a la vez (*áma*), potencia de lo contrario", o como cuando llega a afirmar sin reservas que "el que camina tiene potencia de no caminar y el que no camina de caminar" (1047a).

El hecho es que, como aclarará después Scoto, si bien existe contradicción entre dos realidades opuestas en acto (ser y no ser P), nada impide que algo sea en acto y conserve, sin embargo, al mismo tiempo, la potencia de no ser o de ser de otro modo. "Por contingente" —escribe— "no entiendo aquello que no es necesario ni eterno, sino aquello cuyo contrario hubiese podido acaecer en el mismo momento en el que ello acaece". Así, puedo, en el mismo instante, actuar de una manera y poder actuar de otra (o no actuar en absoluto). Por ello, lo que Scoto llama voluntad no es tanto la decisión sino más bien la experiencia de la copertenencia constitutiva e irreductible de poder y "poder no", de querer y "querer no". Según la fórmula lápidaaria con la cual Scoto define el único sentido posible de la libertad humana: "*experitur qui vult se posse non velle*", el que quiere experimenta el poder de no querer. La voluntad es (como el inconsciente freudiano, con su ambivalencia constitutiva) la única esfera que se sustraer al principio de contradic-



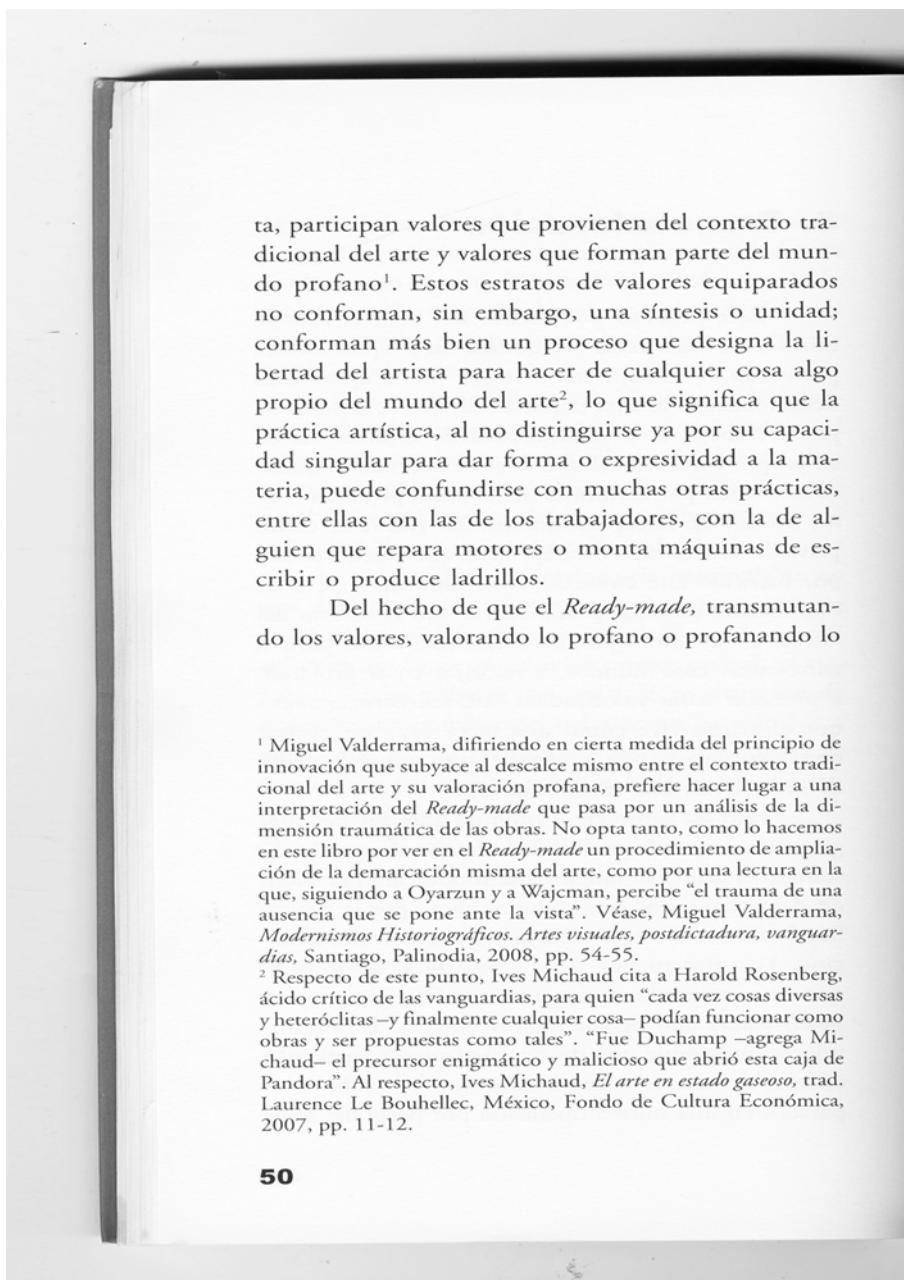
do con esa frontera, el trabajador aprende menos del arte que se politiza que de su propia capacidad para recobrarse en el sueño destructivo de infancia que lo habita como a todos los hombres y a partir del cual puede interrumpir el tránsito hacia una vida meramente productiva.

Este sueño inútil, que habitando en la infancia del hombre habita por igual en el trabajador y el artista, es justamente lo que el arte politizado desconsidera cuando desde su lugar de privilegio supone al trabajador repartido entre un “hacer enajenado” y un “hacer revolucionario”, de modo tal que cuando en virtud de su inteligencia manipulable no está dividido entre formar parte de un espectáculo estetizado por el fascismo o en asistir a ese espectáculo con un “goce estético de primer orden”, el trabajador debe trabajar para salir de su situación de opresión. La politicización del arte no ha sido hasta ahora más que la transformación de los modos de producción del arte en nombre de la puesta del trabajo en *su* lugar.

### **3. Transvaloración**

Este proceso por medio del cual el arte se transforma a sí mismo o modifica sus propios límites poniendo al trabajo en su lugar, no es ajeno a la desublimación misma del arte. El arte se desublima *por* el trabajo, se desublima cuando la distancia de su propio contexto valorativo se ve acortada o incluso absorbida por el mundo de las cosas profanas o de los modos de hacer cotidianos. En realidad, como pensaba Duchamp, no hay nada que pueda existir por fuera de este contexto valorizado del arte o de este mundo de cosas profanas. Por eso el trabajo del artista se vio restringido de un tiempo a esta parte a entrecruzar esos mundos, a valorizar cosas profanas, a profanar cosas valorizadas. Este entrecruzamiento que el artista vive como una tarea suya no es más que, para decirlo con Nietzsche, una transvaloración de los valores, una transmutación.

Pero así como en el capítulo anterior nos preguntábamos por la posibilidad efectiva de que “politicizando el arte” las vanguardias modificaran el mundo del trabajo, nos preguntamos ahora por la posibilidad efectiva de esta transmutación o transvaloración. Lo primero que debe señalarse al respecto es que esta transvaloración tiene en Duchamp y sus *Ready-mades* uno de sus puntos nódulos. Esta transvaloración supone que de un *Ready-made* participan estratos de valores diferenciados que han sido equiparados en una misma operación por parte del artis-

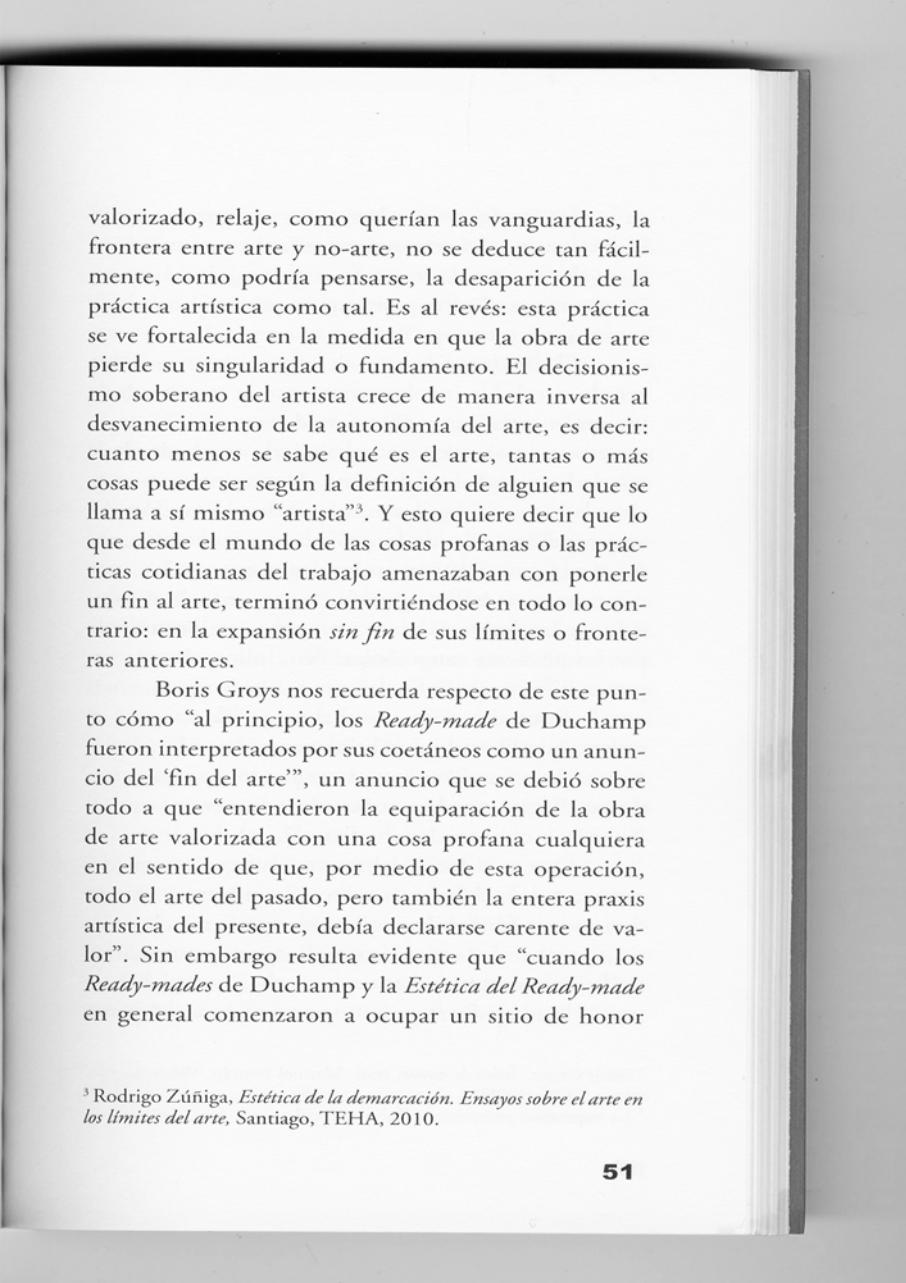


ta, participan valores que provienen del contexto tradicional del arte y valores que forman parte del mundo profano<sup>1</sup>. Estos estratos de valores equiparados no conforman, sin embargo, una síntesis o unidad; conforman más bien un proceso que designa la libertad del artista para hacer de cualquier cosa algo propio del mundo del arte<sup>2</sup>, lo que significa que la práctica artística, al no distinguirse ya por su capacidad singular para dar forma o expresividad a la materia, puede confundirse con muchas otras prácticas, entre ellas con las de los trabajadores, con la de alguien que repara motores o monta máquinas de escribir o produce ladrillos.

Del hecho de que el *Ready-made*, transmutando los valores, valorando lo profano o profanando lo

<sup>1</sup> Miguel Valderrama, difiriendo en cierta medida del principio de innovación que subyace al descalce mismo entre el contexto tradicional del arte y su valoración profana, prefiere hacer lugar a una interpretación del *Ready-made* que pasa por un análisis de la dimensión traumática de las obras. No opta tanto, como lo hacemos en este libro por ver en el *Ready-made* un procedimiento de ampliación de la demarcación misma del arte, como por una lectura en la que, siguiendo a Oyarzun y a Wajcman, percibe “el trauma de una ausencia que se pone ante la vista”. Véase, Miguel Valderrama, *Modernismos Historiográficos. Artes visuales, postdictadura, vanguardias*, Santiago, Palinodia, 2008, pp. 54-55.

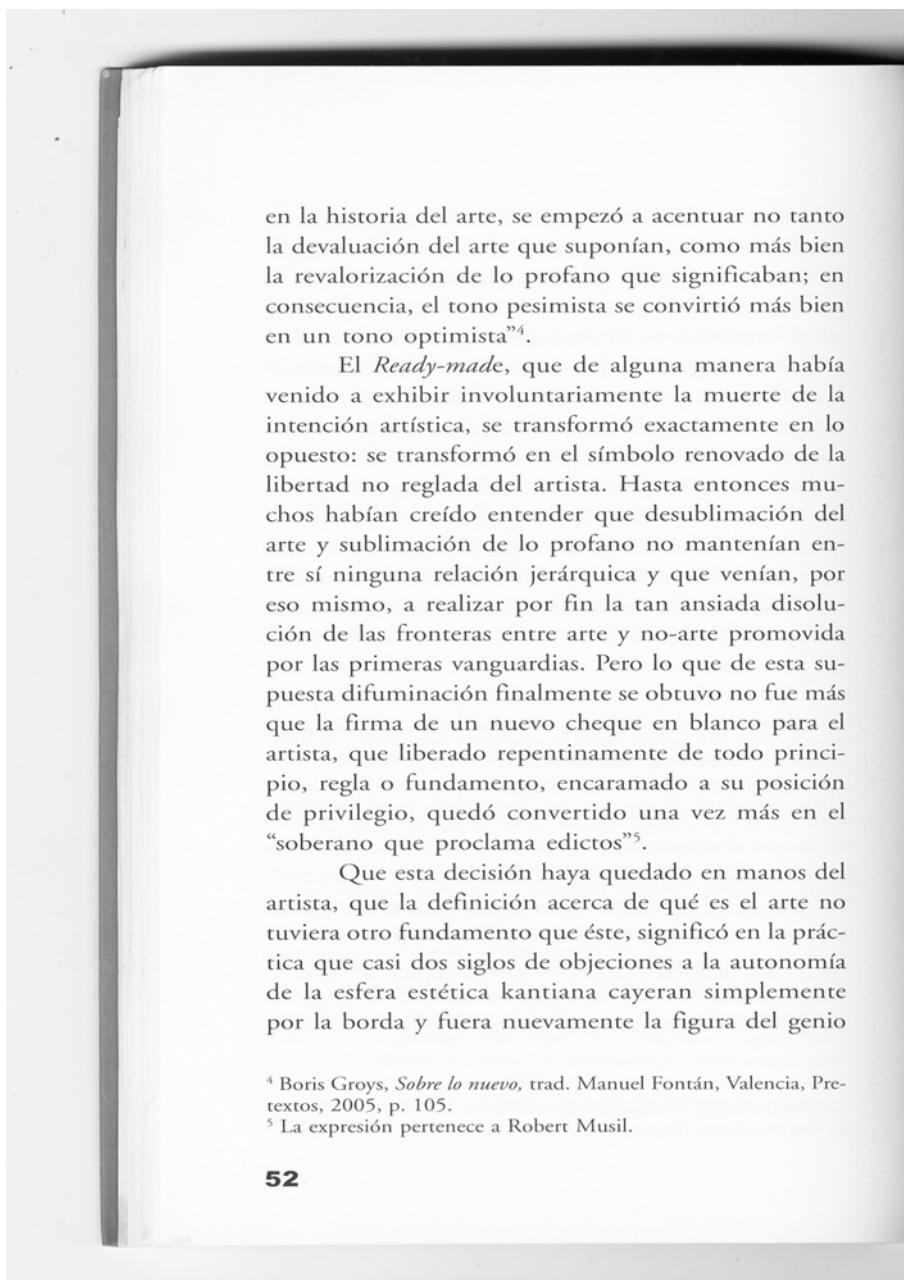
<sup>2</sup> Respecto de este punto, Ives Michaud cita a Harold Rosenberg, ácido crítico de las vanguardias, para quien “cada vez cosas diversas y heteróclitas—y finalmente cualquier cosa—podían funcionar como obras y ser propuestas como tales”. “Fue Duchamp —agrega Michaud— el precursor enigmático y malicioso que abrió esta caja de Pandora”. Al respecto, Ives Michaud, *El arte en estado gaseoso*, trad. Laurence Le Bouhellec, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 11-12.



valorizado, relaje, como querían las vanguardias, la frontera entre arte y no-arte, no se deduce tan fácilmente, como podría pensarse, la desaparición de la práctica artística como tal. Es al revés: esta práctica se ve fortalecida en la medida en que la obra de arte pierde su singularidad o fundamento. El decisionismo soberano del artista crece de manera inversa al desvanecimiento de la autonomía del arte, es decir: cuanto menos se sabe qué es el arte, tantas o más cosas puede ser según la definición de alguien que se llama a sí mismo “artista”<sup>3</sup>. Y esto quiere decir que lo que desde el mundo de las cosas profanas o las prácticas cotidianas del trabajo amenazaban con ponerle un fin al arte, terminó convirtiéndose en todo lo contrario: en la expansión *sin fin* de sus límites o fronteras anteriores.

Boris Groys nos recuerda respecto de este punto cómo “al principio, los *Ready-made* de Duchamp fueron interpretados por sus coetáneos como un anuncio del ‘fin del arte’”, un anuncio que se debió sobre todo a que “entendieron la equiparación de la obra de arte valorizada con una cosa profana cualquiera en el sentido de que, por medio de esta operación, todo el arte del pasado, pero también la entera praxis artística del presente, debía declararse carente de valor”. Sin embargo resulta evidente que “cuando los *Ready-mades* de Duchamp y la *Estética del Ready-made* en general comenzaron a ocupar un sitio de honor

<sup>3</sup> Rodrigo Zúñiga, *Estética de la demarcación. Ensayos sobre el arte en los límites del arte*, Santiago, TEHA, 2010.



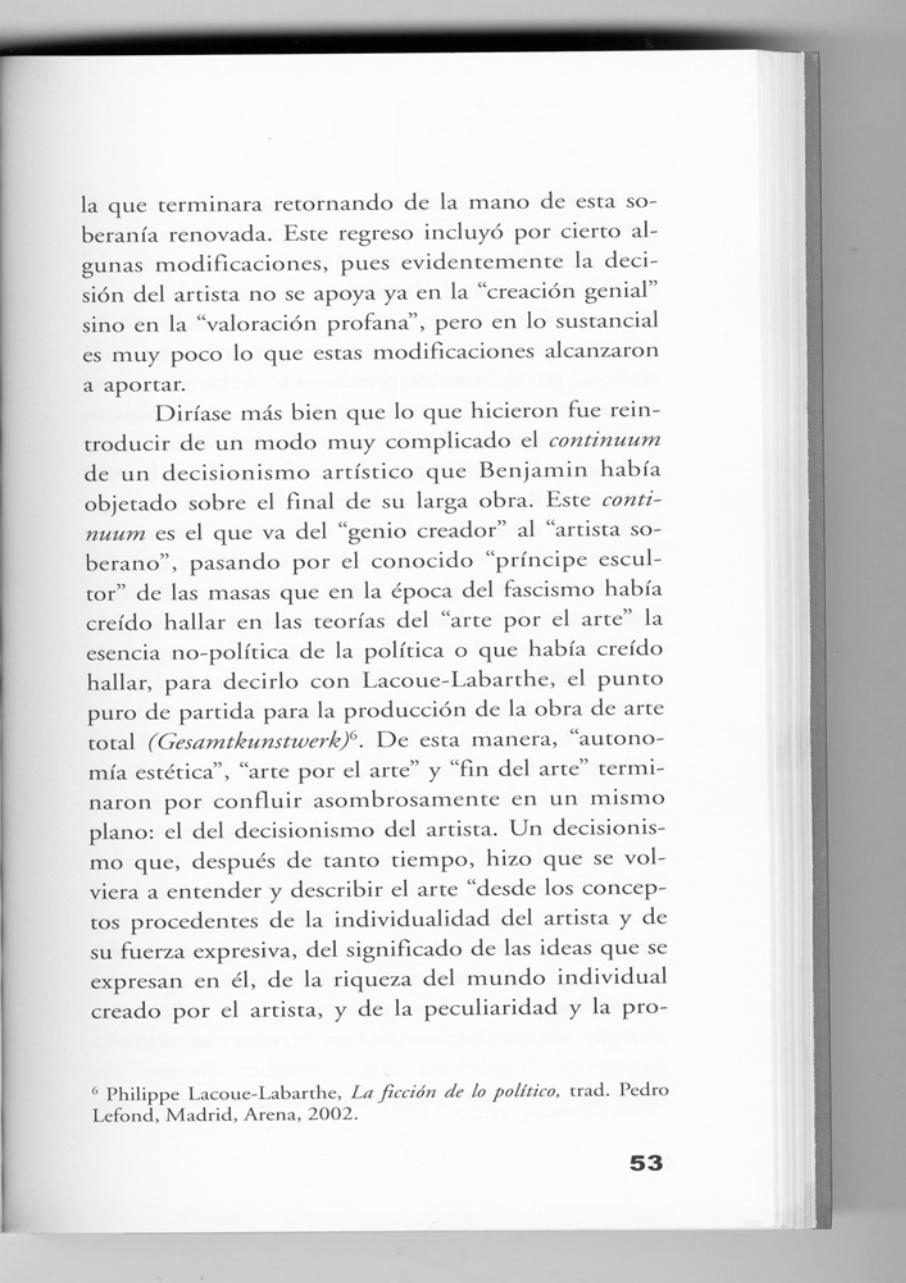
en la historia del arte, se empezó a acentuar no tanto la devaluación del arte que suponían, como más bien la revalorización de lo profano que significaban; en consecuencia, el tono pesimista se convirtió más bien en un tono optimista”<sup>4</sup>.

El *Ready-made*, que de alguna manera había venido a exhibir involuntariamente la muerte de la intención artística, se transformó exactamente en lo opuesto: se transformó en el símbolo renovado de la libertad no reglada del artista. Hasta entonces muchos habían creído entender que desublimación del arte y sublimación de lo profano no mantenían entre sí ninguna relación jerárquica y que venían, por eso mismo, a realizar por fin la tan ansiada disolución de las fronteras entre arte y no-arte promovida por las primeras vanguardias. Pero lo que de esta supuesta difuminación finalmente se obtuvo no fue más que la firma de un nuevo cheque en blanco para el artista, que liberado repentinamente de todo principio, regla o fundamento, encaramado a su posición de privilegio, quedó convertido una vez más en el “soberano que proclama edictos”<sup>5</sup>.

Que esta decisión haya quedado en manos del artista, que la definición acerca de qué es el arte no tuviera otro fundamento que éste, significó en la práctica que casi dos siglos de objeciones a la autonomía de la esfera estética kantiana cayeran simplemente por la borda y fuera nuevamente la figura del genio

<sup>4</sup> Boris Groys, *Sobre lo nuevo*, trad. Manuel Fontán, Valencia, Pretextos, 2005, p. 105.

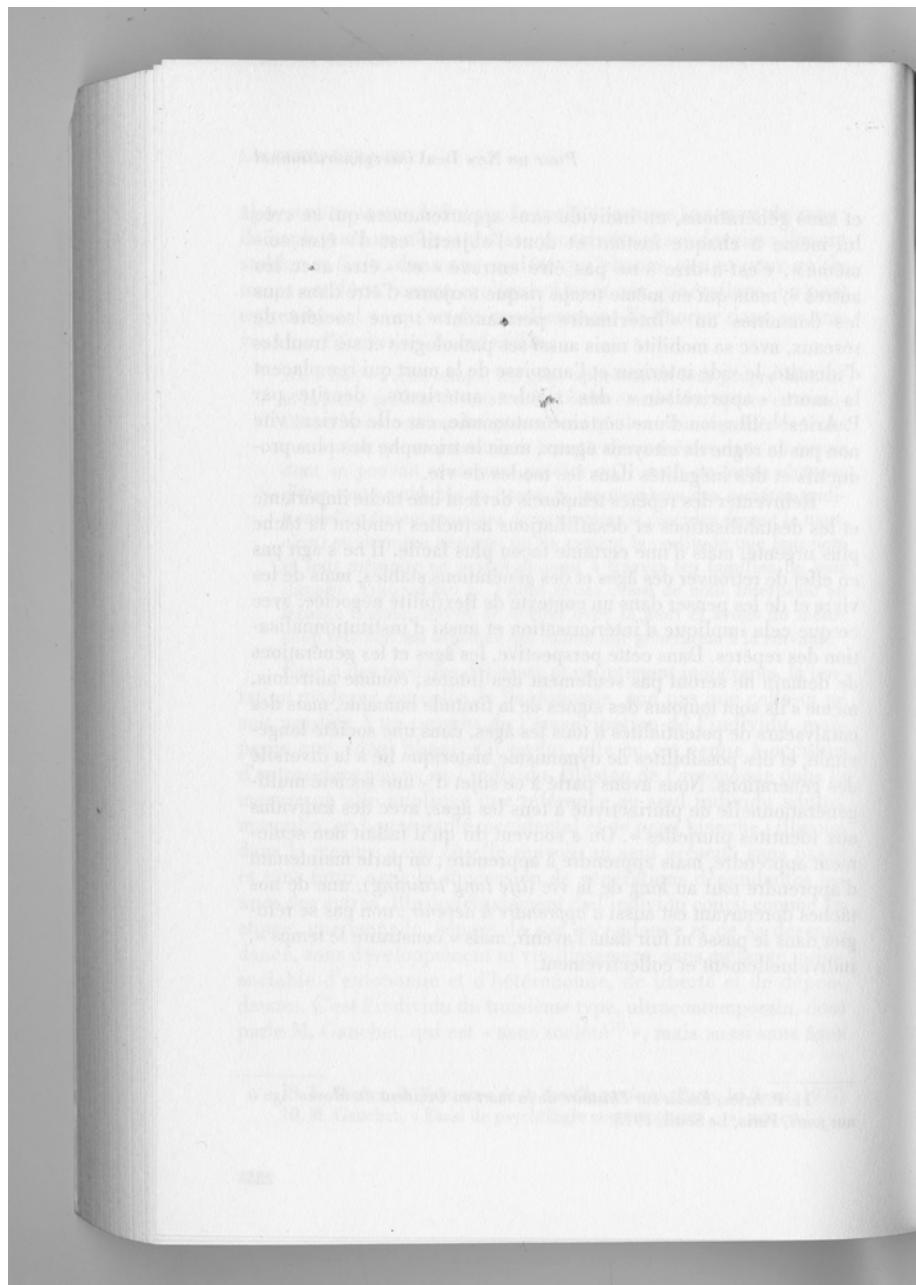
<sup>5</sup> La expresión pertenece a Robert Musil.



la que terminara retornando de la mano de esta soberanía renovada. Este regreso incluyó por cierto algunas modificaciones, pues evidentemente la decisión del artista no se apoya ya en la “creación genial” sino en la “valoración profana”, pero en lo sustancial es muy poco lo que estas modificaciones alcanzaron a aportar.

Diríase más bien que lo que hicieron fue reintroducir de un modo muy complicado el *continuum* de un decisionismo artístico que Benjamin había objetado sobre el final de su larga obra. Este *continuum* es el que va del “genio creador” al “artista soberano”, pasando por el conocido “príncipe escultor” de las masas que en la época del fascismo había creído hallar en las teorías del “arte por el arte” la esencia no-política de la política o que había creído hallar, para decirlo con Lacoue-Labarthe, el punto puro de partida para la producción de la obra de arte total (*Gesamtkunstwerk*)<sup>6</sup>. De esta manera, “autonomía estética”, “arte por el arte” y “fin del arte” terminaron por confluir asombrosamente en un mismo plano: el del decisionismo del artista. Un decisionismo que, después de tanto tiempo, hizo que se volviera a entender y describir el arte “desde los conceptos procedentes de la individualidad del artista y de su fuerza expresiva, del significado de las ideas que se expresan en él, de la riqueza del mundo individual creado por el artista, y de la peculiaridad y la pro-

<sup>6</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, trad. Pedro Lefond, Madrid, Arena, 2002.



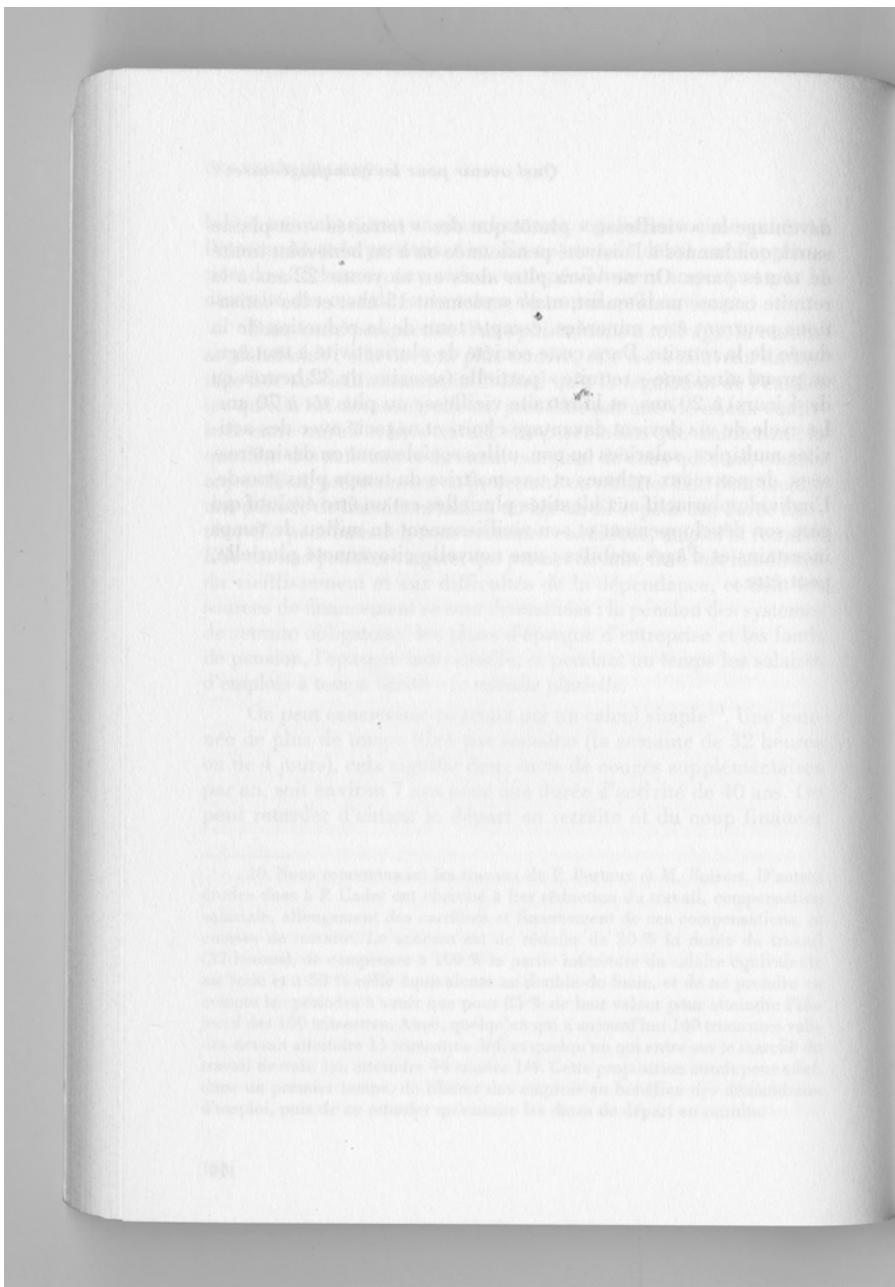
À gauche, extrait de l'ouvrage *Le temps dans la musique* (1971) de Gérard Grisey.  
10. M. Gérard Grisey, à propos de l'écriture de *Le temps dans la musique*, page 10.

#### 4<sup>e</sup> PARTIE

## La pluriactivité à tout âge

**C**HACUN SAIT que la crise du chômage et de l'emploi a ébranlé nos prévisions, notre modèle, notre travail, qu'elle repousse nos prévisions sur la durée de la socialisation pour les individus, qu'elle remet en question pour la collectivité, à une crise du travail et de l'emploi à la mondiale. La question posée est en fait celle de la capacité de la société à absorber de la société d'autant plus qu'il se passe un temps et le retour au plein emploi et au type d'intégration sociale donné pendant les temps gloqués et l'avènement d'un espace du temps libre où la période de travail seraient en act une heure nouvelle pour l'épanouissement spontané des individus.

Cette question, c'est celle de la pluriactivité, qui signifie d'abord une déterritorialisation de la société salariée et ensuite l'émergence d'activités diversifiées, d'une économie plurielle de temps sociaux multiples : une société et un individu dans une formation sociale, dans une étape dans le développement individuel, dans des situations, avec ses rapports et ses charges. Quand on regarde



## 2<sup>e</sup> PARTIE

Du réinventage

# Réinventer la retraite

LA CRISE DES MARCHÉS EST IMPÉNÉDABLE pour les assurances financières et les établissements de placement (fonds enregistrés de financement). Mais les déficits amontent au plus rapide, par les déficits prisés soit dans un avenir proche (2010) ou plus lointain (2040) ; elle l'est encore davantage parce qu'elle est liée à l'ensemble du système social, de l'organisation du cycle de vie et des rapports entre les générations : le fonctionnement des marchés financiers, l'évolution de l'emploi et des carrières, les rapports intergénérationnels sont déstabilisés par la crise des retraites. On sait en effet que le système des retraites par répartition actuellement en vigueur est fondé sur la « solidarité entre générations » : chaque année, la génération des actifs paie les pensions de la génération des retraités et attend à son tour que les générations plus jeunes financent ses dépenses quand celle arrivera à l'âge de la retraite.

Cette solidarité entre générations est toutefois de plus en plus contestée et critiquée. Il est devenu habituel de parler de « solidarité entre les générations » pour caractériser le système des retraites par répartition. Au réel, tant en plan de norme qu'en niveau de réalisation, c'est par une « solidarité » que les actifs financent les pensions des retraités qui vivent plus longtemps.



les *Countryside Mansions House Centers*, achetant châteaux et parcs aux propriétaires britanniques qui ne peuvent plus les entretenir.

Les pays scandinaves, l'Allemagne et l'Autriche (avant 1933 et après 1945), la Belgique, la Hollande, entre autres, prennent beaucoup d'initiatives. Avec des particularités; le mouvement coopératif est à l'origine des créations néerlandaises de villages et même de stations (Valmorel à ses débuts). Les socialistes belges mettent en place sur leur littoral ou dans les Ardennes des centres de tourisme populaire; l'expérience de ce pays lui vaut de créer, en 1956, le Bureau international de tourisme social avec siège à Bruxelles. La France, plus timide, échoue dans ses tentatives d'unifier le tourisme social.

#### Les vacances à contenu idéologique

Avant les régimes totalitaires, des organisations offrent des adhésions qui, au-delà des services proposés à prix économiques, mobilisent les énergies pour un grand dessein. Le meilleur exemple : les Sokols tchèques, nés au début du xx<sup>e</sup> siècle, comptent un million d'adhérents en 1914; en défilant, en faisant de l'exercice physique, en chantant, ils veulent réveiller un peuple. Excursions et séjours en Bohême-Moravie tiennent une grande place; les Sokols alors disposent de vingt mille lits. Leur activité s'amplifie avec la naissance de la République tchécoslovaque. Autre cas, les Amis de la Nature : nés en Autriche

**E**xercices gymniques au stade de Letna lors des Fêtes et Congrès des Sokols tchèques de 1920.



en 1895, ils essaient vite dans tout l'espace germanique. Ils offrent des hébergements économiques à des groupes qui communient dans une mystique de la nature.

Le naturisme est de la même lignée. Germanique aussi, il apparaît avant 1914 et milite sur des thèmes simples : le rejet du «textile», hors des villes, dans la nature préservée; la nudité établit une communauté de loisir qui est à la fois régénération, purification par la baignade, et beauté par le hâle. Il faut échapper aux règlements prohibitionnistes; les naturistes doivent organiser leurs vacances, acquérir des terrains, se mettre à l'écart : dès 1930, l'île du Levant est une grande destination.

#### **Laïcs, de gauche ou d'inspiration chrétienne sociale**

Les protestants sont pionniers au début du xx<sup>e</sup> siècle. Entre 1945 et 1960, des dirigeants de l'Action catholique créent les Maisons familiales de vacances

Protestante, la nature? Cette question d'un sociologue trouve ici une réponse. Sans image de Dieu, ni saints, ni décoration, ni tapis dans leurs temples, les Nordiques protestants idéalisent la nature, seul temple de Dieu. Pour les vacances, ils partent vivre en l'état de nature, donc sans vêtements (ci-dessous, une plage naturiste en Baltique). Transplantée dans les pays du sud, catholiques, orthodoxes ou musulmans, cette pratique est incomprise.



**«Bed and Breakfast», «Zimmer frei», camping, caravaning, d'autres réponses à la liberté nouvelle**

Voyant passer ces touristes nouveaux, des résidents ont l'idée de tirer des revenus d'appoint de ce courant; ils rendent service aussi, comblant les insuffisances du réseau commercial. A partir des années 1920 et plus encore 1950, l'Angleterre, les pays germaniques (l'Autriche surtout) développent ce mode d'hébergement à prix modérés. Les touristes sont logés chez l'habitant et prennent le copieux petit déjeuner. Les pays méditerranéens dont la France, moins hospitaliers qu'on ne croit, seront plus lents à offrir cette prestation; encore fallait-il que les pouvoirs publics encouragent les ruraux par des mesures incitatives : le ministère de l'Agriculture, depuis 1955, pousse à la création de gîtes ruraux labellisés.

Comme le caravaning, le camping est une invention britannique. Si les noms sont adoptés en Europe, c'est pour distinguer ces touristes à bicyclette et en auto d'autres nomades, tziganes ou militaires, qui, eux, traînent des roulettes. A partir des années 1930, l'Europe connaît beaucoup de ces nouveaux touristes qui transportent leur matériel.

**Les cars... aussi**

Le tourisme collectif organisé ne tarde pas à utiliser la route. Des constructeurs comme Berliet à Lyon, Fiat, Mercedes dès les années 1920, mettent sur le marché des autocars spécialement conçus pour les transports dits occasionnels qui sont surtout des excursions : plus de confort interne, plus de place pour les bagages. Certains de ces cars, plus petits, plus maniables sont appelés cars alpins; les compagnies organisent des



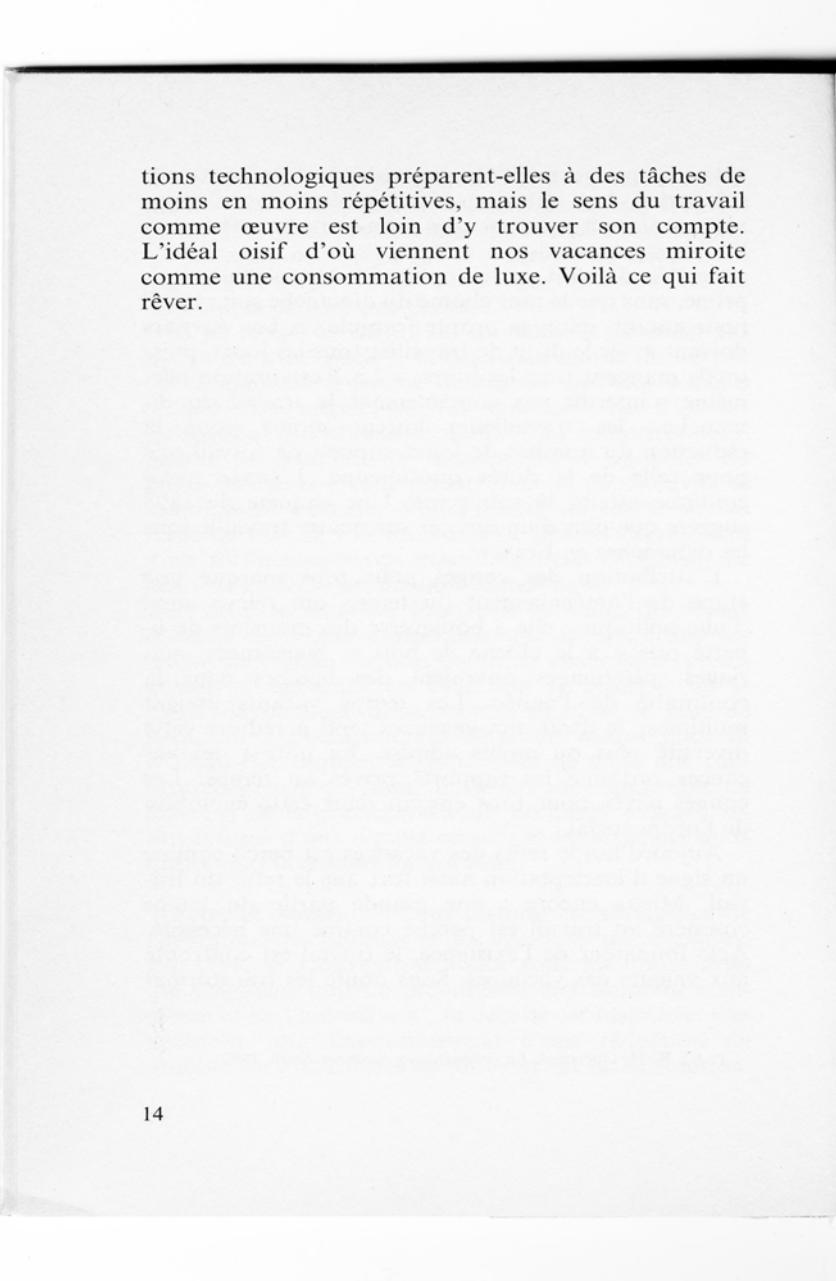
**L**e temps des vacances : un temps différent, improductif! Même les files d'attente, irritantes dans la vie courante où l'on n'a «pas de temps», sont vécues autrement dans la vie communautaire des campings. On les accepte; elles signifient aussi que l'on est en vacances et que l'on dispose de beaucoup de temps.

voyages de tourisme ou des sorties qui empruntent les routes les plus difficiles des Alpes. Les avoir franchis est en soi attraction. Desgranges, patron du journal *L'Auto*, le comprend et lance le tour de France. Cette grande épreuve cycliste à étapes, imitée en d'autres pays (tour d'Espagne, *Giro*, tour des Flandres), fera beaucoup pour la promotion du cyclotourisme et du tourisme circulaire en automobile.

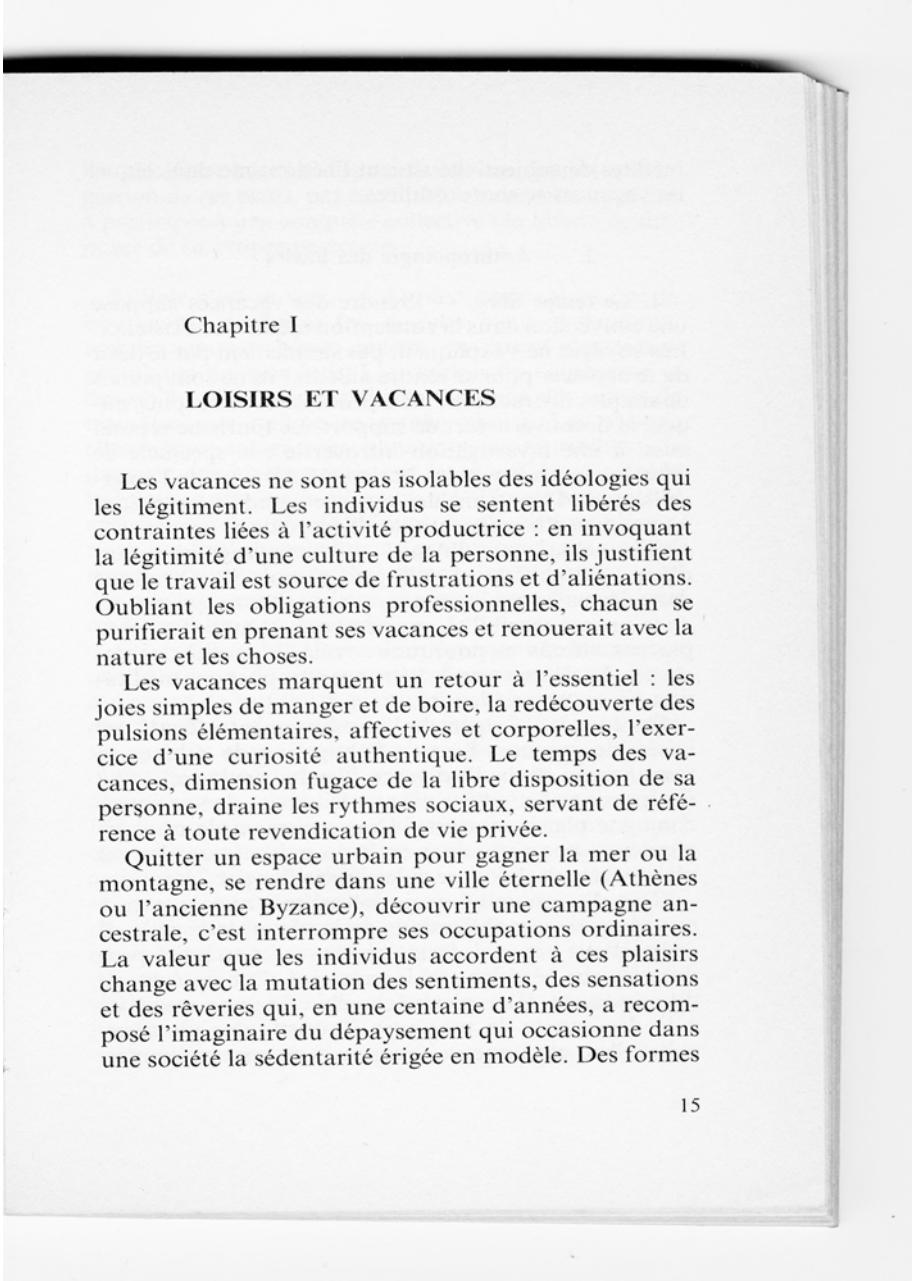
Ainsi, changer la vie et la société, de projet utopique devient réalité concrète. Avec la multiplication des moyens de transport, la liberté formelle de circuler, grâce à l'abolition des contrôles aux frontières, devient liberté réelle.

**L'** hébergement, goulot d'étranglement du tourisme social. D'où le développement des formules d'accueil chez l'habitant (à gauche, pannonceau Bed and Breakfast en Grande-Bretagne). Pour protéger l'environnement, le camping sauvage (au centre, dans la Sarthe) a dû laisser sa place au camping organisé, plus contraignant, mais qui offre plus de confort et d'hygiène (ci-dessous).





tions technologiques préparent-elles à des tâches de moins en moins répétitives, mais le sens du travail comme œuvre est loin d'y trouver son compte. L'idéal oisif d'où viennent nos vacances miroite comme une consommation de luxe. Voilà ce qui fait rêver.



## Chapitre I

### **LOISIRS ET VACANCES**

Les vacances ne sont pas isolables des idéologies qui les légitiment. Les individus se sentent libérés des contraintes liées à l'activité productrice : en invoquant la légitimité d'une culture de la personne, ils justifient que le travail est source de frustrations et d'aliénations. Oubliant les obligations professionnelles, chacun se purifierait en prenant ses vacances et renouerait avec la nature et les choses.

Les vacances marquent un retour à l'essentiel : les joies simples de manger et de boire, la redécouverte des pulsions élémentaires, affectives et corporelles, l'exercice d'une curiosité authentique. Le temps des vacances, dimension fugace de la libre disposition de sa personne, draine les rythmes sociaux, servant de référence à toute revendication de vie privée.

Quitter un espace urbain pour gagner la mer ou la montagne, se rendre dans une ville éternelle (Athènes ou l'ancienne Byzance), découvrir une campagne ancestrale, c'est interrompre ses occupations ordinaires. La valeur que les individus accordent à ces plaisirs change avec la mutation des sentiments, des sensations et des rêveries qui, en une centaine d'années, a recomposé l'imaginaire du dépaysement qui occasionne dans une société la sédentarité érigée en modèle. Des formes

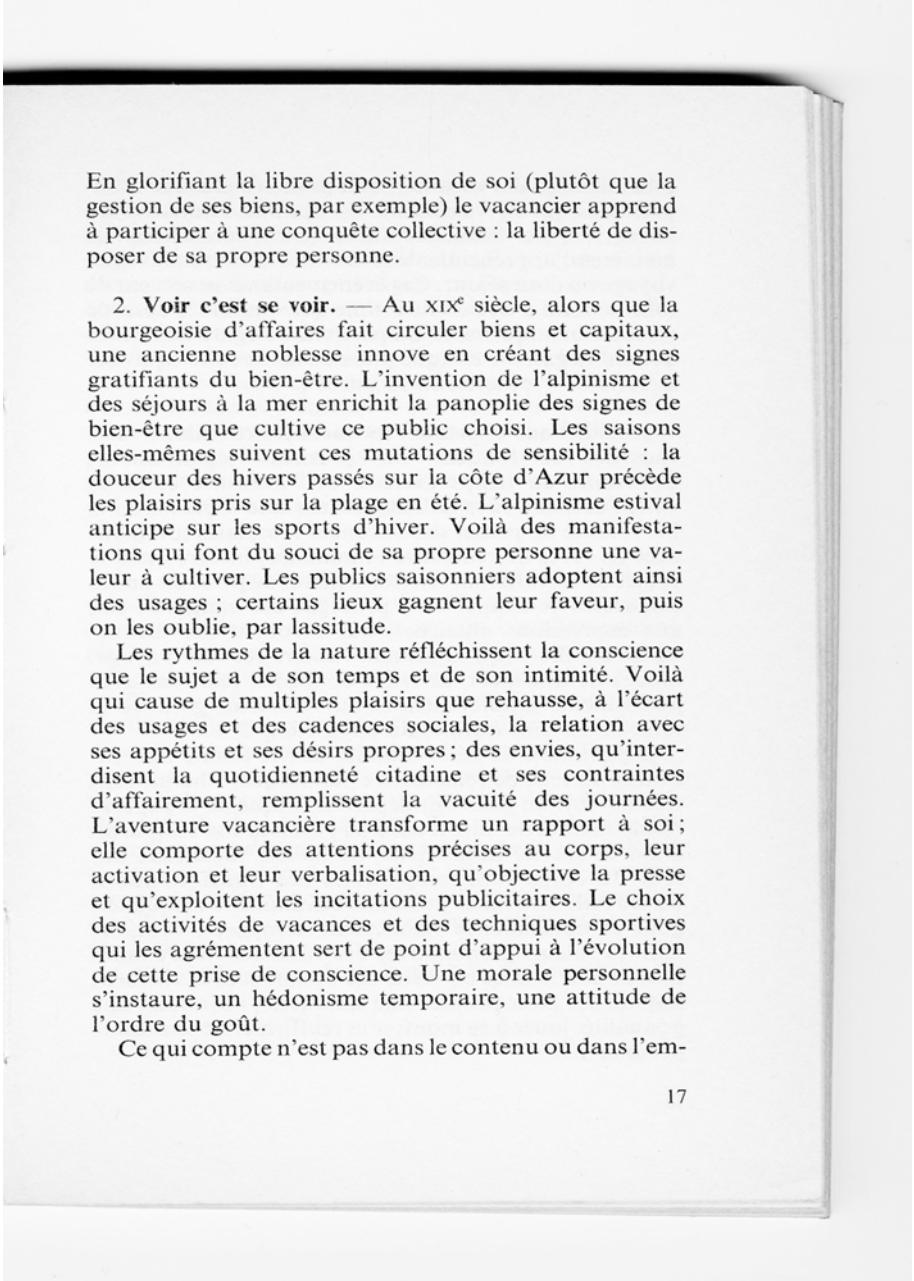
inédites de subjectivité situent l'hédonisme dans lequel les vacances se sont installées.

### I. — Anthropologie des loisirs

**1. Le temps libre.** — Prendre des vacances suppose une conversion dans la conception même de l'existence. Les voyages ne s'expliquent pas simplement par le désir de se déplacer pour se rendre ailleurs ; ils ne sont jamais de simples distractions, mais produisent un surplus, auquel la découverte sert de support. Le tourisme répond aussi à une investigation introvertie : le spectacle de lieux inconnus ouvre les horizons intérieurs de l'émerveillement. L'exotisme des vacances conduit à procéder à une sorte d'herméneutique à l'égard de sa propre sensibilité : selon le mot d'Amiel : « Tout paysage est un état d'âme » ; déchiffrer ce qu'il peut y avoir d'authentique dans des paysages inconnus, reconnaître ce qui ressort de sa propre sensibilité, savoir ce qui est atteint ou ému par ces visions et pourquoi : voilà l'essentiel des vacances. La découverte de l'étranger suppose une méditation sur sa propre identité.

Placés sous le signe de l'investissement affectif, les loisirs de vacances font de l'obligation de cultiver sa personne un choix d'existence. Tendu vers la recherche de passions et d'émotions, le récit de vacances conjugue plaisir et ascèse. Couronnement de tous ces moments, une sorte de morale du présent : rendre ces plaisirs actuels, les vivre et les intensifier par l'émotion.

C'est dire qu'un tel projet nécessite « une vacance » par rapport aux obligations de la vie et de la ville. Il relève d'une action « désintéressée » — non point productive de bénéfice, mais créatrice d'un intérêt ou d'une passion. Rien n'empêche d'y voir une cause utile à la découverte de pratiques (touristiques, sportives, culturelles, etc.) encore inconnues et non reconnues.



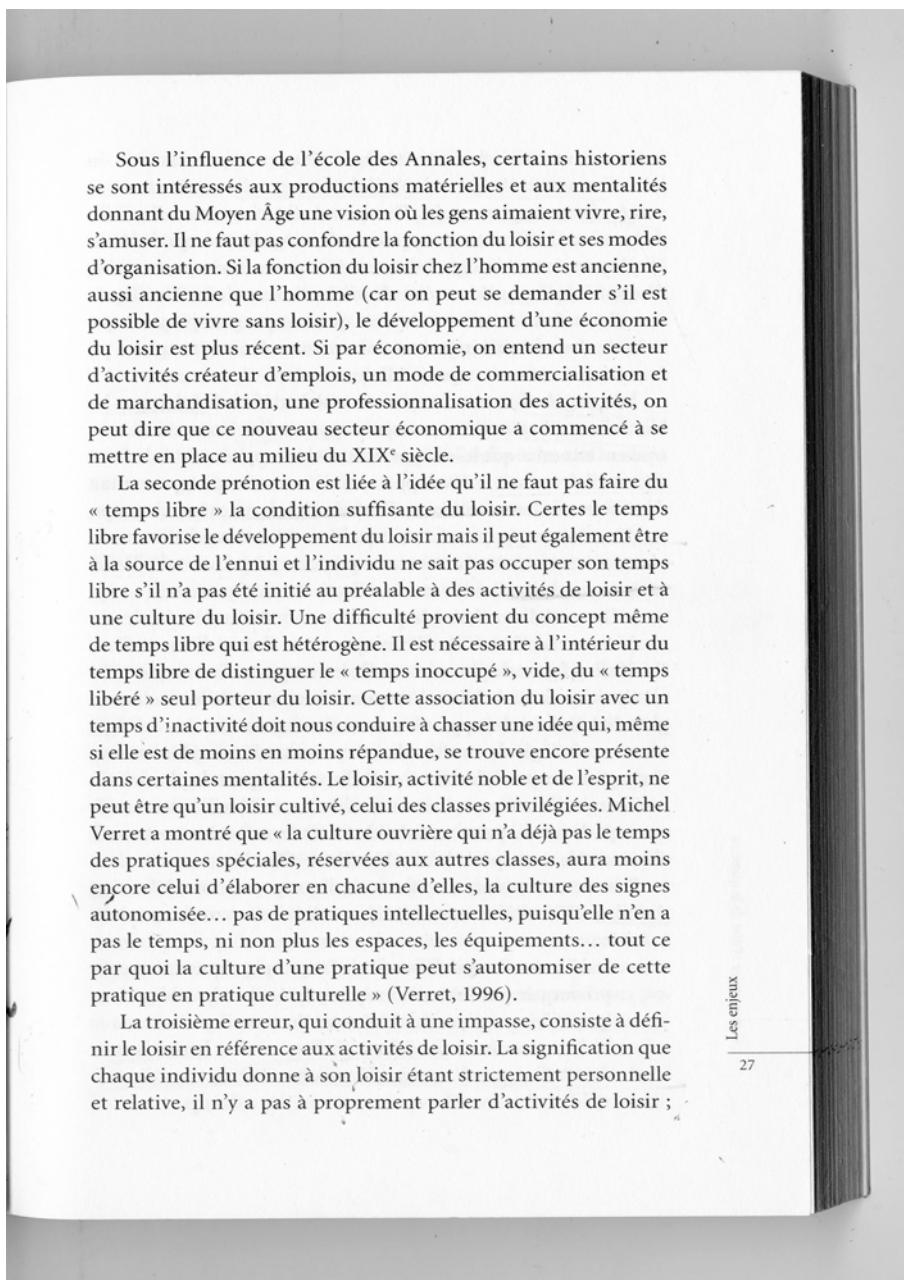
En glorifiant la libre disposition de soi (plutôt que la gestion de ses biens, par exemple) le vacancier apprend à participer à une conquête collective : la liberté de disposer de sa propre personne.

**2. Voir c'est se voir.** — Au xix<sup>e</sup> siècle, alors que la bourgeoisie d'affaires fait circuler biens et capitaux, une ancienne noblesse innove en créant des signes gratifiants du bien-être. L'invention de l'alpinisme et des séjours à la mer enrichit la panoplie des signes de bien-être que cultive ce public choisi. Les saisons elles-mêmes suivent ces mutations de sensibilité : la douceur des hivers passés sur la côte d'Azur précède les plaisirs pris sur la plage en été. L'alpinisme estival anticipe sur les sports d'hiver. Voilà des manifestations qui font du souci de sa propre personne une valeur à cultiver. Les publics saisonniers adoptent ainsi des usages ; certains lieux gagnent leur faveur, puis on les oublie, par lassitude.

Les rythmes de la nature réfléchissent la conscience que le sujet a de son temps et de son intimité. Voilà qui cause de multiples plaisirs que rehausse, à l'écart des usages et des cadences sociales, la relation avec ses appétits et ses désirs propres ; des envies, qui interdisent la quotidienneté citadine et ses contraintes d'affairement, remplissent la vacuité des journées. L'aventure vacancière transforme un rapport à soi ; elle comporte des attentions précises au corps, leur activation et leur verbalisation, qui objective la presse et qui exploitent les incitations publicitaires. Le choix des activités de vacances et des techniques sportives qui les agrémentent sert de point d'appui à l'évolution de cette prise de conscience. Une morale personnelle s'instaure, un hédonisme temporaire, une attitude de l'ordre du goût.

Ce qui compte n'est pas dans le contenu ou dans l'em-

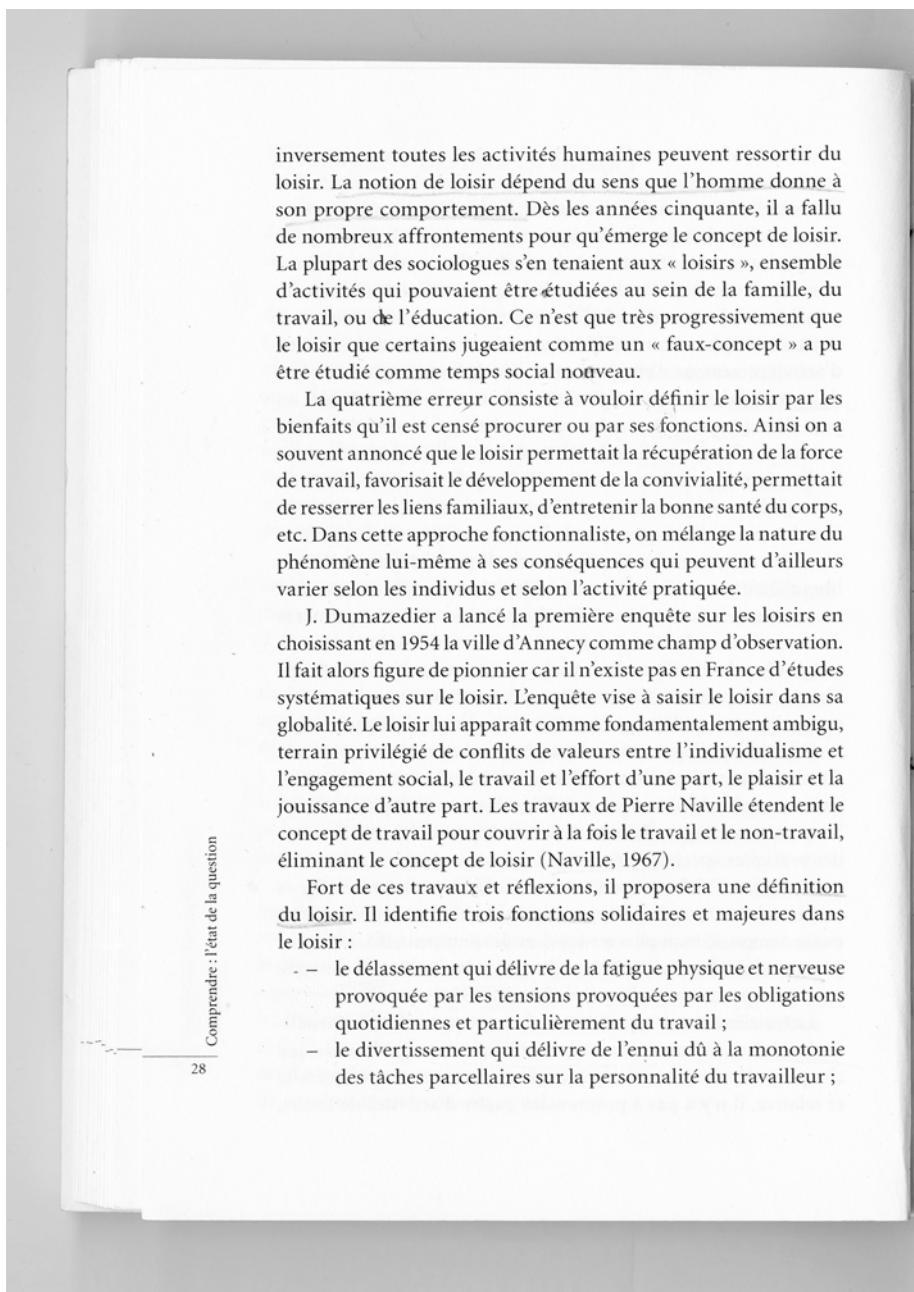




Sous l'influence de l'école des Annales, certains historiens se sont intéressés aux productions matérielles et aux mentalités donnant du Moyen Âge une vision où les gens aimait vivre, rire, s'amuser. Il ne faut pas confondre la fonction du loisir et ses modes d'organisation. Si la fonction du loisir chez l'homme est ancienne, aussi ancienne que l'homme (car on peut se demander s'il est possible de vivre sans loisir), le développement d'une économie du loisir est plus récent. Si par économie, on entend un secteur d'activités créateur d'emplois, un mode de commercialisation et de marchandisation, une professionnalisation des activités, on peut dire que ce nouveau secteur économique a commencé à se mettre en place au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle.

La seconde prénotion est liée à l'idée qu'il ne faut pas faire du « temps libre » la condition suffisante du loisir. Certes le temps libre favorise le développement du loisir mais il peut également être à la source de l'ennui et l'individu ne sait pas occuper son temps libre s'il n'a pas été initié au préalable à des activités de loisir et à une culture du loisir. Une difficulté provient du concept même de temps libre qui est hétérogène. Il est nécessaire à l'intérieur du temps libre de distinguer le « temps inoccupé », vide, du « temps libéré » seul porteur du loisir. Cette association du loisir avec un temps d'inactivité doit nous conduire à chasser une idée qui, même si elle est de moins en moins répandue, se trouve encore présente dans certaines mentalités. Le loisir, activité noble et de l'esprit, ne peut être qu'un loisir cultivé, celui des classes privilégiées. Michel Verret a montré que « la culture ouvrière qui n'a déjà pas le temps des pratiques spéciales, réservées aux autres classes, aura moins encore celui d'élaborer en chacune d'elles, la culture des signes autonomisée... pas de pratiques intellectuelles, puisqu'elle n'en a pas le temps, ni non plus les espaces, les équipements... tout ce par quoi la culture d'une pratique peut s'autonomiser de cette pratique en pratique culturelle » (Verret, 1996).

La troisième erreur, qui conduit à une impasse, consiste à définir le loisir en référence aux activités de loisir. La signification que chaque individu donne à son loisir étant strictement personnelle et relative, il n'y a pas à proprement parler d'activités de loisir ;



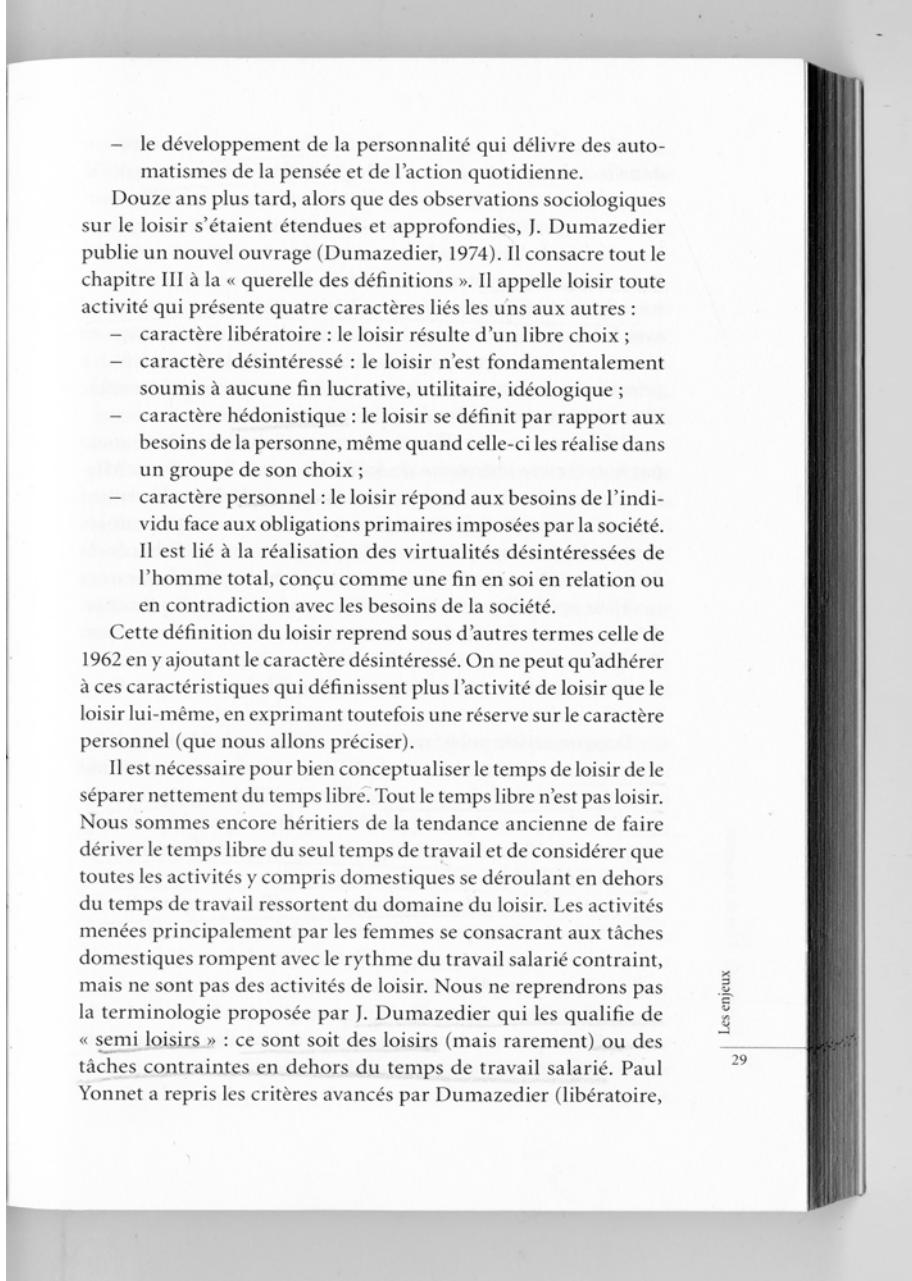
inversement toutes les activités humaines peuvent ressortir du loisir. La notion de loisir dépend du sens que l'homme donne à son propre comportement. Dès les années cinquante, il a fallu de nombreux affrontements pour qu'émerge le concept de loisir. La plupart des sociologues s'en tenaient aux « loisirs », ensemble d'activités qui pouvaient être étudiées au sein de la famille, du travail, ou de l'éducation. Ce n'est que très progressivement que le loisir que certains jugeaient comme un « faux-concept » a pu être étudié comme temps social nouveau.

La quatrième erreur consiste à vouloir définir le loisir par les bienfaits qu'il est censé procurer ou par ses fonctions. Ainsi on a souvent annoncé que le loisir permettait la récupération de la force de travail, favorisait le développement de la convivialité, permettait de resserrer les liens familiaux, d'entretenir la bonne santé du corps, etc. Dans cette approche fonctionnaliste, on mélange la nature du phénomène lui-même à ses conséquences qui peuvent d'ailleurs varier selon les individus et selon l'activité pratiquée.

J. Dumazedier a lancé la première enquête sur les loisirs en choisissant en 1954 la ville d'Annecy comme champ d'observation. Il fait alors figure de pionnier car il n'existe pas en France d'études systématiques sur le loisir. L'enquête vise à saisir le loisir dans sa globalité. Le loisir lui apparaît comme fondamentalement ambigu, terrain privilégié de conflits de valeurs entre l'individualisme et l'engagement social, le travail et l'effort d'une part, le plaisir et la jouissance d'autre part. Les travaux de Pierre Naville étendent le concept de travail pour couvrir à la fois le travail et le non-travail, éliminant le concept de loisir (Naville, 1967).

Fort de ces travaux et réflexions, il proposera une définition du loisir. Il identifie trois fonctions solidaires et majeures dans le loisir :

- le délassement qui délivre de la fatigue physique et nerveuse provoquée par les tensions provoquées par les obligations quotidiennes et particulièrement du travail ;
- le divertissement qui délivre de l'ennui dû à la monotonie des tâches parcellaires sur la personnalité du travailleur ;

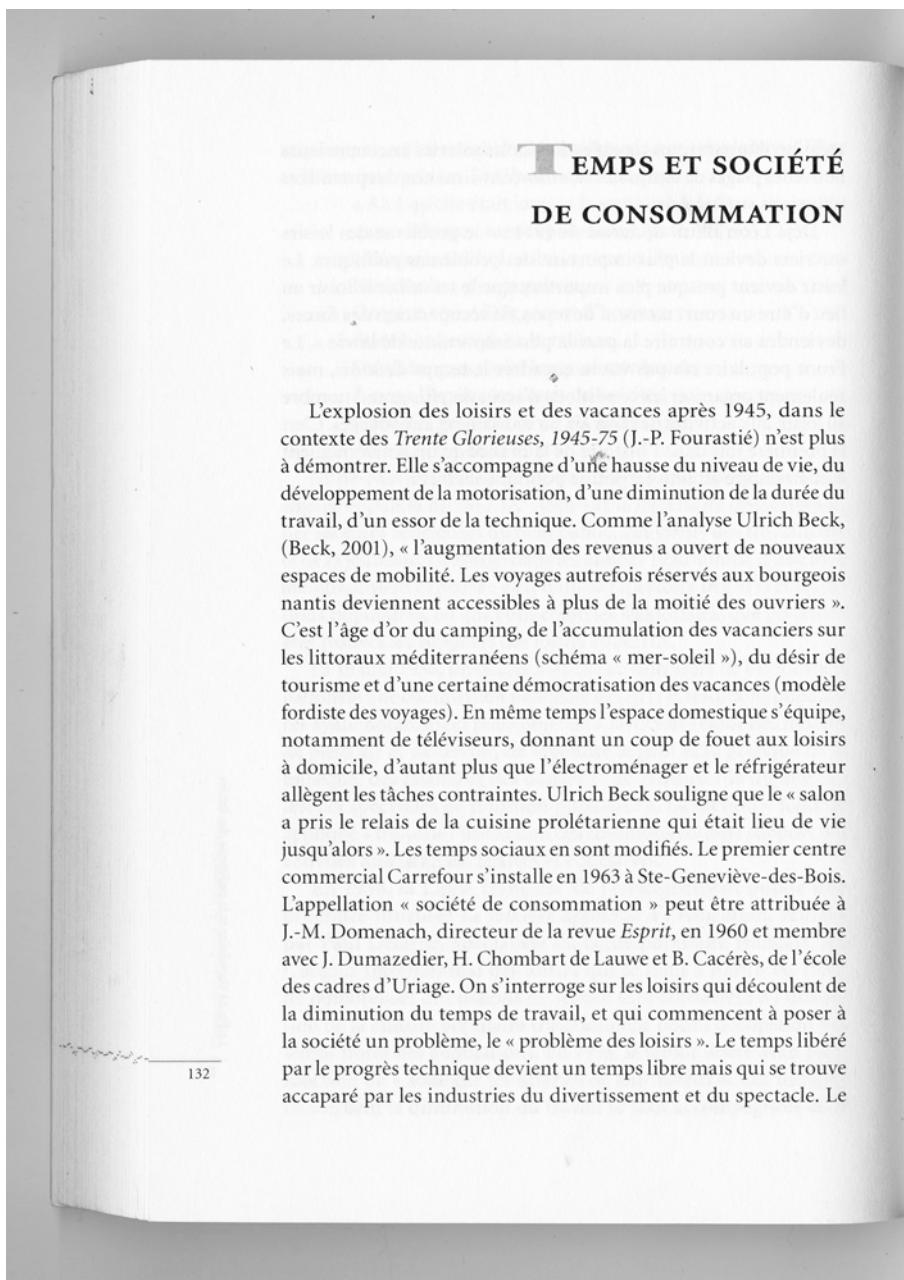
- 
- le développement de la personnalité qui délivre des automatismes de la pensée et de l'action quotidienne.

Douze ans plus tard, alors que des observations sociologiques sur le loisir s'étaient étendues et approfondies, J. Dumazedier publie un nouvel ouvrage (Dumazedier, 1974). Il consacre tout le chapitre III à la « querelle des définitions ». Il appelle loisir toute activité qui présente quatre caractères liés les uns aux autres :

- caractère libératoire : le loisir résulte d'un libre choix ;
- caractère désintéressé : le loisir n'est fondamentalement soumis à aucune fin lucrative, utilitaire, idéologique ;
- caractère hédonistique : le loisir se définit par rapport aux besoins de la personne, même quand celle-ci les réalise dans un groupe de son choix ;
- caractère personnel : le loisir répond aux besoins de l'individu face aux obligations primaires imposées par la société. Il est lié à la réalisation des virtualités désintéressées de l'homme total, conçu comme une fin en soi en relation ou en contradiction avec les besoins de la société.

Cette définition du loisir reprend sous d'autres termes celle de 1962 en y ajoutant le caractère désintéressé. On ne peut qu'adhérer à ces caractéristiques qui définissent plus l'activité de loisir que le loisir lui-même, en exprimant toutefois une réserve sur le caractère personnel (que nous allons préciser).

Il est nécessaire pour bien conceptualiser le temps de loisir de le séparer nettement du temps libre. Tout le temps libre n'est pas loisir. Nous sommes encore héritiers de la tendance ancienne de faire dériver le temps libre du seul temps de travail et de considérer que toutes les activités y compris domestiques se déroulant en dehors du temps de travail ressortent du domaine du loisir. Les activités menées principalement par les femmes se consacrant aux tâches domestiques rompent avec le rythme du travail salarié contraint, mais ne sont pas des activités de loisir. Nous ne reprendrons pas la terminologie proposée par J. Dumazedier qui les qualifie de « semi loisirs » : ce sont soit des loisirs (mais rarement) ou des tâches contraintes en dehors du temps de travail salarié. Paul Yonnet a repris les critères avancés par Dumazedier (libératoire,



## TEMPS ET SOCIÉTÉ DE CONSOMMATION

L'explosion des loisirs et des vacances après 1945, dans le contexte des *Trente Glorieuses, 1945-75* (J.-P. Fourastié) n'est plus à démontrer. Elle s'accompagne d'une hausse du niveau de vie, du développement de la motorisation, d'une diminution de la durée du travail, d'un essor de la technique. Comme l'analyse Ulrich Beck, (Beck, 2001), « l'augmentation des revenus a ouvert de nouveaux espaces de mobilité. Les voyages autrefois réservés aux bourgeois deviennent accessibles à plus de la moitié des ouvriers ». C'est l'âge d'or du camping, de l'accumulation des vacanciers sur les littoraux méditerranéens (schéma « mer-soleil »), du désir de tourisme et d'une certaine démocratisation des vacances (modèle fordiste des voyages). En même temps l'espace domestique s'équipe, notamment de téléviseurs, donnant un coup de fouet aux loisirs à domicile, d'autant plus que l'électroménager et le réfrigérateur allègent les tâches contraintes. Ulrich Beck souligne que le « salon a pris le relais de la cuisine prolétarienne qui était lieu de vie jusqu'alors ». Les temps sociaux en sont modifiés. Le premier centre commercial Carrefour s'installe en 1963 à Ste-Geneviève-des-Bois. L'appellation « société de consommation » peut être attribuée à J.-M. Domenach, directeur de la revue *Esprit*, en 1960 et membre avec J. Dumazedier, H. Chombart de Lauwe et B. Cacérès, de l'école des cadres d'Uriage. On s'interroge sur les loisirs qui découlent de la diminution du temps de travail, et qui commencent à poser à la société un problème, le « problème des loisirs ». Le temps libéré par le progrès technique devient un temps libre mais qui se trouve accaparé par les industries du divertissement et du spectacle. Le

développement du loisir est organisé selon la logique temps de travail-temps hors travail.

Cette période a donné lieu à l'analyse du sociologue J. Baudrillard, (Baudrillard, 1970). Il reprend les théories précédentes qui voient les loisirs intégrés à la société de consommation mais comme un processus compensatoire ne permettant qu'une évasion passagère et un bonheur fictif. Toutefois, on lui doit une réflexion intéressante sur le temps des loisirs. Il intitule d'ailleurs son chapitre consacré aux loisirs : « le drame des loisirs ou l'impossibilité de perdre son temps ». Baudrillard rappelle que le temps dans nos sociétés occupe une « place privilégiée » et qu'il n'y a pas de « démocratie du temps libre » : la qualité du temps libre, son rythme, ses contenus sont distinctifs d'un individu, d'une classe à l'autre. Le temps est une denrée rare, précieuse, soumise aux lois de la valeur d'échange. Ceci est clair pour le temps de travail, mais le temps libre lui-même doit être, pour être consommé, directement ou indirectement acheté. Le temps libre est un temps gagné.

La séparation entre temps de travail et temps de loisir est un mythe. C'est un même processus systématique qui se dédouble en temps de travail et temps de loisir. Les normes et les contraintes qui sont celles du temps de travail sont transférées sur le temps libre et ses contenus. Le repos, la détente, l'évasion, la distraction ne définissent pas en eux-mêmes l'exigence propre du loisir, qui est la consommation du temps. Le temps libre c'est d'abord la liberté de perdre son temps, de le dépenser en pure perte. L'aliénation du loisir ne tient pas à sa subordination directe au temps de travail. Elle est liée à l'impossibilité même de perdre son temps. Le loisir est contraint dans la mesure où derrière sa gratuité apparente, il reproduit fidèlement toutes les contraintes mentales et pratiques qui sont celles du temps productif et de la quotidienneté asservie.

Le loisir est l'idéologie même du travail aliéné. L'aliénation ne peut plus être analysée par rapport à la division du travail et l'appropriation des moyens de production. On retrouve dans le loisir et les vacances le même acharnement moral et idéaliste d'accomplissement que dans la sphère du travail. C'est la « fun-morality » dont parle D. Riesman. Le loisir n'est pas une fonction

## La battaglia contro l'ozio

Nel 1770 fece la sua comparsa a Londra uno scritto anonimo intitolato: *An essay on trade and commerce*. Esso suscitò a quell'epoca un certo scalpore. Il suo autore, grande filantropo, s'indignava per il fatto che: «la plebe manifatturiera d'Inghilterra si era messa in testa l'idea fissa che, in quanto Inglesi, tutti gli individui che la compongono hanno, per diritto di nascita, il privilegio di essere più liberi e più indipendenti degli operai di qualunque altro paese d'Europa. Tale idea può avere una sua utilità per i soldati di cui stimola il valore: ma meno gli operai delle manifatture ne sono imbevuti e meglio è per loro stessi e per lo Stato. Degli operai non dovrebbero mai ritenersi indipendenti dai loro superiori. È estremamente pericoloso incoraggiare simili infatuazioni in uno Stato mercantile come il nostro nel quale i sette ottavi forse della popolazione hanno poca o nessuna proprietà. La cura non sarà completa finché i nostri poveri dell'industria non si rassegneranno a lavorare sei giorni per la stessa somma che guadagnano ora in quattro»<sup>36</sup>.

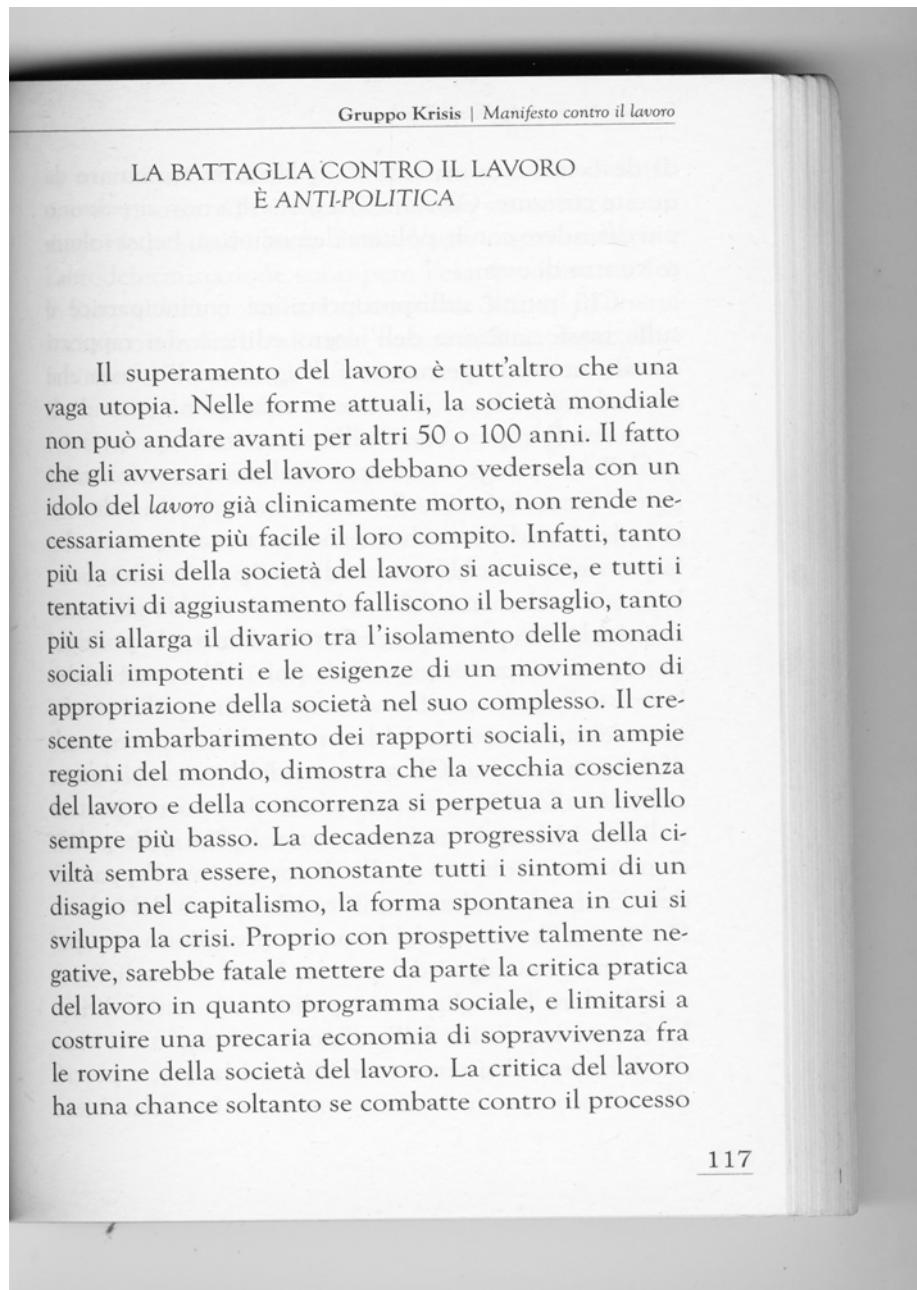
Per estirpare l'ozio e piegare i sentimenti di fierezza e di indipendenza che esso genera, l'autore dell'*Essay on trade* proponeva di rinchiudere i poveri in «case ideali del lavoro» (Ideal Workhouses) che sarebbero divenute «delle case di terrore in cui si costringerebbe a lavorare per 14 ore al giorno, di modo che, tolto il tempo per mangiare, resterebbero 12 ore piene e net-

te di lavoro». Dodici ore di lavoro ogni giorno, ecco l'ideale dei filantropi e dei moralisti del XVIII secolo. Come sia andato oltre questo *nec plus ultra!* Le officine moderne sono diventate delle case di correzione ideali dove si incarcерano le masse operaie e le si condanna ai lavori forzati per 12 o 14 ore: non solo gli uomini, ma anche le donne e i bambini! [...]

O miserabile aborto dei principi rivoluzionari della borghesia! O lugubre dono del suo dio progresso! I filantropi esaltano come benefattori dell'umanità coloro i quali, per arricchirsi oziando, danno del lavoro ai poveri; meglio sarebbe seminare la peste, avvelenare le sorgenti piuttosto che erigere una fabbrica in mezzo a una popolazione rustica. Introducete il lavoro di fabbrica e addio gioia, salute, libertà: addio a tutto ciò che rende la vita bella e degna di essere vissuta. E gli economisti continuano a ripetere agli operai: lavorate per accrescere il bene sociale! Eppure un economista, Destut de Tracy, risponde loro: «Le nazioni povere, ecco dove il popolo sta bene; le nazioni ricche, ecco dove di regola il popolo è povero». E il suo discepolo Cherbuliez prosegue: «Gli stessi lavoratori, cooperando all'accumulazione dei capitali produttivi, contribuiscono a che, prima o poi, vengano privati di una parte del loro salario». Ma, assordati e rimbecilliti dai loro stessi schiamazzi, gli economisti rispondono: lavorate, lavorate in continuazione per creare il vostro benessere! E in nome della mansuetudine cristiana, un prete della Chiesa anglicana, il reverendo Townshend, salmodia:

dai flussi globali di merci e capitali. Con un'ondata storicamente senza pari di fusioni e scalate ostili, i conglomerati si armano per l'ultima battaglia dell'economia d'impresa. Nazioni e Stati disorganizzati implodono, le popolazioni spinte alla pazzia dalla concorrenza per sopravvivere si avventano l'una contro l'altra in guerre etniche per bande.

...non si può più essere uomo senza essere partito. E non si può più essere partito senza avere al proprio fianco altri partiti. La vita politica è diventata così complessa che non solo la gente comune ha difficoltà ad affrontarla, ma anche gli uomini politici. Essere socialista oggi non è più solo una questione di ideologia, come era nel '900, o di programmi, come era nel '700. È un modo di vivere, di agire, di credere, di sentire. È un modo di vivere che non ha nulla a che fare con il comunismo, il socialismo o il socialdemocrazia. È un modo di vivere che nasce dalla necessità di difendere i diritti dei cittadini, gli diritti dei lavoratori, gli diritti dei consumatori, gli diritti degli animali, gli diritti della natura. È un modo di vivere che nasce dalla convinzione che il progresso deve essere un progresso ecologico, un progresso sociale, un progresso umano, un progresso di libertà. È un modo di vivere che nasce dalla convinzione che il progresso deve essere un progresso ecologico, un progresso sociale, un progresso umano, un progresso di libertà. È un modo di vivere che nasce dalla convinzione che il progresso deve essere un progresso ecologico, un progresso sociale, un progresso umano, un progresso di libertà. È un modo di vivere che nasce dalla convinzione che il progresso deve essere un progresso ecologico, un progresso sociale, un progresso umano, un progresso di libertà. È un modo di vivere che nasce dalla convinzione che il progresso deve essere un progresso ecologico, un progresso sociale, un progresso umano, un progresso di libertà.



Gruppo Krisis | Manifesto contro il lavoro

LA BATTAGLIA CONTRO IL LAVORO  
È ANTI-POLITICA

Il superamento del lavoro è tutt'altro che una vaga utopia. Nelle forme attuali, la società mondiale non può andare avanti per altri 50 o 100 anni. Il fatto che gli avversari del lavoro debbano vedersela con un idolo del lavoro già clinicamente morto, non rende necessariamente più facile il loro compito. Infatti, tanto più la crisi della società del lavoro si acuisce, e tutti i tentativi di aggiustamento falliscono il bersaglio, tanto più si allarga il divario tra l'isolamento delle monadi sociali impotenti e le esigenze di un movimento di appropriazione della società nel suo complesso. Il crescente imbarbarimento dei rapporti sociali, in ampie regioni del mondo, dimostra che la vecchia coscienza del lavoro e della concorrenza si perpetua a un livello sempre più basso. La decadenza progressiva della civiltà sembra essere, nonostante tutti i sintomi di un disagio nel capitalismo, la forma spontanea in cui si sviluppa la crisi. Proprio con prospettive talmente negative, sarebbe fatale mettere da parte la critica pratica del lavoro in quanto programma sociale, e limitarsi a costruire una precaria economia di sopravvivenza fra le rovine della società del lavoro. La critica del lavoro ha una chance soltanto se combatte contro il processo

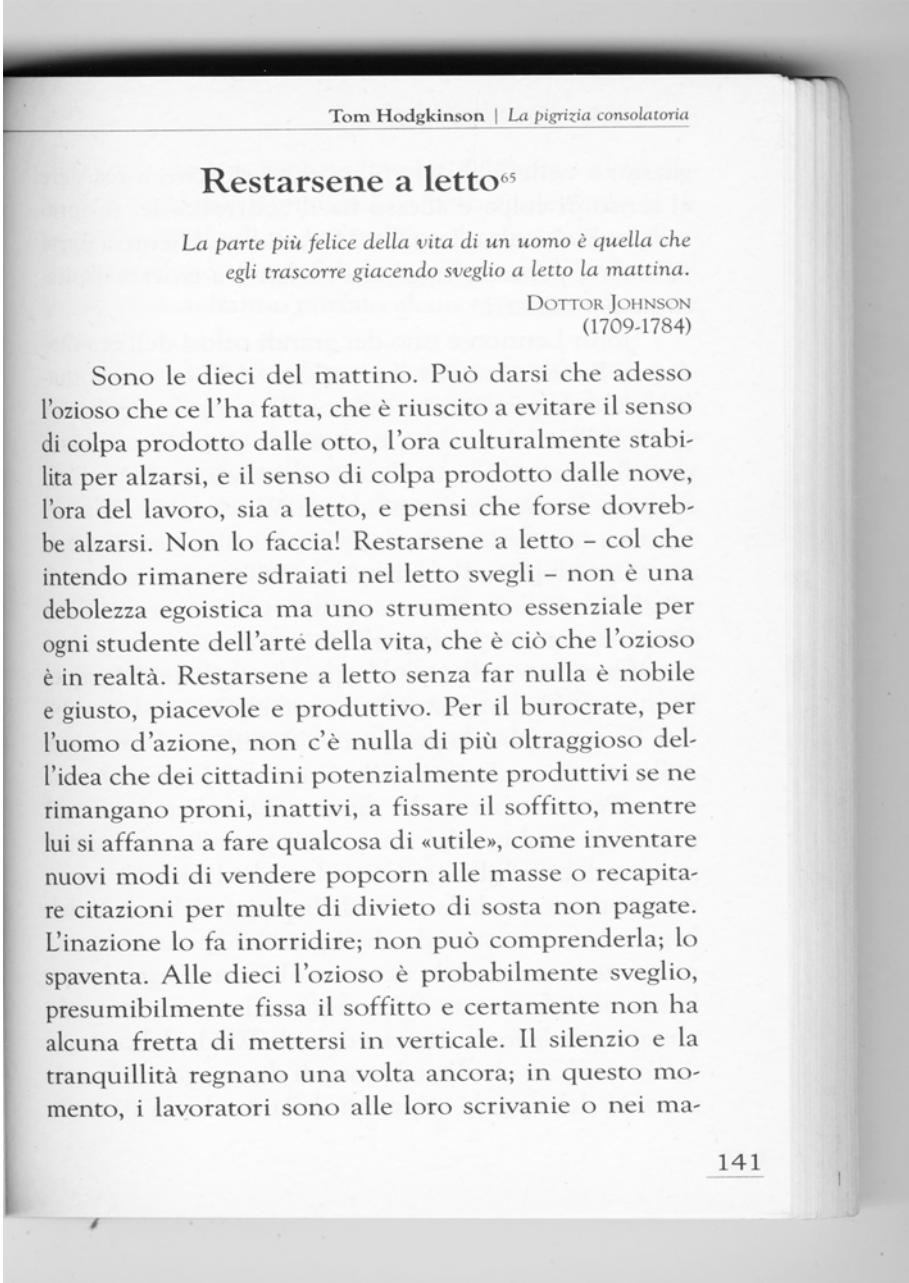
di desocializzazione, invece di lasciarsi trascinare da questa corrente. Gli standard di civiltà non si possono più difendere con la politica democratica, bensì soltanto contro di essa.

Chi punta sull'appropriazione emancipatrice e sulla trasformazione dell'intero edificio dei rapporti sociali, non può permettersi di ignorare l'istanza che fino ad ora ne ha organizzato le condizioni generali di esistenza. È impossibile ribellarsi contro l'espropriazione delle proprie potenzialità sociali senza confrontarsi con lo Stato. Infatti lo Stato amministra non soltanto circa la metà della ricchezza sociale, ma assicura anche la sottomissione obbligatoria di ogni potenzialità sociale ai comandamenti della valorizzazione. Nè gli avversari del lavoro possono ignorare lo Stato e la politica, nè vi possono partecipare. Se la fine del lavoro è anche la fine della politica, allora un movimento politico a favore del superamento del lavoro sarebbe una contraddizione in termini. Gli avversari del lavoro rivolgono richieste allo Stato, ma non costituiscono un partito politico, nè mai ne creeranno uno. Il fine della politica può essere soltanto quello di conquistare l'apparato dello Stato per andare avanti con la società del lavoro. Dunque gli avversari del lavoro non vogliono occupare i centri nevralgici del potere, bensì metterli fuori uso. La loro battaglia non è politica ma anti-politica. Lo Stato e la politica dell'era moderna sono uniti inseparabilmente al sistema coercitivo del lavoro, e perciò devono scomparire insieme con esso. Le chiacchiere

su una rinascita della politica sono soltanto il tentativo di riportare la critica del terrore economico a un rapporto positivo con lo Stato. L'auto-organizzazione e l'autodeterminazione sono però l'esatto contrario dello Stato e della politica. La conquista di spazi di libertà socio-economica e culturale non si realizza seguendo i labirinti della politica, ma costituendo una contro-società. Libertà significa non farsi accoppare dal mercato né farsi amministrare dallo Stato, ma organizzare le relazioni sociali secondo la propria regia, senza l'intromissione di apparati alienati. In questo senso, per gli avversari del lavoro si tratta di trovare nuove forme per i movimenti sociali e di conquistare teste di ponte per una riproduzione della vita al di là del lavoro. Occorre legare le forme di una contro-società con il rifiuto aperto del lavoro. Che le potenze dominanti ci dichiarino pure pazzi, perché vogliamo provare a rompere con il loro irrazionale sistema coercitivo. Noi non abbiamo nient'altro da perdere se non la prospettiva della catastrofe verso la quale ci stanno guidando. Abbiamo invece da guadagnare un mondo al di là del lavoro.

Proletari di tutto il mondo, dite basta!  
GRUPPO KRISIS

immutata la finalità di proporre una facile mitologia dell'ozio e del non-lavoro ad uso e consumo di quanti sono schiavi e oppressi dal lavoro capitalistico. L'intenzione non è quella di opporsi alla tirannide del capitale finanziario sul lavoro vivo o di contestare la precarizzazione, l'alienazione ecc., ma soltanto quella di fornire uno sfogo consolatorio, una via di fuga mentale per il travet, l'impiegato, la commessa: per quanti non solo subiscono una realtà di lavoro alienante, ma, soprattutto, non hanno l'autonomia intellettuale e la visione critica per acquisire la consapevolezza della propria condizione. A costoro Hodgkinson propone il modello del borghese sfaccendato, col culo al caldo, senza problemi di stipendio o di reddito, che può compiacersi di non andare al lavoro o di avere la casetta in campagna in cui «sentirsi finalmente se stesso», nel week-end, dopo una settimana spesa a sfruttare il lavoro degli altri. In questo cosmo di riccastri e di figli di papà abitano l'ozioso della domenica, il pigrone con il conto in banca, il dormiglione con la donna di servizio. Con le loro pipe in bocca, roteando i pollici o passeggiando con il barboncino e la racchetta da tennis, questi sfaccendati parassiti della Merry England hanno avuto sempre poca fortuna in Italia: qui c'è poco rispetto per i privilegi e per le recinzioni e il savoir vivre a spese degli altri è rischioso da ostentare.



Tom Hodgkinson | *La pigritia consolatoria*

## Restarsene a letto<sup>65</sup>

*La parte più felice della vita di un uomo è quella che egli trascorre giacendo sveglio a letto la mattina.*

DOTTOR JOHNSON  
(1709-1784)

Sono le dieci del mattino. Può darsi che adesso l'ozioso che ce l'ha fatta, che è riuscito a evitare il senso di colpa prodotto dalle otto, l'ora culturalmente stabilita per alzarsi, e il senso di colpa prodotto dalle nove, l'ora del lavoro, sia a letto, e pensi che forse dovrebbe alzarsi. Non lo faccia! Restarsene a letto - col che intendo rimanere sdraiati nel letto svegli - non è una debolezza egoistica ma uno strumento essenziale per ogni studente dell'arte della vita, che è ciò che l'ozioso è in realtà. Restarsene a letto senza far nulla è nobile e giusto, piacevole e produttivo. Per il burocrate, per l'uomo d'azione, non c'è nulla di più oltraggioso dell'idea che dei cittadini potenzialmente produttivi se ne rimangano proni, inattivi, a fissare il soffitto, mentre lui si affanna a fare qualcosa di «utile», come inventare nuovi modi di vendere popcorn alle masse o recapitare citazioni per multe di divieto di sosta non pagate. L'inazione lo fa inorridire; non può comprenderla; lo spaventa. Alle dieci l'ozioso è probabilmente sveglio, presumibilmente fissa il soffitto e certamente non ha alcuna fretta di mettersi in verticale. Il silenzio e la tranquillità regnano una volta ancora; in questo momento, i lavoratori sono alle loro scrivanie o nei ma-

gazzini e nelle fabbriche; l'ozioso è riuscito a resistere al senso di colpa e adesso ha il controllo del proprio tempo. E che cosa deve fare? Be', niente. Niente a parte riflettere, pensare, leggere. Proviamo a trovare ispirazione nei maestri.

John Lennon è uno dei grandi oziosi dell'era moderna. Per me, incarna il paradosso dell'ozioso produttivo; visse la propria vita in base alle proprie regole, era prono all'indolenza ma questa sua pigrizia produsse grandi canzoni. Come dimostrano titoli quali *I'm Only Sleeping*, *I'm So Tired* e più tardi *Watching the Wheels*, Lennon non vedeva virtù nel lavoro fine a se stesso, e in effetti elogiava l'accidia. Nel 1969, in un famoso e magnifico eccesso di eroica inattività, Lennon e Yoko Ono rimasero a letto per una settimana, senza fare assolutamente nulla, per la pace mondiale. Ma quel loro atto ebbe un impatto enorme. Come dovrebbe fare l'arte, cambiò la prospettiva di milioni di persone, nello stesso modo in cui il compianto Joe Strummer e ora Peter Doherty, dei favolosi *Libertines*, hanno il potere di cambiare le nostre vite: aprendo una nuova gamma di possibilità, mostrandoci che l'autorità non è necessariamente dalla parte della verità, del bene e della giustizia, dimostrando che è possibile pensare con la nostra testa e creare la nostra realtà. In questo senso, le canzoni e le trovate di Lennon realizzavano in modo ammirabile la formulazione data da Wilde dello scopo dell'arte: «[Ciò che l'arte] tenta di distruggere è la monotonia del tipo, la schiavitù della moda, la tirannia

delle abitudini, e l'abbassamento dell'uomo al livello della macchina». Rimanendo a letto ci eleviamo al di sopra del livello di una macchina. I robot non meditano; procedono. Come ci dice Lawrence d'Arabia, gli sgobboni non hanno portato alcun vantaggio al genere umano.

Si possono condurre a termine molte cose non facendo nulla. Uno dei grandi segreti di Sherlock Holmes era abbinare il tempo a tabacco e comodi cuscini. Ciondolando nella sua giacca da camera, tirando boccate dalla sua pipa, Holmes se ne stava seduto a ponderare su un caso spinoso per ore. In un superbo racconto impregnato d'oppio, *L'uomo dal labbro storto*, Holmes risolve l'ennesimo caso con facilità. Un incredulo poliziotto borbotta: «Vorrei sapere come diavolo ci siete arrivato!». Al che Holmes risponde: «Questa volta ci sono arrivato standomene seduto fra cinque guanciali e consumando un'oncia di tabacco».

[...]

di pigrizia, ma neanche un metodo di lavoro e di produzione. È piuttosto una forma di rifiuto sia del lavorismo che del consumismo, è la sperimentazione di un modo di essere ultra-umano e trans-sociale che si attiva ogni volta che il sistema vigente mostra la sua intrinseca futilità e vacuità rispetto alla reale condizione umana. Nel saggio di Vaneigem sulla «pigrizia ben affinata» si vede quale debba essere il congegno intellettuale che presiede alle pratiche di insubordinazione dei Situazionisti e come acuta debba essere la conoscenza della realtà per poterne progettare la «sovversione».

### Elogio della cicala<sup>74</sup>

Nell'opinione che ci si è forgiata sul suo conto, la *pigrizia* ha molto guadagnato a causa del crescente discredito di cui si è coperto il *lavoro*. L'abbruttimento della fatica quotidiana, considerato per molto tempo una virtù da parte della borghesia, che ne traeva profitto, e da parte delle burocrazie sindacali, alle quali assicurava il loro plusvalore di potere, ha finito per farsi riconoscere per quello che è: un'alchimia involutiva che trasforma in un bene di piombo l'oro della ricchezza esistenziale. Ciononostante, la stima di cui gode la *pigrizia*<sup>75</sup> continua a soffrire altrettanto che in passato della relazione di coppia che, nella sciocca assimilazione delle bestie a ciò che gli umani hanno di più disprezzabile, persiste nel collegare la cicala e la formica. Che lo si voglia o no, la pigrizia resta presa nella trappola del lavoro che rigetta cantando.

Quando si tratta di non far niente, la prima idea non è forse che la cosa funzioni da sola? Purtroppo, in una società in cui siamo senza posa strappati a noi stessi, come andare verso di sé senza difficoltà? Come stabilirsi senza sforzo in quello stato di grazia in cui regna soltanto la facilità del desiderio? Tutto non è forse messo in opera per disturbare, per le ottime ragioni del dovere e del senso di colpa, l'ozio sereno di essere in pace in

## Frasi e filosofie ad uso della gioventù<sup>31</sup>

Il primo dovere nella vita è di essere il più *artificiale* possibile. Quale sia il secondo dovere, nessuno l'ha ancora scoperto.

La *malvagità* è un mito inventato dalla buona gente per spiegare la curiosa attrattiva di certi altri.

Se i poveri avessero dei *profili* non ci sarebbero difficoltà per risolvere il problema della povertà.

Coloro che vedono una qualche differenza fra l'anima e il corpo non hanno ne l'una ne l'altro.

Un'asola veramente ben fatta è il solo collegamento fra l'Arte e la Natura.

Le religioni muoiono quando si dimostra che sono *vere*. La scienza è l'archivio delle religioni morte.

Le persone bene educate contraddicono gli altri.  
I saggi contraddicono se stessi.

Niente che avvenga davvero ha la minima importanza.

Il tedium è la maggiore età della serietà.

In tutte le cose *senza* importanza lo stile, non la sincerità, è l'essenziale. In tutte le cose importanti lo stile, non la sincerità, è l'essenziale.

Quando si dice la verità si è sicuri, prima o poi, di essere scoperti.

Il *piacere* è l'unica cosa per cui si dovrebbe vivere.

Niente invecchia come la felicità.

È solo non pagando i propri conti che si può sperare di vivere nel ricordo delle classi commerciali.

Nessun crimine è *volgare*, ma ogni volgarità è un crimine. La volgarità è il contegno degli altri.

Solo chi è poco profondo conosce se stesso.

Il tempo è uno spreco di denaro.

Si dovrebbe sempre essere un po' improbabili.

C'è una fatalità in tutti i buoni propositi. Vengono fatti invariabilmente troppo presto.

L'unico modo per farsi perdonare di eccedere di tanto in tanto nell'*eleganza* del vestire è di eccedere sempre nell'educazione.

Essere *prematuri* è essere perfetti.

Qualsiasi preoccupazione sulle idee di che cosa è *giusto* o sbagliato nella condotta mostra un arresto di sviluppo intellettuale.

*L'ambizione* è l'ultimo rifugio dei falliti.

Una *verità* cessa di essere vera quando vi crede più di una persona.

Agli esami gli *sciocchi* fanno domande cui i saggi non sanno rispondere.

L'abbigliamento dei greci era nella sua essenza inartistico. Niente dovrebbe rivelare il corpo, se non il corpo.

Si dovrebbe o essere un'*opera d'arte*, o indossare un'*opera d'arte*.

Solo le qualità superficiali durano. La natura più profonda dell'uomo ben presto a galla viene.

*L'industria* è la radice di ogni bruttura.

Le età vivono nella storia attraverso i loro *anacronismi*.

Sono solo gli dèi a gustare la *morte*. Apollo è scomparso, ma Giacinto, che egli ha fama di avere ucciso, vive ancora. Nerone e Narciso sono sempre con noi.

I vecchi credono tutto: le persone di mezza età sospettano di tutto: i giovani sanno tutto.

La condizione della perfezione è l'ozio: lo scopo della perfezione è la giovinezza.

Solo i grandi maestri di stile riescono mai a essere oscuri.

C'è qualcosa di tragico circa l'enorme numero di giovani in Inghilterra che al momento attuale iniziano la vita con un profilo perfetto, e finiscono abbracciando qualche utile professione.

Amare se stessi è l'inizio di un romanzo lungo quanto la vita.

è libera, ma il suo tempo è schiavo. La libertà giuridica concessa alla persona ha un valore formale non solo per la tendenza al ribasso del lavoro salariato, ma anche perché il suo tempo parcellizzato la rende sempre “rintracciabile” – magari tramite cellulare – per occupazioni di breve periodo (si pensi alle assunzioni di tre giorni). Inoltre: il processo di astrazione del tempo ripulisce la prestazione lavorativa da ogni scoria di particolarità concreta rendendola pura quantità di lavoro in un contesto di universale intercambiabilità dei ruoli, delle funzioni, delle competenze e della persone. Dobbiamo quindi immaginare il cyberspazio della produzione globale come un'immensa distesa di tempo umano de-personalizzato, in cui è impossibile un effetto a onda dei comportamenti semplicemente perché i rapporti sociali di produzione sono spariti insieme alla fisicità della persona. Ma allora quale risposta per il declino? Nient'altro che il declino medesimo, inteso però in modo diverso dall'ideologia neoliberista. Il declino va interpretato in modo positivo, ossia come la decrescita di una economia dell'opulenza e come una nuova consapevolezza della ricchezza, intesa questa volta come grande quantità di tempo libero (e di ozio), per usufruire e godere dell'esistente.

## Rifiuto del lavoro e deregulation<sup>52</sup>

### *L'oltrepassamento del lavoro operaio e dell'operaismo*

Non intendo fare una ricostruzione storica del movimento di autonomia, ma solo cercar di comprendere la sua specificità storica attraverso una rivisitazione di concetti come rifiuto del lavoro e composizione di classe. I giornalisti usano la parola *operaismo* per definire un movimento politico e filosofico che apparve in Italia durante gli anni '60. A me non piace questo termine perché riduce la complessità della realtà sociale al mero dato di una centralità degli operai industriali nella dinamica sociale della tarda modernità. La centralità della classe operaia è stato un grande mito politico del ventesimo secolo, ma il problema che ci dobbiamo porre è quello dell'autonomia dello spazio sociale dal dominio capitalistico, e quello delle differenti composizioni culturali, politiche, immaginarie, che il lavoro sociale elabora. Perciò io preferisco usare l'espressione composzionismo, per definire questo movimento di pensiero.

Quel che mi interessa enfatizzare nell'operazione filosofica del cosiddetto operaismo italiano, è lo smontaggio della nozione di soggetto che il marxismo ha ereditato dalla tradizione hegeliana. Al posto del sog-

getto storico, il pensiero composizionista comincia a pensare in termini di soggettivazione.

Il concetto di classe sociale non ha una consistenza ontologica, ma deve essere visto come un concetto vetoriale. La classe sociale è proiezione di immaginazioni e progetti, effetto di un'intenzione politica e di una sedimentazione di culture. Il gruppo di pensatori che scrivevano su riviste come *Classe operaia* o *Potere operaio* non usavano questo tipo di linguaggio, non parlavano di investimenti sociali del desiderio, e si esprimevano in una forma molto più leninista. Ma il gesto filosofico da loro compiuto produsse un mutamento importante nel panorama filosofico, spostando l'attenzione dalla centralità dell'identità operaia alla decentralizzazione di un processo di soggettivazione. Félix Guattari, che incontrò l'operaismo dopo il 1977 e fu conosciuto dai pensatori dell'autonomia italiana solo dopo il '77, ha sempre insistito sull'idea che non si dovrebbe parlare di soggetto, ma piuttosto di processo di soggettivazione.

Partendo da queste osservazioni possiamo cercare di capire cosa significa rifiuto del lavoro. Questa espressione non significa tanto l'ovvio fatto che gli operai non amano essere sfruttati, ma significa qualcosa di più: cioè che la ristrutturazione capitalista, il mutamento tecnologico e la generale trasformazione delle istituzioni sociali sono il prodotto di una azione quotidiana di sottrazione dallo sfruttamento, di rifiuto dell'obbligo di produrre plusvalore e di aumentare il valore del capitale riducendo il valore della vita.

Come ho detto non mi piace l'espressione "operai-smo" per l'implicita riduzione a un ristretto riferimen-to sociale, e preferirei usare la parola composizionismo. Il concetto di composizione sociale o composizione di classe, largamente usato dai pensatori "operaisti" sem-bra aver qualcosa a che fare piuttosto con la chimica che con la storia sociale.

Mi piace quest' idea che il luogo in cui si svolgo-no i processi storici non è il solido roccioso territorio storico di origine hegeliana, ma un ambiente chimico nel quale sessualità, malattia e desiderio combattono e si incontrano e si mescolano e continuamente mutano il panorama. Se usiamo il concetto di composizione possiamo capire meglio quel che è accaduto nell'Ita-lia degli anni '70, e possiamo meglio capire cosa vuol dire autonomia: non la costituzione di un soggetto, non l'identificazione degli esseri umani in una figura sociale fissata, ma il cambiamento continuo delle rela-zioni sociali, la identificazione e la disidentificazione sessuale, ed il rifiuto del lavoro. Il rifiuto del lavoro è in effetti generato dalla complessità degli investimenti sociali del desiderio.

In questo quadro autonomia significa che la vita sociale non dipende solo dalla regolazione disciplinare imposta dal potere economico, ma dipende anche da-gli spostamenti, scivolamenti e dissoluzioni che sono il processo di auto-composizione della società vivente. Lotta, ritirata, alienazione, sabotaggio, linee di fuga dal sistema di dominio capitalista. Questo è il signi-

ficato dell'espressione "rifiuto del lavoro". Rifiuto del lavoro significa molto semplicemente: "non voglio andare al lavoro perché preferisco dormire". Ma questa pigrizia è la fonte dell'intelligenza, della tecnologia e del progresso. Autonomia è l'autoregolazione del corpo sociale, nella sua indipendenza e nelle sue interazioni con la norma disciplinare.

#### *Autonomia e deregulation*

C'è un altro aspetto dell'autonomia che è stato poco approfondito finora. Il processo di autonomizzazione di lavoratori dal loro ruolo ha provocato un terremoto sociale che ha a sua volta scatenato la deregulation capitalistica. La parola deregulation fa la sua comparsa sulla scena ideologica alla fine degli anni Sessanta, e interpreta uno spirito destrutturante che discende dal pensiero libertario e antiautoritario dei decenni precedenti. C'è tutta una tradizione del de-reglement che corre lungo le filiere della cultura *hippy* libertaria californiana, del pensiero autonomo italiano e dell'epistemologia desiderante francese che predica l'autonomia della dinamica sociale dal dominio statale e autoritario. Il liberismo raccoglie la spinta di queste culture e la trasforma in fanatismo dell'economia. L'autonomia sociale ha scatenato le potenze del sapere e dell'immaginazione collettiva, ma il liberismo traduce questa liberazione sul terreno paranoico della competitività. La deregulation che apparve sulla scena mondiale nell'epoca di Thatcher e di Reagan si può vedere come la risposta capi-

talistica all'autonomizzazione dall'ordine disciplinare del lavoro industriale. Gli operai chiedevano libertà dalla regolazione capitalista, e poi il capitale ha fatto la stessa cosa, ma in maniera rovesciata. La libertà dalla regolazione di stato è diventata in effetti dispotismo sul tessuto sociale, sulla vita quotidiana delle persone concrete. I lavoratori chiedevano libertà dalla prigione del lavoro a vita della fabbrica industriale, e la deregulation rispose attraverso la flessibilizzazione del lavoro e la frattalizzazione del lavoro.

Il movimento di autonomia negli anni '70 mise in moto un processo pericoloso, ma indispensabile. Un processo che si sviluppò dal rifiuto sociale del dominio capitalista alla vendetta capitalista che prese forma di deregulation, libertà dell'impresa da ogni controllo statale, distruzione delle protezioni sociali, riduzione ed esternalizzazione della produzione, taglio della spesa sociale, detassazione, e, finalmente, flessibilizzazione. Il movimento di autonomia mise in moto effettivamente la destabilizzazione del contesto sociale uscito da un secolo di pressioni sindacali e di regolazione statale. Commettemmo noi forse un terribile errore? Dovremmo pentirci delle azioni di dissenso e di sabotaggio, di autonomia, di rifiuto del lavoro che sembrano aver provocato la deregulation capitalista?

Assolutamente no.

Il movimento di autonomia effettivamente anticipò la tendenza, ma il fenomeno della deregulation era iscritto nelle linee di sviluppo del capitalismo postin-

## Realtà senza sostanza<sup>55</sup>

Sul mercato attuale troviamo una serie completa di prodotti privati delle loro proprietà nocive: caffé senza caffeina, crema senza grasso, birra senza alcool... e la lista potrebbe continuare: il sesso virtuale non è altro che sesso senza sesso, la dottrina di Colin Powell della guerra senza perdite umane (sul nostro fronte ovviamente) è una guerra senza guerra, la ridefinizione contemporanea della politica come arte dell'amministrazione tecnica è politica senza politica, fino al tollerante multiculturalismo liberale odierno che non è altro che esperienza dell'Altro deprivato della sua Alterità (l'Altro idealizzato che balla danze affascinanti ed è dotato di un olistico approccio alla realtà perfettamente ecologico, mentre altri aspetti – come il fatto che picchia la moglie – vengono sistematicamente tralasciati). La *realtà virtuale* non fa che generalizzare questa pratica di offrire un prodotto privato delle sue proprietà: la stessa realtà è deprivata della sua sostanza, dello zoccolo duro e resistente del Reale, come il caffé decaffeinato odora di caffé, ha il sapore del caffé reale, pur senza esserlo. La realtà virtuale viene vissuta come realtà senza esserlo. Quel che tuttavia ci attende alla fine di questo processo di virtualizzazione è che cominciamo a percepire la stessa «realtà reale»

come un'entità virtuale. Per la gran parte del pubblico i crolli delle torri gemelle sono stati eventi televisivi, e quando abbiamo visto per l'ennesima volta le immagini della gente terrorizzata che correva in direzione della telecamera di fronte alla nube gigantesca di polvere che si sollevava dal crollo delle torri, quella scena ci ha ricordato le scene spettacolari dei film catastrofici, un effetto speciale che ha superato tutti gli altri, dato che [...] la realtà è la miglior apparenza di se stessa.

22-24 Oct 2014  
ROYAL DANISH ART  
ACADEMY  
KGS. NYTORV 2  
COPENHAGEN  
[www.hiddeneconomies.net](http://www.hiddeneconomies.net)

# Hidden Economies

## A seminar on economic possibility

### Economic Meltdown, or what an iceberg can tell us about the economy

BY J.K. GIBSON-GRAHAM

Do you feel part of the economy? That thing that we are told grows or stagnates? That thing that is monitored by financial analysts (our modern day sooth-sayers) who interpret fluctuations in interest rates, share prices, trade balances and investment patterns, and take up more time on the nightly TV news than the weather report?

The economy that we have come to know it, is presented as a machine that dictates our lives—it enrolls us as employees and employers, as consumers, as property owners, as investors, and tells us what is and is not contributing to the economic bottom line. It churns up people and spins them out when their wages rise too high. It ‘develops’ by accessing cheap resources, ignoring the environmental consequences of depletion and degradation. This machine-economy is seen to operate best when left to its own devices—though of course governments are frequently called in to repair this part, or regulate that, or bail out some large institution or other. In this vision we are not part of the economy, the economy is something that does things to us.

The more we go along with the idea of the economy as an engine that must be fuelled by growth, the more we are locked into imagining ourselves as individual cogs—economic actors only if we work to consume. But there are many other ways that we could live economically. The machine-economy vision ignores the myriad ways that people and organizations interact to provide material well-being, social and psychological sustenance and environmental care in our world.

There is work to do to fully reject the idea that the economy is a machine and recognize that it has no existence apart from us. This is where the iceberg comes in. We are all familiar with the fact that what we see of the iceberg above the waterline is just its tip, perhaps not more than 10% of its mass. Well the economy that supports our lives is like that too.

If we see only the paid wage labour, production for markets, and capitalist business that are the focus of the business press,

governments and economists, we miss out on a host of other practices that constitute our economy. In fact we are only seeing the tip of the economic iceberg. Under the waterline are all those activities, organizations, interactions and places that play a role in supporting livelihoods. Just think of all the ways we work to meet our daily needs without ever getting paid at a regular wage. There is the unpaid work that is done in households making food, washing clothes, providing clean and nourishing living spaces. There is the volunteer work that is done in families and neighbourhoods to care for the young, the elderly, animals and the environment. There is the work people do in gardens and kitchens, sheds and workshops to self-provision. And don't forget the dark underside of our diverse economy—the hidden unpaid labour of slaves who work for no return, other than mere existence, in coercive situations over the world.

On top of this there's the work that's done for payment of a different kind. The self-employed often work for very little, other than the rewards of independence that being your own boss (and worker) affords. Those in cooperatives work for a negotiated share of the value they create. Some people work and are paid in-kind, for example with food, shelter or a share of the harvest. Others perform reciprocal labour in that they offer their labour to others in return for the same at some later date to harvest, or build, or make something that we can start to take back and make to work for people and planet.

Continued on page 3



Design: James Langdon for Katherine Gibson, see page 3 for details.

### Imagining Non-work

BY KATHI WEEKS

The concept of a “jobless recovery” offers just one more example of the many ways that work is not working as a system of income allocation, pathway to individual achievement, or mode of social belonging. And yet, the only solution we are offered by political and corporate leaders is more business as usual: austerity and job creation; tighten our belts and put our noses to the grindstone. Although there is no scarcity of possible reforms that could help us better to cope with the problems of unemployment, underemployment, precariousness and overwork in the contemporary economy—a shorter legal working day and a guaranteed basic income are two—the gospel of work and its central teaching, the work ethic, have so colonized our lives that it is difficult to conceive a life not centered on and around work. What would we do if we were not workers?

In some instances the only imagined existence of non-work is defined by sloth, as in the frequently voiced fear that if it were not for work there would be no reason to get out of bed or off the couch. If activity itself is so strictly identified with and reduced to work, then non-work is defined by its absence: pure indolence. In other cases, non-work is conceived not as work's flip side, but as its mirror image, as when it is described in terms of doing the same things for the same long hours we now do on the job or at home, but under different conditions: time for industrious creativity. A further option is leisure time. But this is too often conceived either in terms of activities that are intended to compensate for work or as time to “rest from work,” as Bob Black describes it as “a much-needed time-disciplined safety-valve,” or “non-work for the sake of work.”<sup>1</sup> In the first case non-work is cast as unproductive, in the second it is posed as differently productive, and in the third it is figured as reproductive of the subject as a worker. Although they may appear to be categories of non-work, they do not escape the imaginary of produc-

Continued on page 5

## Monetizing the Crowds

BY RENÉE RIDGWAY

In Marxist theory capitalism is unified through the exchange of commodities, thus mediating the interaction between people and their relations. Unlike feudal societies where people interacted subjectively and were familiar, in capitalism the products of the process of production in the factory are invisible and anonymous, and people relate to each other through the 'universal equivalent' or 'money form'.

The social relations, then, are mediated objects or things, along with money as a fetishized commodity as a result of the reifying effects of this universal object in capitalist societies. Nowadays, with the increasing advancement of digital technologies, microfinance enables monetary exchanges between willing and known parties through crowdfunding. This development presents a deepening of the impersonalisation of social relations with their mediation through exchange and money.

***The monetization of our social relations is the causality of crowdfunding. Instead of just giving one's time, or attention to those of us who are online and participating are coerced into contributing. This network, then, becomes the commodity.***

What something without value is assigned a monetary value that absorbs and dispels social value, these social relations are expressed as monetary relations between things and as a result are devalued, commodified.

Within the factory's position in the supply chain where the manufacture and the labour involved in the production of goods is often left reward-free, crowdfunding attempts to make transparent the production process of the social factory including services (the future project) offered to the consumer, the quantification of the contribution made and by whom it is contributed along with the acquisition of these goods (rewards). However the campaign does not reveal the enormous amount of time and labour involved in the production by the campaigner. In order to crowdfund one has to do a lot of lobbying, social media advertisement and emailing (along with

other forms of interpersonal communication to draw attention to the campaign).<sup>1</sup> Other labour includes managing software developers, service providers, help desk support, etc. and the production of the rewards (for example photographs, limi-

from people we know instead of mass-produced, popular items). Yet the micropayments does not buy into a collective or a communal project, it rather supports the authorship of the designated campaigner. The future project that is produced from most

of the crowdfunding model encourages financial risk carried by individuals rather than through state-support.

How will the crowds be funded? As surplus increases for the wealthy, will it be kept in their private pockets or distributed elsewhere, perhaps toward sustainable communities or even socio-ecological movements? Or will this surplus be invested back into forthcoming reward crowdfunding projects, with the campaigner retaining the 'relations of production' along with the profits within a neo-crowdfunding platform? This will only help promote a neo-feudalistic society by gearing all cultural production to the market, supported by private individuals and institutions, instead in futures—the preface of crowdfunding projects—which have yet to be determined.

Renée Ridgway's article was originally published November 2, 2013 in the online journal, *Open Platform for Art, Culture, and the Public Domain* ([www.openplatform.org/monetizing-the-crowds/](http://www.openplatform.org/monetizing-the-crowds/)). It is reprinted with permission.

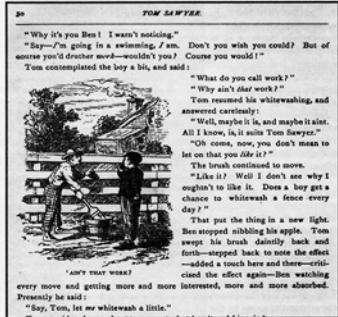


Image: Tom Sawyer; Mark Twain (1876)

ited edition of prints, artworks) along with the cost of postage to the contributors or patrons.

Reward crowdfunding the "new economy" is usually known (75%) and especially during the 'financial crisis', with the state implementing massive cuts to the cultural sector, individuals are increasingly obliged to contribute to the projects of others. Friends, family, neighbours and colleagues are all contributing their private wealth to make these contributions relate to their own networks. Alienated labour is replaced with community activities in the form of participation with backers making contributions, the unmeasured equivalent in the form of digital micropayments. In this way these networks of micro-patrons become commensurated through the online micro-form of the social relations between the individual workers (campaigners) and the donors (backers) are objectified and refined.

This monetization of our social relations is the causality of crowdfunding. Instead of just giving one's time, or attention to those of us who are online and participating are coerced into contributing. This network, then, becomes the commodity.

Crowdfunding is then yet another model of surplus redistribution as part of a larger economic shift brought about through technology in the form of digital transactions and exacerbated by neoliberal austerity measures. Although the private distribution of wealth is on the rise, it becomes public as the rise of crowdfunding platforms (such as Goteo) create a surplus for those who work precariously because of the financialization of debt. Many people are forced to pay back education loans, credit cards and mortgages with higher interest. Debt rises yet wages do not. Instead of protecting individuals from this form of exposure, thus ensuring production is affordable socially and accessi-

bility, the crowdfunding model encourages financial risk carried by individuals rather than through state-support.<sup>2</sup>

As against this, the commodity-form, and the value-relation of the products of labour within which it appears, have absolutely no connection with the physical nature of the product or the material relations arising out of this. It is nothing but the definite social relation between men themselves which assumes here, for them, the fantastic form of a capitalistic relation. (Marx, Karl (1864) Capital: A Critique of Political Economy, vol. 1. Trans. Ben Fowkes, (New York: Vintage Books, 1976) 168-169)

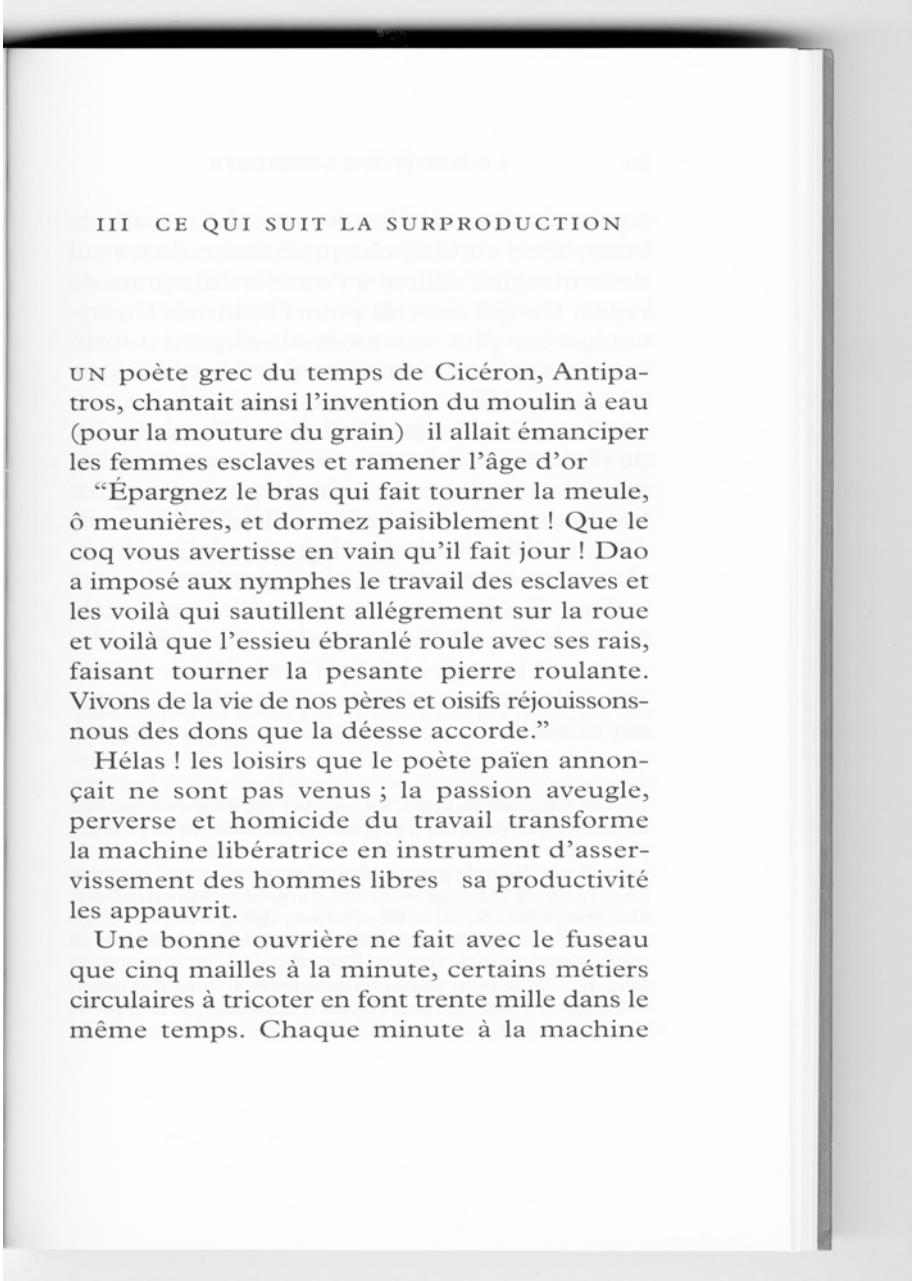
There are four different types of crowdfunding: reward-based, donation-based, equity-based and lending-based crowdfunding. The focus within the crowdfunding model is on which a non-financial reward, or 'perks' such as a cultural artefact, is manufactured in exchange for monetary contributions. See [www.en.wikipedia.org/wiki/Crowd\\_funding](http://www.en.wikipedia.org/wiki/Crowd_funding)

First, there is the labour involved in organizing the campaign on the crowdfunding platform: making the introduction, writing the pitch, posting on all social media sites and last we forget, emailing reminders. The time, energy and labour involved in running the campaign can be immense, and even outsource the work to professional PR firms not to mention the numerous updates and "thank-yous" afterwards all add up to indebtedness to others for successful campaigns.

Goteo promotes itself as a 'social network for co-financing and collaborating with creative projects that further the common good.' [www.goteo.org](http://www.goteo.org)

métaphysiciens de la révolution bourgeoise, qu'il se contraigne à ne travailler que trois heures par jour, à fainéanter et bombancer le reste de la journée et de la nuit.

Jusqu'ici, ma tâche a été facile, je n'avais qu'à décrire des maux réels bien connus de nous tous, hélas ! Mais convaincre le prolétariat que la parole qu'on lui a inoculée est perverse, que le travail effréné auquel il s'est livré dès le commencement du siècle est le plus terrible fléau qui ait jamais frappé l'humanité, que le travail ne deviendra un condiment de plaisir de la paresse, un exercice bienfaisant à l'organisme humain, une passion utile à l'organisme social que lorsqu'il sera sagement réglementé et limité à un maximum de trois heures par jour, est une tâche ardue au-dessus de mes forces ; seuls des physiologistes, des hygiénistes, des économistes communistes pourraient l'entreprendre. Dans les pages qui vont suivre, je me bornerai à démontrer qu'étant donné les moyens de production modernes et leur puissance reproductive illimitée, il faut mater la passion extravagante des ouvriers pour le travail et les obliger à consommer les marchandises qu'ils produisent.



### III CE QUI SUIT LA SURPRODUCTION

UN poète grec du temps de Cicéron, Antipatros, chantait ainsi l'invention du moulin à eau (pour la mouture du grain) il allait émanciper les femmes esclaves et ramener l'âge d'or

“Épargnez le bras qui fait tourner la meule, ô meunières, et dormez paisiblement ! Que le coq vous avertisse en vain qu'il fait jour ! Dao a imposé aux nymphes le travail des esclaves et les voilà qui sautillent allègrement sur la roue et voilà que l'essieu ébranlé roule avec ses rais, faisant tourner la pesante pierre roulante. Vivons de la vie de nos pères et oisifs réjouissons-nous des dons que la déesse accorde.”

Hélas ! les loisirs que le poète païen annonçait ne sont pas venus ; la passion aveugle, perverse et homicide du travail transforme la machine libératrice en instrument d'asservissement des hommes libres sa productivité les appauvrit.

Une bonne ouvrière ne fait avec le fuseau que cinq mailles à la minute, certains métiers circulaires à tricoter en font trente mille dans le même temps. Chaque minute à la machine

équivaut donc à cent heures de travail de l'ouvrière ; ou bien chaque minute de travail de la machine délivre à l'ouvrière dix jours de repos. Ce qui est vrai pour l'industrie du tricotage est plus ou moins vrai pour toutes les industries renouvelées par la mécanique moderne. Mais que voyons-nous ? À mesure que la machine se perfectionne et abat le travail de l'homme avec une rapidité et une précision sans cesse croissantes, l'ouvrier, au lieu de prolonger son repos d'autant, redouble d'ardeur, comme s'il voulait rivaliser avec la machine. Ô concurrence absurde et meurtrière !

Pour que la concurrence de l'homme et de la machine prît libre carrière, les prolétaires ont aboli les sages lois qui limitaient le travail des artisans des antiques corporations ; ils ont supprimé les jours fériés<sup>1</sup>. Parce que les pro-

1. Sous l'Ancien Régime, les lois de l'Église garantissaient au travailleur 90 jours de repos (52 dimanches et 38 jours fériés) pendant lesquels il était strictement défendu de travailler. C'était le grand crime du catholicisme, la cause principale de l'irréligion de la bourgeoisie industrielle et commerçante. Sous la Révolution, dès qu'elle fut maîtresse, elle abolit les jours fériés et remplaça la semaine de sept jours par celle de dix. Elle affranchit les ouvriers du joug de l'Église pour mieux les soumettre au joug du travail.

La haine contre les jours fériés n'apparaît que lorsque la moderne bourgeoisie industrielle et commerçante prend

ducteurs d'alors ne travaillaient que cinq jours sur sept, croient-ils donc, ainsi que le racontent les économistes menteurs, qu'ils ne vivaient que d'air et d'eau fraîche ? Allons donc ! Ils avaient des loisirs pour goûter les joies de la terre, pour faire l'amour et rigoler ; pour banqueter joyeusement en l'honneur du réjouissant dieu de la Fainéantise. La morose Angleterre, encagotée dans le protestantisme, se nommait alors la "joyeuse Angleterre" (*Merry England*) Rabelais, Quevedo, Cervantès, les auteurs inconnus des romans picaresques, nous font venir l'eau à la bouche avec leurs peintures de ces monumentales ripailles<sup>1</sup> dont on se régalaît alors entre deux batailles et deux

corps, entre les XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. Henri IV demanda leur réduction au pape ; il refusa parce que "l'une des hérésies qui courrent le jourd'hui, est touchant les fêtes" (lettre du cardinal d'Ossat). Mais, en 1666, Péfixe, archevêque de Paris, en supprima dix-sept dans son diocèse. Le protestantisme, qui était la religion chrétienne, accommodée aux nouveaux besoins industriels et commerciaux de la bourgeoisie, fut moins soucieux du repos populaire ; il détrôna au ciel les saints pour abolir sur terre leurs fêtes.

La réforme religieuse et la libre pensée philosophique n'étaient que des prétextes qui permirent à la bourgeoisie jésuite et rapace d'escamoter les jours de fête du populaire.  
1. Ces fêtes pantagruéliques durraient des semaines. Don Rodrigo de Lara gagne sa fiancée en expulsant les Maures de Calatrava la vieille, et le *Romancero* narre que :

**" Le criminel avait détruit le travail tout en emportant le salaire d'un ouvrier. À lui maintenant de travailler sans rémunération et d'entrevoir les bienfaits du succès et du gain même dans son cachot. [...] Le travail forcé doit l'éduquer au travail honnête comme action personnelle et librement choisie."**

Wilhelm Heinrich Riehl,  
Le Travail allemand, 1861

### **III/ L'apartheid du néo-État social.**

Les fractions anti-néo-libérales du camp du travail, qui englobe toute la société, auront peut-être du mal à se faire à cette perspective, mais ce sont justement elles les plus ferventes adeptes de l'idée qu'un homme sans travail n'est pas un homme. Nostalgiques, obnubilées par le travail de masse fordiste de l'après-guerre, elles n'ont à l'esprit que de ranimer cette époque révolue de la société de travail. Que l'État se charge une fois de plus de ce que le marché n'est plus à même de garantir ! Les "programmes pour la création d'emplois", le travail obligatoire dans les communes pour les demandeurs d'aides sociales, les subventions régionales, l'endettement public et autres mesures politiques doivent simuler encore et toujours la "normalité" de la société de travail. Cet étatisme du travail, ranimé sans grande conviction, n'a certes pas l'ombre d'une chance, mais il reste le point de repère idéologique de larges couches de la population menacées par la déchéance. Et c'est précisément parce qu'elle est sans espoir que la pratique qui en résulte se révèle tout sauf émancipatrice.

**" N'importe quel travail vaut mieux que pas de travail du tout."**

Bill Clinton, 1998

**" Il n'y a pas de boulot plus dur que de ne pas en avoir du tout."**

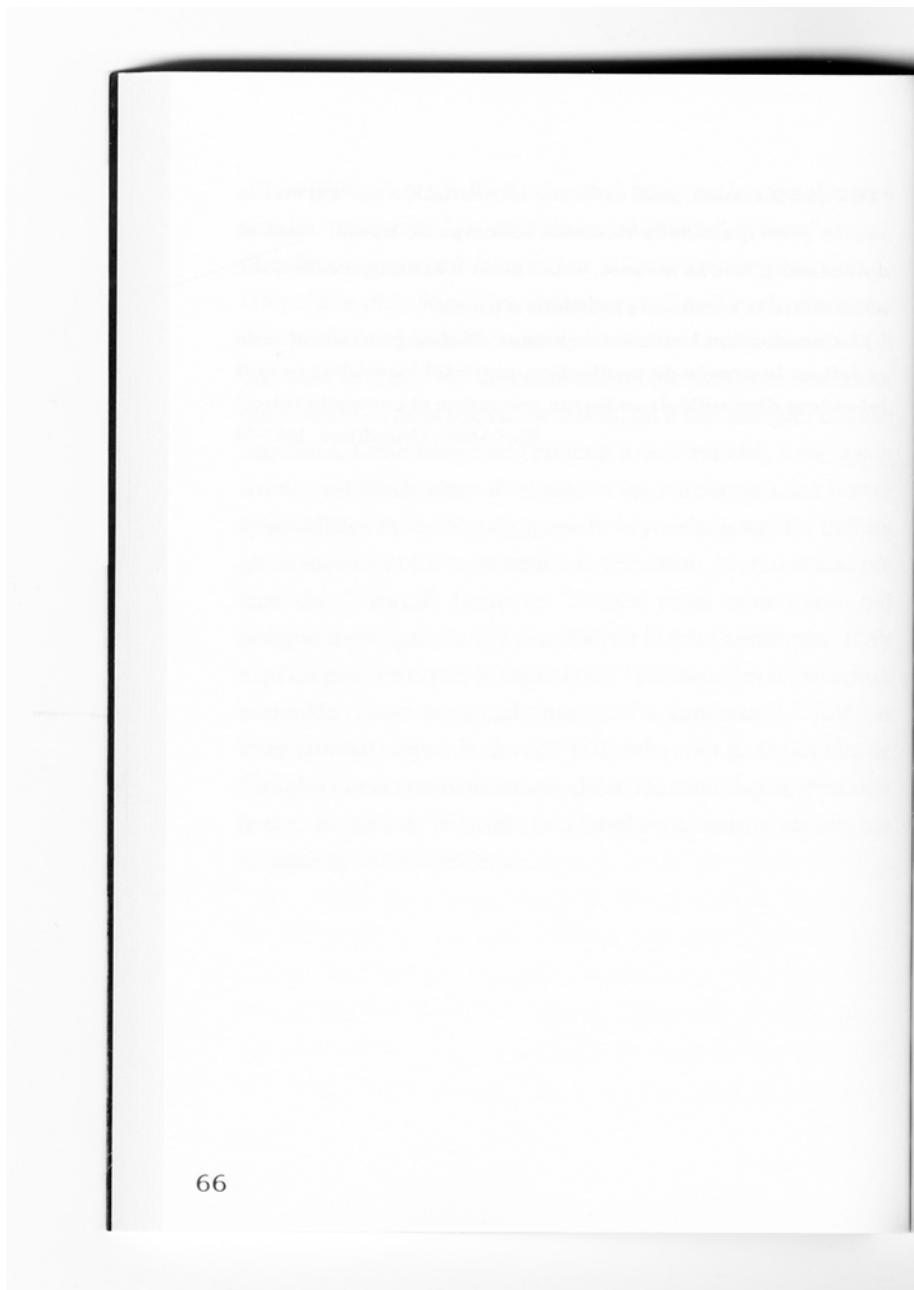
Slogan d'une affiche d'exposition de l'Office  
du pacte de coordination des initiatives de chômeurs  
en Allemagne, 1998

**" L'engagement civique doit être récompensé et non pas rémunéré. [...] Celui qui pratique l'engagement civique perd aussi la souillure d'être chômeur et de toucher une aide sociale.**

Ulrich Beck,  
l'Âme de la démocratie, 1997

#### **IV/ Aggravation et démenti de la religion du travail.**

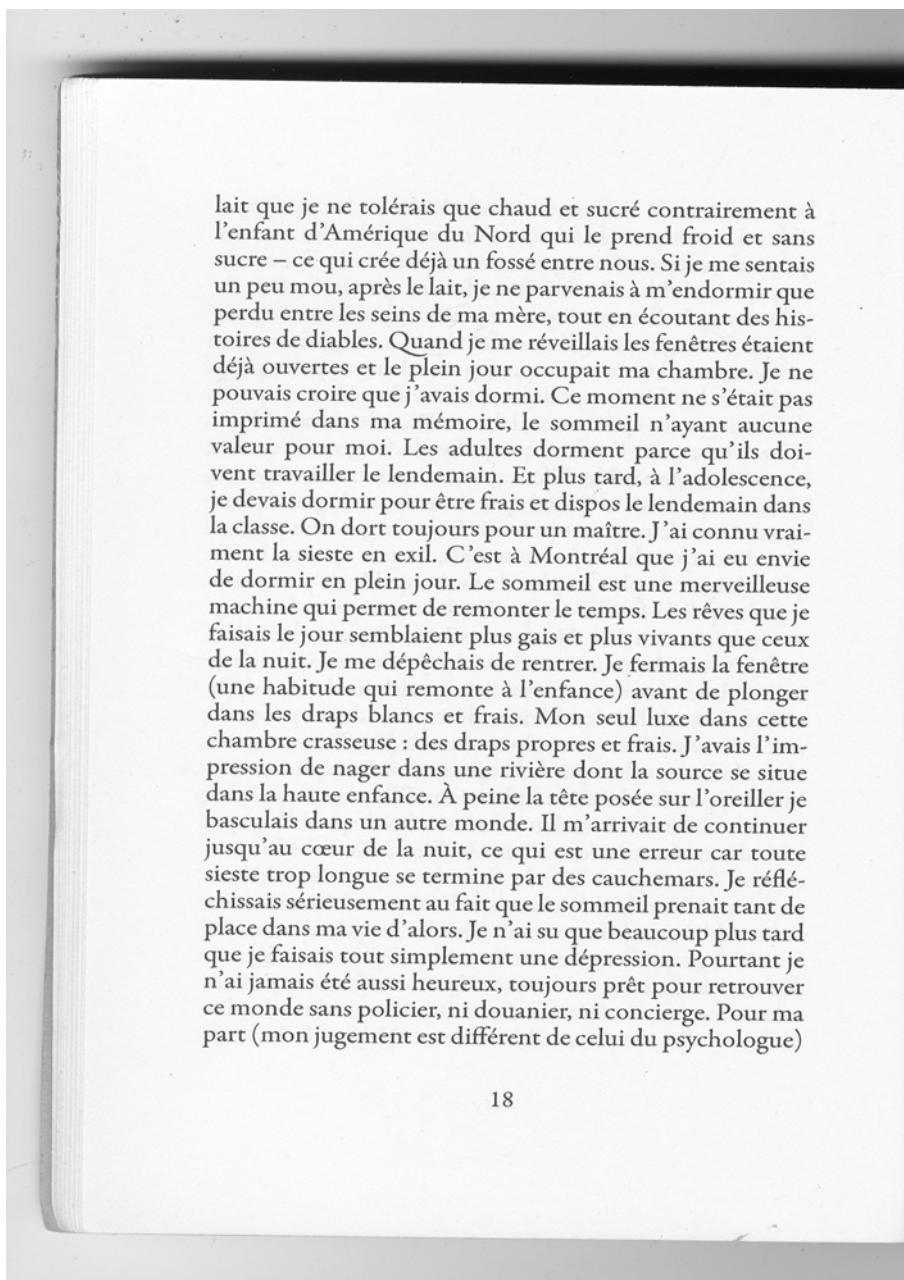
Le nouveau fanatisme du travail, avec lequel cette société réagit à la mort de son idole, est la conséquence logique et le stade terminal d'une longue histoire. Depuis la Réforme, toutes les forces porteuses de la modernisation occidentale ont prêché la sainteté du travail. Surtout au cours des cent cinquante dernières années, toutes les théories sociales et tous les courants politiques ont été obsédés par l'idée du travail. Socialistes et conservateurs, démocrates et fascistes se combattaient férolement, mais en dépit de la haine mortelle qu'ils se vouaient les uns aux autres, ils ont toujours sacrifié tous ensemble à l'idole Travail. "L'oisif ira loger ailleurs", ce vers de l'hymne ouvrier international a trouvé un écho macabre dans l'inscription Arbeit macht frei sur le portail d'Auschwitz. Les démocraties pluralistes de l'après-guerre ne juraient que par la dictature perpétuelle du travail. Et même la constitution de la Bavière archi-catholique instruit les citoyens dans le sens de la tradition protestante qui remonte à Luther "Le travail est la source du bien-être du peuple et jouit de la protection particulière de l'État." À la fin du XXe siècle, alors que presque toutes les op-



#### **XIV/ Le travail ne se laisse pas redéfinir**

Après des siècles de dressage, l'homme moderne est tout simplement devenu incapable de concevoir une vie au-delà du travail. En tant que principe tout puissant, le travail domine non seulement la sphère de l'économie au sens étroit du terme, mais pénètre l'existence sociale jusque dans les pores de la vie quotidienne et de l'existence privée. Le " temps libre " (l'expression évoque déjà la prison) sert lui-même depuis longtemps à consommer des marchandises pour créer ainsi les débouchés nécessaires.

Mais par-delà même le devoir de consommation marchande intériorisé et érigé en fin en soi, l'ombre du travail s'abat sur l'individu moderne en dehors du bureau et de l'usine. Dès qu'il quitte son fauteuil télé pour devenir actif, tout ce qu'il fait prend aussitôt l'allure du travail. Le jogger remplace la pointeuse par le chronomètre, le turbin connaît sa renaissance post-moderne dans les clubs de gym rutilants et, au volant de leurs voitures, les vacanciers avalent du kilomètre comme s'il s'agissait d'accomplir la performance annuelle d'un routier. Même le sexe suit les normes industrielles de la sexologie et obéit à la logique concurrentielle des vantardises de talk-shows.

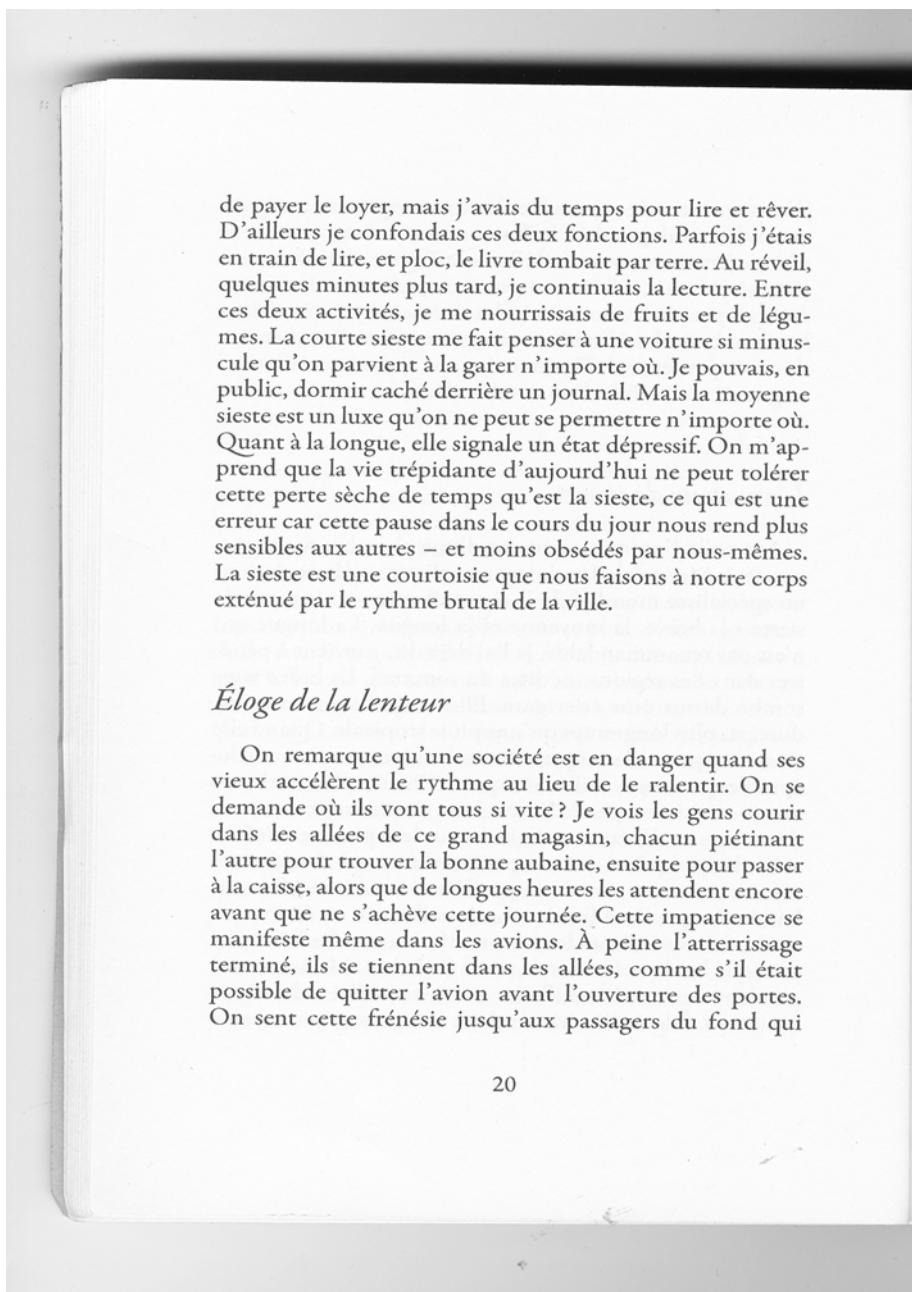


lait que je ne tolérais que chaud et sucré contrairement à l'enfant d'Amérique du Nord qui le prend froid et sans sucre – ce qui crée déjà un fossé entre nous. Si je me sentais un peu mou, après le lait, je ne parvenais à m'endormir que perdu entre les seins de ma mère, tout en écoutant des histoires de diables. Quand je me réveillais les fenêtres étaient déjà ouvertes et le plein jour occupait ma chambre. Je ne pouvais croire que j'avais dormi. Ce moment ne s'était pas imprimé dans ma mémoire, le sommeil n'ayant aucune valeur pour moi. Les adultes dorment parce qu'ils doivent travailler le lendemain. Et plus tard, à l'adolescence, je devais dormir pour être frais et dispos le lendemain dans la classe. On dort toujours pour un maître. J'ai connu vraiment la sieste en exil. C'est à Montréal que j'ai eu envie de dormir en plein jour. Le sommeil est une merveilleuse machine qui permet de remonter le temps. Les rêves que je faisais le jour semblaient plus gais et plus vivants que ceux de la nuit. Je me dépêchais de rentrer. Je fermais la fenêtre (une habitude qui remonte à l'enfance) avant de plonger dans les draps blancs et frais. Mon seul luxe dans cette chambre crasseuse : des draps propres et frais. J'avais l'impression de nager dans une rivière dont la source se situe dans la haute enfance. À peine la tête posée sur l'oreiller je basculais dans un autre monde. Il m'arrivait de continuer jusqu'au cœur de la nuit, ce qui est une erreur car toute sieste trop longue se termine par des cauchemars. Je réfléchissais sérieusement au fait que le sommeil prenait tant de place dans ma vie d'alors. Je n'ai su que beaucoup plus tard que je faisais tout simplement une dépression. Pourtant je n'ai jamais été aussi heureux, toujours prêt pour retrouver ce monde sans policier, ni douanier, ni concierge. Pour ma part (mon jugement est différent de celui du psychologue)

j'étais en train de reprendre des forces après une angoissante décennie passée à lutter contre un dictateur que je n'avais jamais rencontré. À Port-au-Prince, dans les quartiers où je vivais, il faisait toujours trop chaud et la maison était surpeuplée. On croisait des dormeurs partout : dans les chambres, dans la cuisine, dans le couloir. Résultat : on dormait peu et mal. Toujours inquiet, jamais satisfait, tel ce guerrier à la veille d'un combat décisif.

### *L'amateur de sieste*

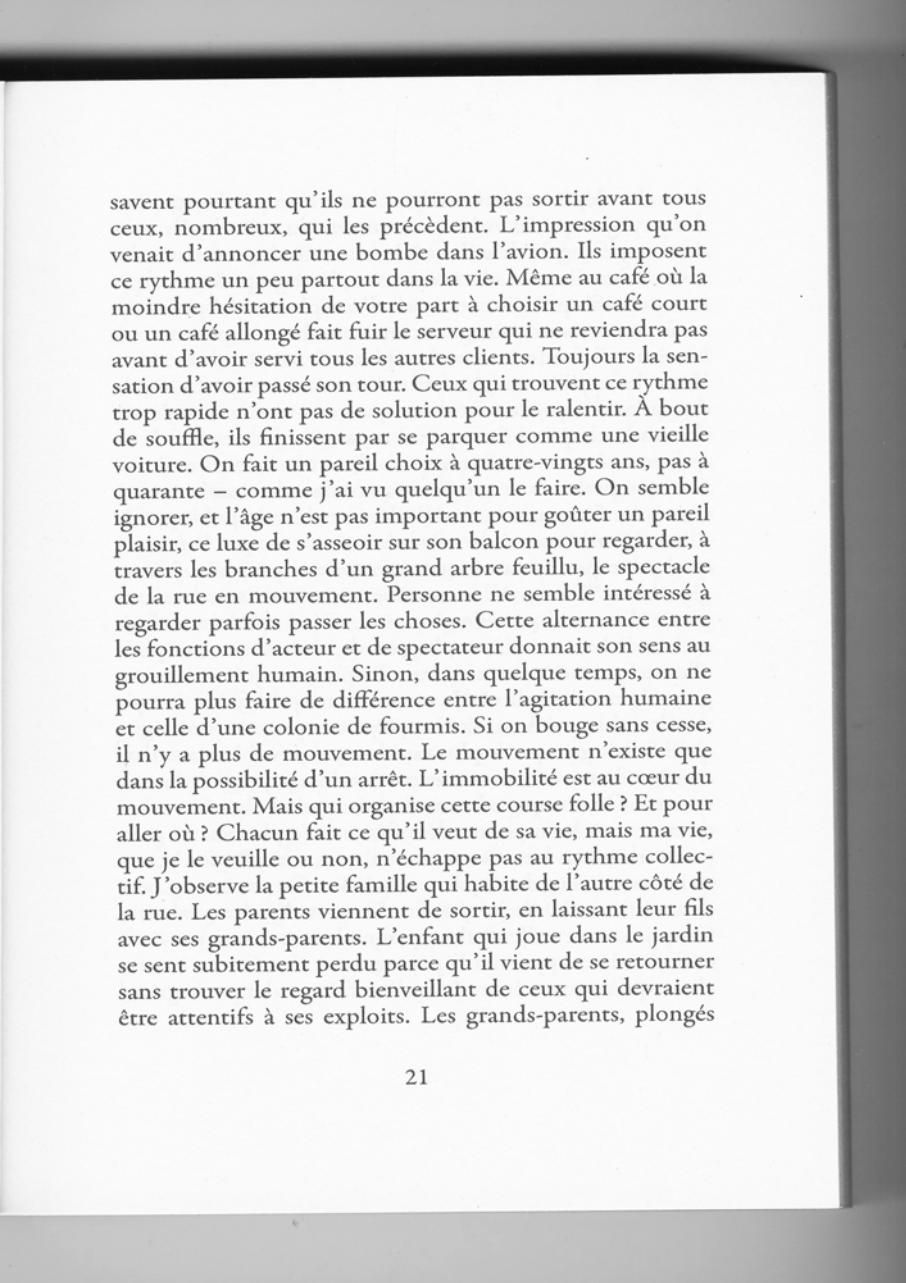
Me voilà l'unique occupant d'une chambre assez spacieuse à Montréal. Le dormeur solitaire. J'étais devenu un spécialiste mondial de la sieste. Il existe trois types de sieste : la brève, la moyenne et la longue. La longue qui n'est pas recommandable, je l'ai déjà dit, parvient à pénétrer dans des régions inédites du sommeil. La brève vous tombe dessus sans crier gare. Elle est puissante mais ne dure pas plus longtemps qu'une pluie tropicale. Quand elle vous attrape par la nuque, on tombe comme une mouche épuisée, pour se réveiller un quart d'heure plus tard sans savoir ce qui s'est passé. La machine s'était arrêtée, et pendant ce quart d'heure on était absent de la planète. Méfiez-vous de quelqu'un qui n'a pas connu un tel abandon de soi. Ce moment où on ne produit rien. Au réveil on se lave le visage à l'eau froide et vous voilà aussi en forme que quelqu'un qui vient de dormir dix heures d'affilée. J'ai pratiqué les deux formes de sieste (la brève et la moyenne) pendant ces années difficiles où je travaillais, de temps en temps, à la radio. Mon salaire me permettait à peine



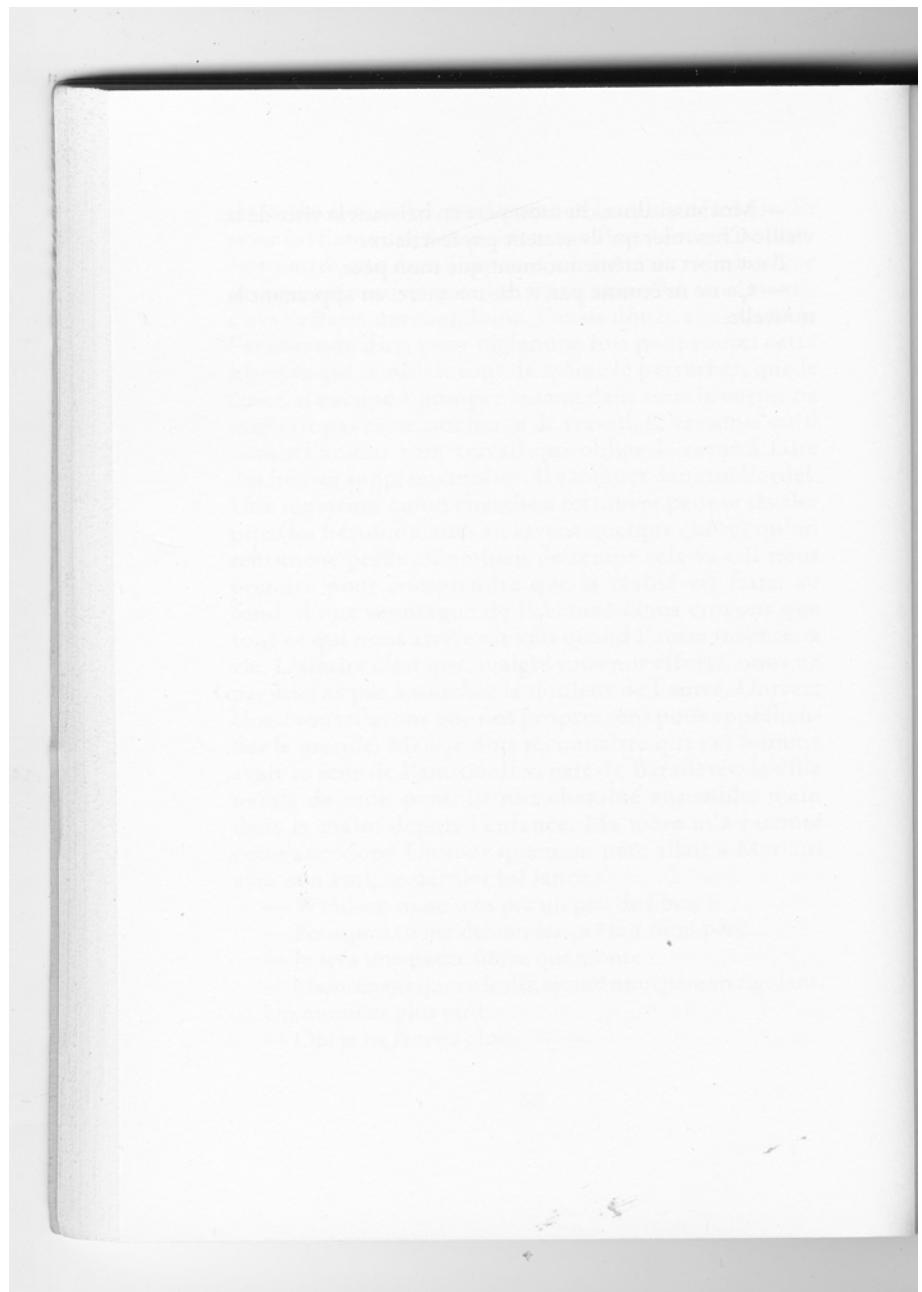
de payer le loyer, mais j'avais du temps pour lire et rêver. D'ailleurs je confondais ces deux fonctions. Parfois j'étais en train de lire, et ploc, le livre tombait par terre. Au réveil, quelques minutes plus tard, je continuais la lecture. Entre ces deux activités, je me nourrissais de fruits et de légumes. La courte sieste me fait penser à une voiture si minuscule qu'on parvient à la garer n'importe où. Je pouvais, en public, dormir caché derrière un journal. Mais la moyenne sieste est un luxe qu'on ne peut se permettre n'importe où. Quant à la longue, elle signale un état dépressif. On m'apprend que la vie trépidante d'aujourd'hui ne peut tolérer cette perte sèche de temps qu'est la sieste, ce qui est une erreur car cette pause dans le cours du jour nous rend plus sensibles aux autres – et moins obsédés par nous-mêmes. La sieste est une courtoisie que nous faisons à notre corps exténué par le rythme brutal de la ville.

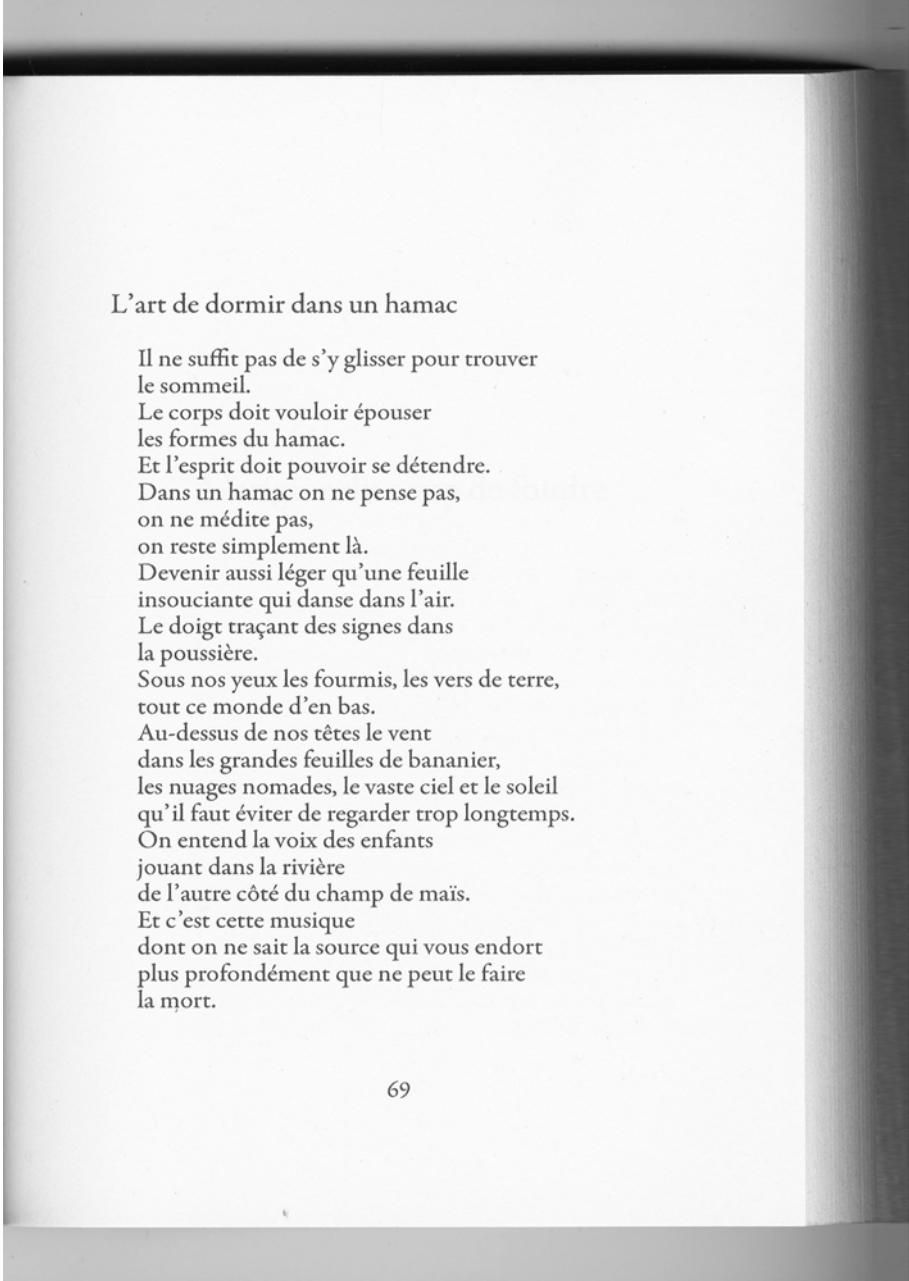
### *Éloge de la lenteur*

On remarque qu'une société est en danger quand ses vieux accélèrent le rythme au lieu de le ralentir. On se demande où ils vont tous si vite ? Je vois les gens courir dans les allées de ce grand magasin, chacun piétinant l'autre pour trouver la bonne aubaine, ensuite pour passer à la caisse, alors que de longues heures les attendent encore avant que ne s'achève cette journée. Cette impatience se manifeste même dans les avions. À peine l'atterrissage terminé, ils se tiennent dans les allées, comme s'il était possible de quitter l'avion avant l'ouverture des portes. On sent cette frénésie jusqu'aux passagers du fond qui



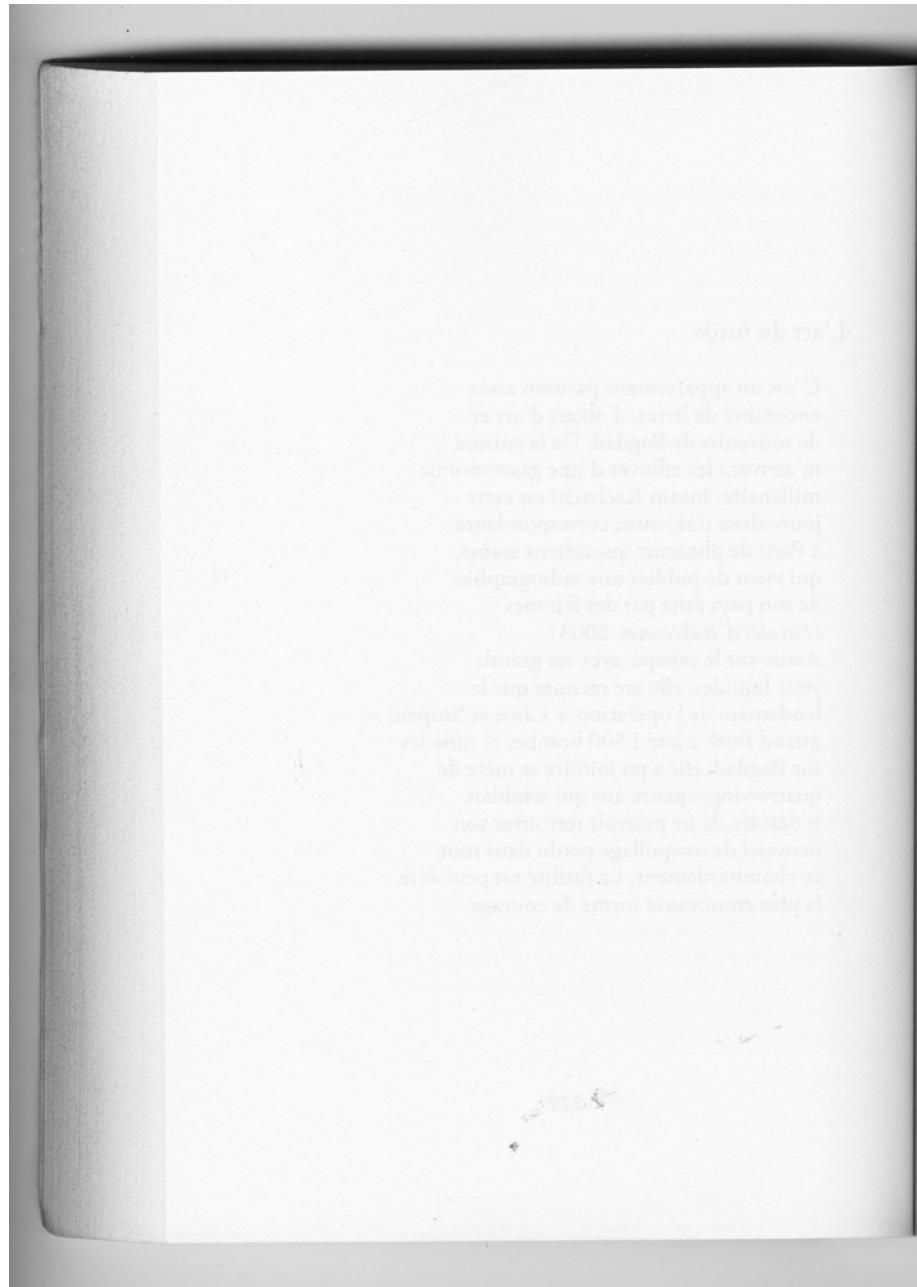
savent pourtant qu'ils ne pourront pas sortir avant tous ceux, nombreux, qui les précèdent. L'impression qu'on venait d'annoncer une bombe dans l'avion. Ils imposent ce rythme un peu partout dans la vie. Même au café où la moindre hésitation de votre part à choisir un café court ou un café allongé fait fuir le serveur qui ne reviendra pas avant d'avoir servi tous les autres clients. Toujours la sensation d'avoir passé son tour. Ceux qui trouvent ce rythme trop rapide n'ont pas de solution pour le ralentir. À bout de souffle, ils finissent par se parquer comme une vieille voiture. On fait un pareil choix à quatre-vingts ans, pas à quarante – comme j'ai vu quelqu'un le faire. On semble ignorer, et l'âge n'est pas important pour goûter un pareil plaisir, ce luxe de s'asseoir sur son balcon pour regarder, à travers les branches d'un grand arbre feuillu, le spectacle de la rue en mouvement. Personne ne semble intéressé à regarder parfois passer les choses. Cette alternance entre les fonctions d'acteur et de spectateur donnait son sens au grouillement humain. Sinon, dans quelque temps, on ne pourra plus faire de différence entre l'agitation humaine et celle d'une colonie de fourmis. Si on bouge sans cesse, il n'y a plus de mouvement. Le mouvement n'existe que dans la possibilité d'un arrêt. L'immobilité est au cœur du mouvement. Mais qui organise cette course folle ? Et pour aller où ? Chacun fait ce qu'il veut de sa vie, mais ma vie, que je le veuille ou non, n'échappe pas au rythme collectif. J'observe la petite famille qui habite de l'autre côté de la rue. Les parents viennent de sortir, en laissant leur fils avec ses grands-parents. L'enfant qui joue dans le jardin se sent subitement perdu parce qu'il vient de se retourner sans trouver le regard bienveillant de ceux qui devraient être attentifs à ses exploits. Les grands-parents, plongés

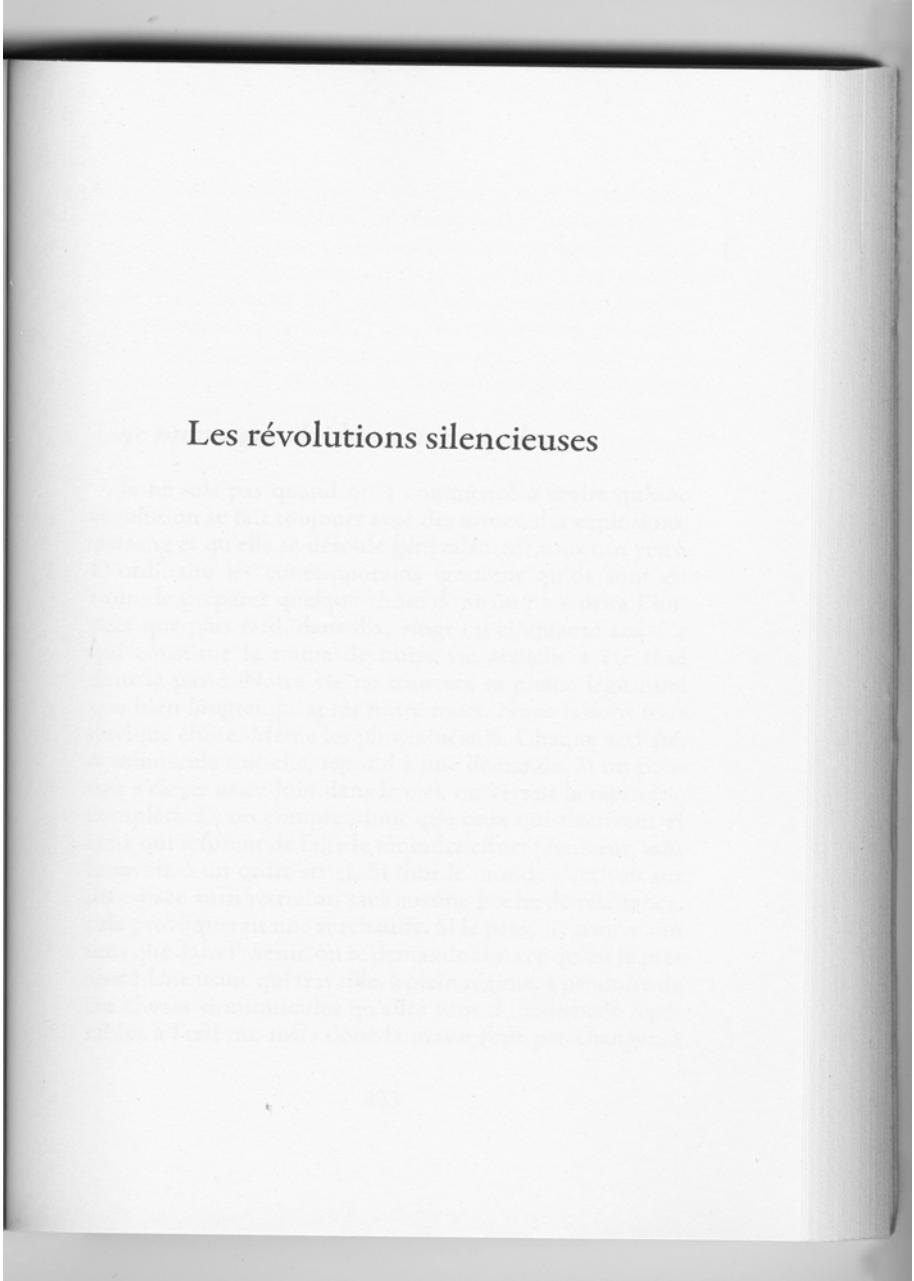




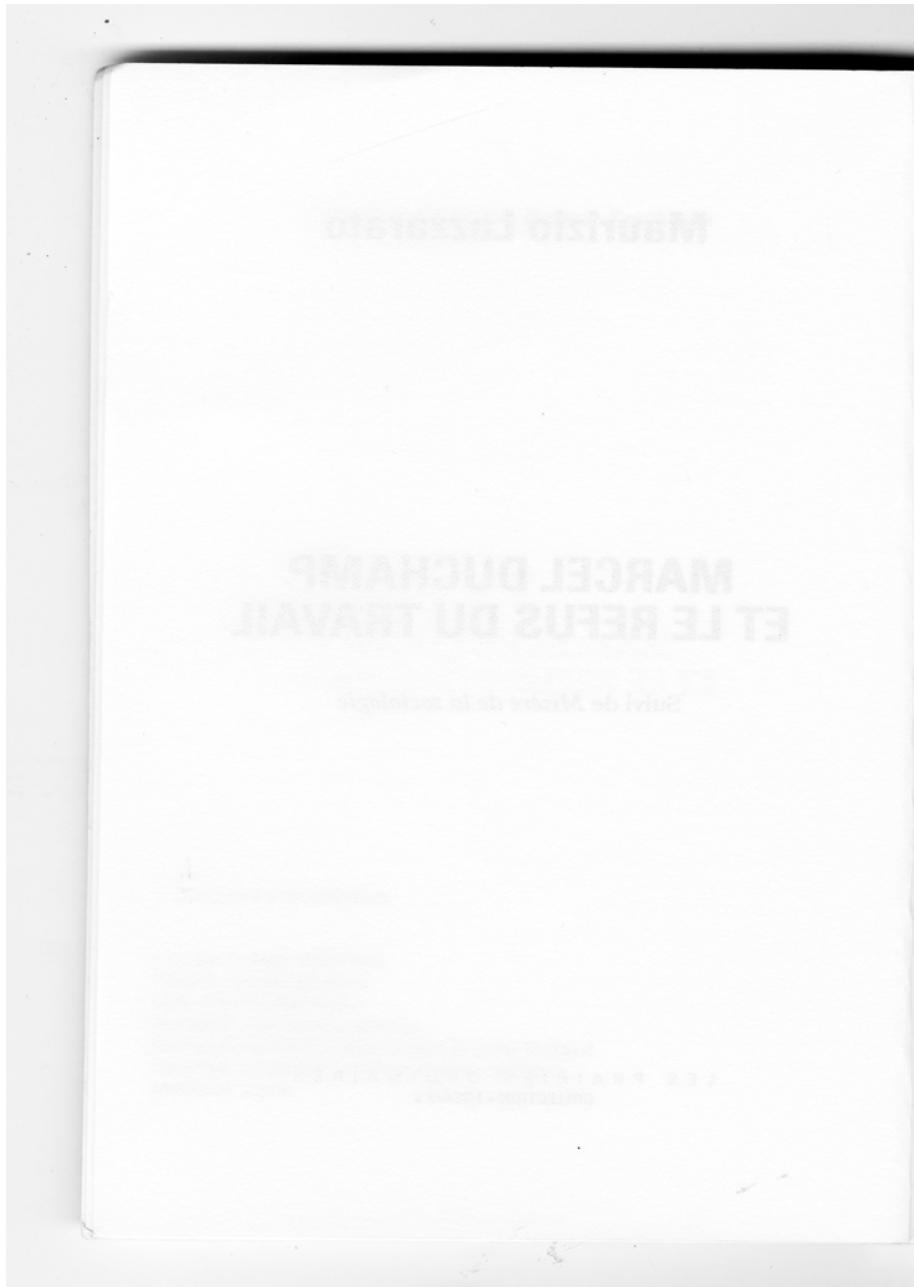
### L'art de dormir dans un hamac

Il ne suffit pas de s'y glisser pour trouver le sommeil.  
Le corps doit vouloir épouser les formes du hamac.  
Et l'esprit doit pouvoir se détendre.  
Dans un hamac on ne pense pas, on ne médite pas, on reste simplement là.  
Devenir aussi léger qu'une feuille insouciante qui danse dans l'air.  
Le doigt traçant des signes dans la poussière.  
Sous nos yeux les fourmis, les vers de terre, tout ce monde d'en bas.  
Au-dessus de nos têtes le vent dans les grandes feuilles de bananier, les nuages nomades, le vaste ciel et le soleil qu'il faut éviter de regarder trop longtemps.  
On entend la voix des enfants jouant dans la rivière de l'autre côté du champ de maïs.  
Et c'est cette musique dont on ne sait la source qui vous endort plus profondément que ne peut le faire la mort.





## Les révolutions silencieuses



## Préface<sup>1</sup>

Certes, le xix<sup>e</sup> siècle n'a pas inventé l'oisiveté, mais il y aurait à faire une histoire de la paresse, c'est-à-dire non pas des loisirs – qui sont la manière dont l'oisiveté a été codée, institutionnalisée [...] en la reprenant et en la contrôlant à l'intérieur d'un système de la consommation –, mais des manières par lesquelles on échappe à l'obligation du travail, on dérobe la force de travail, on évite de se laisser retenir et fixer par l'appareil de production.

Il est faux de dire, avec certains post-hégéliens célèbres, que l'existence concrète de l'homme c'est le travail. Le temps et la vie de l'homme ne sont pas par nature travail, ils sont plaisirs, discontinuité, fête, repos, besoin, instants, hasard, violence, etc. Or, c'est toute cette énergie explosive qu'il faut transformer en une force de travail continue et continuellement offerte sur le marché.

*Michel Foucault*

Le refus du travail est peut-être la catégorie politique la plus importante de l'opéraïsme italien. Elle renvoie aux pratiques de lutte individuelles et collectives de l'« ouvrier masse » des grandes usines fordistes qui, avec leurs chaînes de montage et leur concentration d'ouvriers, représentent l'exploitation propre au capitalisme industriel. Le refus du travail revendiqué par Marcel Duchamp est, au contraire, une pratique individuelle de soustraction à la logique du travail, y compris artistique, qui anticipe les possibles comportements de refus face au capitalisme contemporain.

Duchamp s'est trouvé au cœur de deux moments essentiels de l'histoire des rapports capital/travail et capital/art. D'un côté, son oisiveté s'affirme à la fin

MARCEL DUCHAMP  
ET LE REFUS DU TRAVAIL

de la première phase de formation contrainte de la force de travail, qui, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, a fait de l'existence de millions de prolétaires une réalité dépendante du travail salarié. De l'autre, Duchamp est un témoin direct des débuts de l'intégration de l'art et de l'artiste au marché, une différente – mais non pas moins exhaustive – forme de subordination de la vie au capital.

Le refus du travail cultivé par Duchamp est sûrement fils du refus du travail qui a caractérisé tout le XIX<sup>e</sup> siècle, si ce n'est par l'évocation récurrente, dans ses propos, du *Droit à la paresse* de Paul Lafargue (1880), hommage à ces luttes contre le travail salarié.

Michel Foucault définit de la manière suivante les « illégalismes » déployés par les prolétaires du XIX<sup>e</sup> siècle qui refusent d'« employer » leurs corps et leurs forces à la production :

« 1/ La décision de l'oisiveté : le refus d'offrir sur le marché du travail ces bras, ce corps, cette force ; les *dérober* à la loi de la libre concurrence du travail, au marché ; 2/ l'irrégularité ouvrière : le refus d'appliquer sa force là où il faut ; c'est *disperser* ses forces, décider soi-même le temps pendant lequel on les appliquera ; 3/ la fête : ne pas conserver cette force dans tout ce qui pourrait la rendre effectivement utilisable, la gaspiller en ne prenant pas soin de son corps, en tombant dans le désordre ; 4/ le refus de la famille : ne pas utiliser son corps à la reproduction de ses forces de travail dans la forme de la famille [...] c'est le refus de la famille dans le concubinage, la débauche<sup>2</sup>. »

L'irrégularité, l'imprévisibilité, l'indiscipline constituent les comportements qu'il faut apprivoiser, norma-

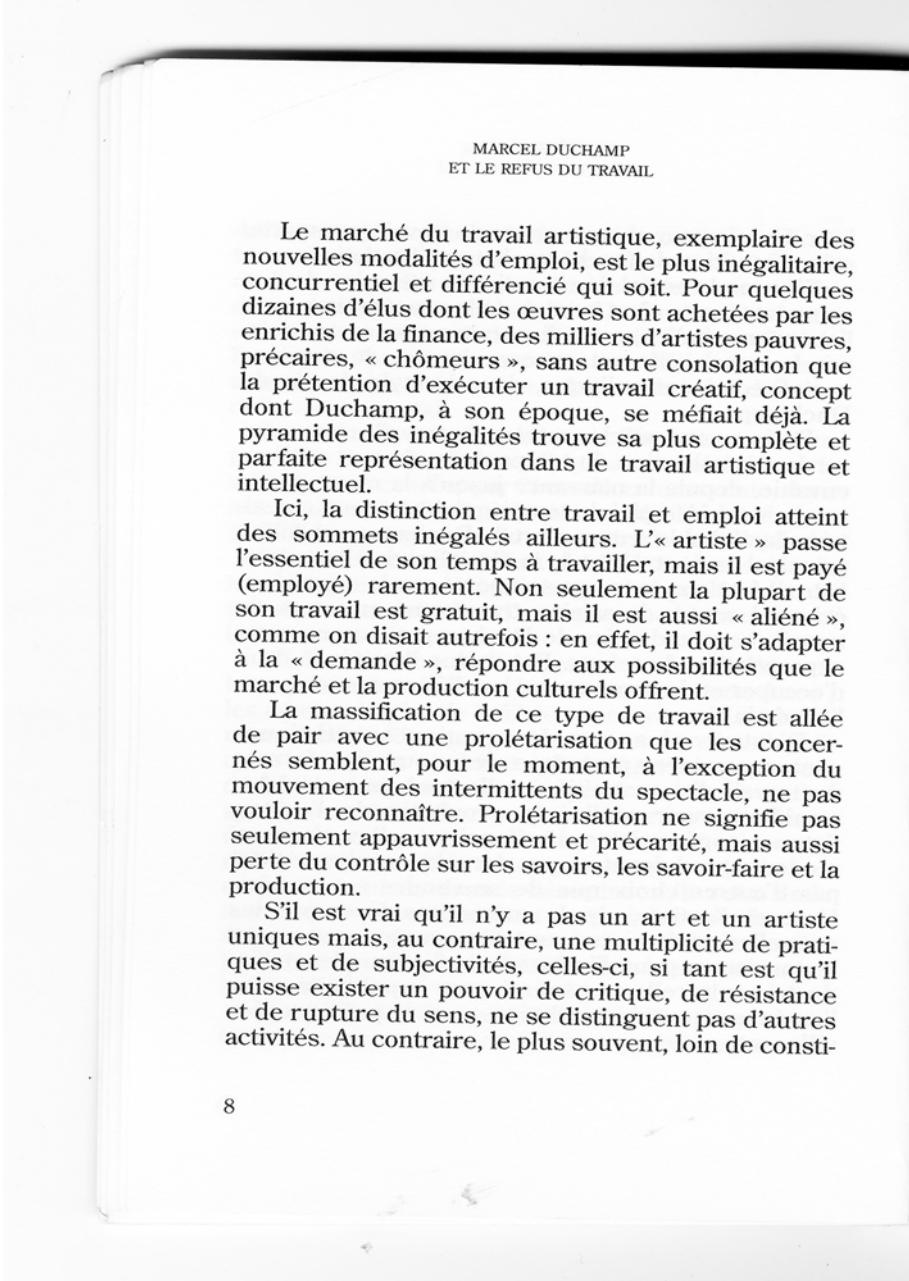
PRÉFACE

liser. Et cela pour chaque genre de travail, y compris, selon l'intuition de Duchamp, le travail artistique.

Si, avec la social-démocratie, la mémoire de ces comportements s'est perdue (elle réapparaîtra avec l'opéraïsme italien, pour disparaître encore une fois, par la suite), elle est encore vivante, de manière non directement politique, dans le style de vie de Duchamp.

Déjà, au XIX<sup>e</sup> siècle, refuser le travail, c'est refuser la normalisation du temps de la vie tout entière, envahie, depuis la naissance jusqu'à la mort, par la production. L'emploi du temps qui, justement, constituera la véritable œuvre d'art de Duchamp, est l'objet principal du contrôle et de la disciplinarisation capitaliste. Il faut que le temps soit porté sur le marché et, échangé contre du salaire, transformé en temps de travail. Le grand refus de Duchamp concerne cette expropriation du temps. Pas même l'art n'a le droit d'occuper et de commander les différentes temporalités de la vie.

D'autant plus que les pratiques artistiques contemporaines, prototype des nouvelles formes du travail dit « cognitif, intellectuel, immatériel », semblent avoir réalisé la prophétie de l'« anarchiste » : conformistes, inoffensives, elles s'accommodent, produisent et, en dernière analyse, n'ont pas d'autres choix que de se vendre au marché. L'art et l'artiste, de la même manière que les nouvelles professions, sont des « ressources » pour le tourisme, pour l'industrie audiovisuelle et l'industrie culturelle en général, pour la publicité, pour l'aménagement du territoire, pour la politique des villes, etc.



MARCEL DUCHAMP  
ET LE REFUS DU TRAVAIL

Le marché du travail artistique, exemplaire des nouvelles modalités d'emploi, est le plus inégalitaire, concurrentiel et différencié qui soit. Pour quelques dizaines d'élus dont les œuvres sont achetées par les enrichis de la finance, des milliers d'artistes pauvres, précaires, « chômeurs », sans autre consolation que la prétention d'exécuter un travail créatif, concept dont Duchamp, à son époque, se méfiait déjà. La pyramide des inégalités trouve sa plus complète et parfaite représentation dans le travail artistique et intellectuel.

Ici, la distinction entre travail et emploi atteint des sommets inégalés ailleurs. L'« artiste » passe l'essentiel de son temps à travailler, mais il est payé (employé) rarement. Non seulement la plupart de son travail est gratuit, mais il est aussi « aliéné », comme on disait autrefois : en effet, il doit s'adapter à la « demande », répondre aux possibilités que le marché et la production culturels offrent.

La massification de ce type de travail est allée de pair avec une prolétarisation que les concernés semblent, pour le moment, à l'exception du mouvement des intermittents du spectacle, ne pas vouloir reconnaître. Prolétarisation ne signifie pas seulement appauvrissement et précarité, mais aussi perte du contrôle sur les savoirs, les savoir-faire et la production.

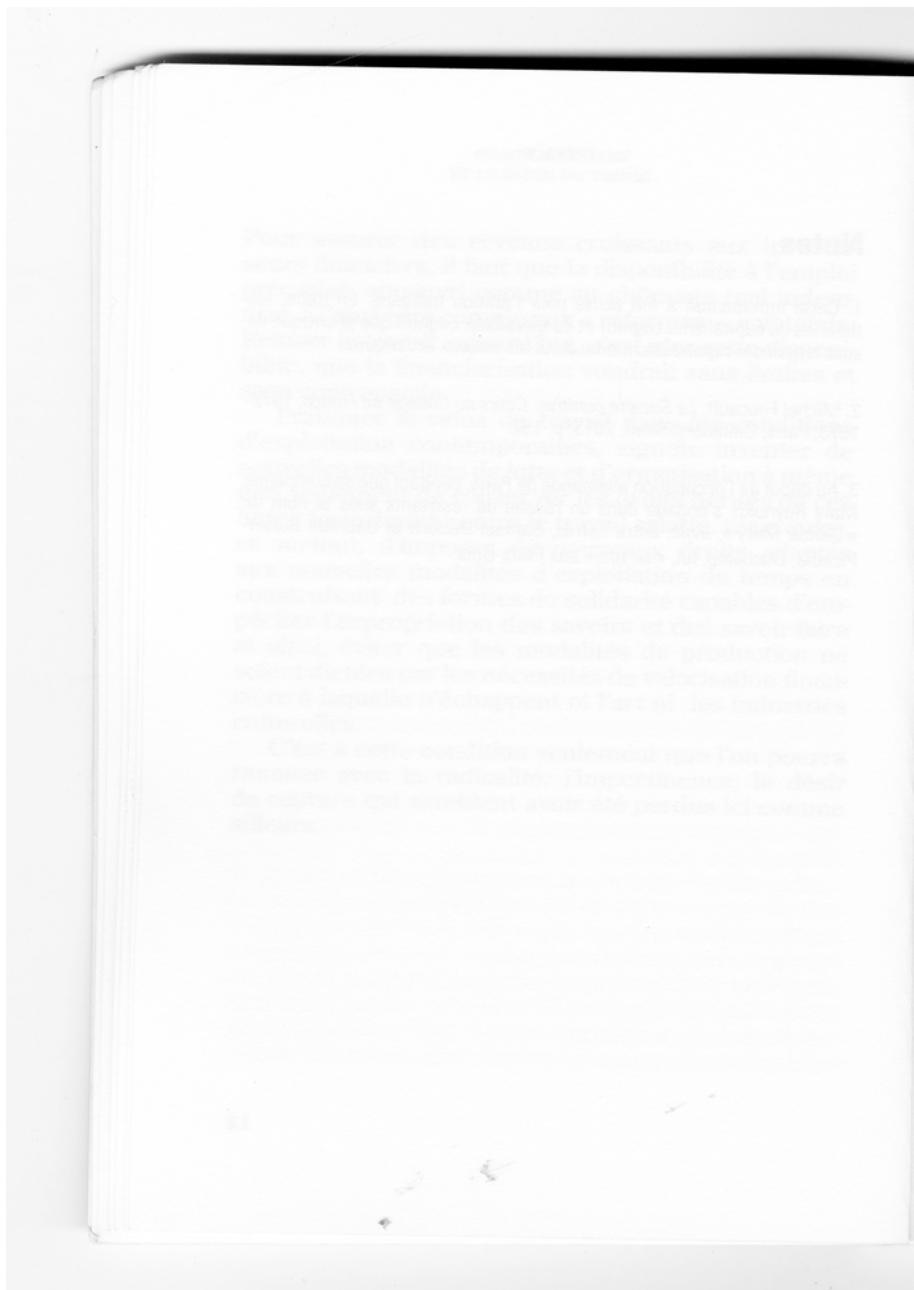
S'il est vrai qu'il n'y a pas un art et un artiste uniques mais, au contraire, une multiplicité de pratiques et de subjectivités, celles-ci, si tant est qu'il puisse exister un pouvoir de critique, de résistance et de rupture du sens, ne se distinguent pas d'autres activités. Au contraire, le plus souvent, loin de consti-

PRÉFACE

tuer les dernières réserves de liberté et d'autonomie, elles participent à l'appauprissement subjectif de nos sociétés à travers la construction de la figure pâle et inerte du touriste « cultivé », se déplaçant de musées en festivals, de salles de théâtre en salles de concert, d'expositions en biennales, triennales et quadriennales, traînant derrière lui l'image du citoyen politiquement épuisé de nos démocraties fatiguées.

Duchamp peut éclairer la situation actuelle et ouvrir des pistes de réflexion dans la mesure où il critique la domination du capital sur le temps (de la vie), mais aussi, et surtout, le rôle et les attributions de l'artiste : la créativité, la liberté, l'autonomie, perdues partout ailleurs, auraient miraculeusement survécu dans ses pratiques. Même si, dans le cas de Duchamp, il s'agit de formes de vie à la fois difficilement reproductibles aujourd'hui et qui évitent toute forme de conflit<sup>3</sup>. L'artiste, prototype du nouveau travailleur devenu entrepreneur de soi, semble dans l'impossibilité de poursuivre les luttes contre le travail menées au cours des xix<sup>e</sup> et xx<sup>e</sup> siècles, car il se révèle trop attaché à des « projets » qu'il tend à identifier à sa propre vie, alors que Duchamp nous montre ce qui, dans l'art et dans l'artiste, peut et doit faire l'objet d'un refus.

Je ne vois pas comment sortir de la situation actuelle autrement qu'en tentant d'apprendre de ce « refus du travail » et de celui revendiqué par les ouvriers du xix<sup>e</sup> et du xx<sup>e</sup> siècle. Mais à l'époque du capitalisme financier, lorsque le travail a perdu sa centralité politique, qu'il a été réduit à l'emploi et condamné à n'être qu'une variable d'ajustement, revendiquer le refus du travail a-t-il encore un sens ?



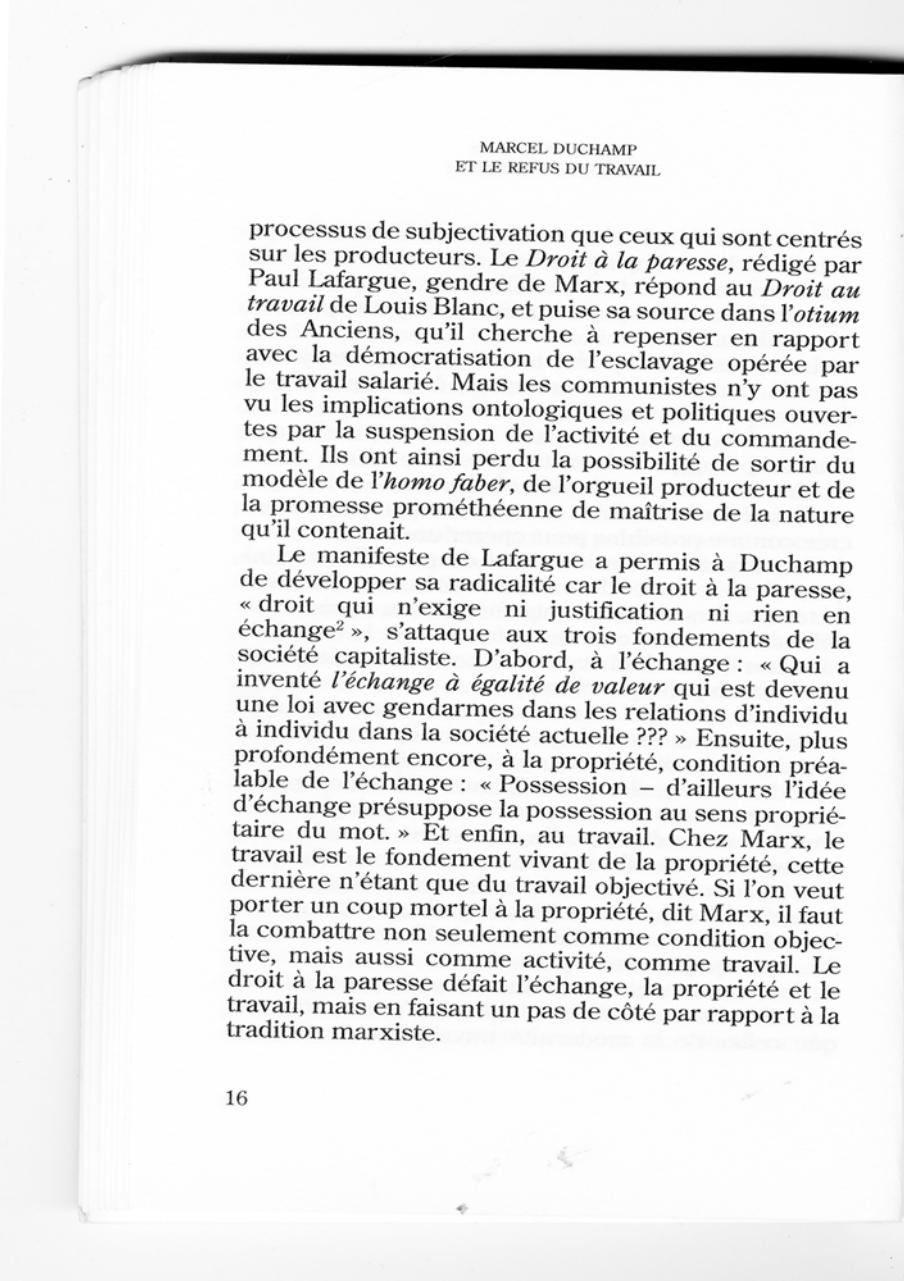
« Marx avait dit que les révolutions sont la locomotive de l'histoire mondiale. Mais peut-être les choses se présentent-elles tout autrement. Il se peut que les révolutions soient l'acte par lequel l'humanité qui voyage dans ce train tire le frein d'urgence. »  
*Walter Benjamin*

« On ne peut plus se permettre d'être un jeune homme qui ne fait rien. Qui est-ce qui ne travaille pas ? On ne peut pas vivre sans travailler, c'est quelque chose d'affreux. Je me rappelle un livre qui s'appelait *Le Droit à la paresse* ; ce droit n'existe plus. »

« Vous préférez la vie au travail d'artiste ? »  
« Oui. »  
*Marcel Duchamp*

« John Cage se vante d'avoir introduit le silence dans la musique, moi je me targuais d'avoir célébré la paresse dans les arts », dit quelque part Marcel Duchamp. La « grande paresse » de Marcel Duchamp a bouleversé l'art de façon plus radicale et durable que la débauche d'activité et de productivité d'un Picasso avec ses 50 000 œuvres.

Duchamp pratique un refus obstiné du travail, qu'il s'agisse du travail salarié ou du travail artistique. Il refuse de se soumettre aux fonctions, aux rôles et aux normes de la société capitaliste. Ce refus n'interroge pas seulement l'artiste et l'art : en se différenciant du « refus ouvrier du travail » théorisé par l'opéraïsme italien dans les années 1960, l'attitude de Duchamp éclaire d'une façon inédite les refus qui s'expriment



MARCEL DUCHAMP  
ET LE REFUS DU TRAVAIL

processus de subjectivation que ceux qui sont centrés sur les producteurs. Le *Droit à la paresse*, rédigé par Paul Lafargue, gendre de Marx, répond au *Droit au travail* de Louis Blanc, et puise sa source dans l'*otium* des Anciens, qu'il cherche à repenser en rapport avec la démocratisation de l'esclavage opérée par le travail salarié. Mais les communistes n'y ont pas vu les implications ontologiques et politiques ouvertes par la suspension de l'activité et du commandement. Ils ont ainsi perdu la possibilité de sortir du modèle de l'*homo faber*, de l'orgueil producteur et de la promesse prométhéenne de maîtrise de la nature qu'il contenait.

Le manifeste de Lafargue a permis à Duchamp de développer sa radicalité car le droit à la paresse, « droit qui n'exige ni justification ni rien en échange<sup>2</sup> », s'attaque aux trois fondements de la société capitaliste. D'abord, à l'échange : « Qui a inventé l'échange à égalité de valeur qui est devenu une loi avec gendarmes dans les relations d'individu à individu dans la société actuelle ??? » Ensuite, plus profondément encore, à la propriété, condition préalable de l'échange : « Possession – d'ailleurs l'idée d'échange présuppose la possession au sens propriétaire du mot. » Et enfin, au travail. Chez Marx, le travail est le fondement vivant de la propriété, cette dernière n'étant que du travail objectivé. Si l'on veut porter un coup mortel à la propriété, dit Marx, il faut la combattre non seulement comme condition objective, mais aussi comme activité, comme travail. Le droit à la paresse défait l'échange, la propriété et le travail, mais en faisant un pas de côté par rapport à la tradition marxiste.

MARCEL DUCHAMP  
ET LE REFUS DU TRAVAIL

## Le refus du travail, la « grande paresse »

« Voyez ce qu'il est advenu des sept péchés capitaux de la théologie chrétienne. Tous, à l'exception de la paresse, ont été transformés en vertus positives. La colère, l'avarice, la gourmandise, la luxure, l'orgueil furent les forces motrices de la nouvelle économie. [...] La puissance sans bornes s'est ainsi mise au service d'appétits tout aussi illimités. »  
*Lewis Mumford*

L'action paresseuse duchampienne se prête à une double lecture : elle fonctionne à la fois comme critique du domaine socio-économique, et comme une catégorie « philosophique » qui permet de repenser l'action, le temps et la subjectivité, en découvrant de nouvelles dimensions de l'existence et des formes de vie inédites.

Commençons par sa fonction de critique socio-économique : la paresse n'est pas simplement un « non-agir » ou un « agir minimum ». Elle est une prise de position par rapport aux conditions d'existence imposées par le capitalisme. Elle exprime d'abord un refus subjectif qui vise le travail (salarié) et tout comportement conforme à ce que la société capitaliste attend de l'individu.

Duchamp revendique ce refus de « toutes ces petites règles qui décident que vous n'aurez pas à manger si vous ne montrez pas de signes d'une activité ou d'une production, sous une forme ou une autre ». Joseph Beuys a cependant dénoncé le « silence surévalué » de Duchamp quant aux questions sociales, politiques et esthétiques. La plupart des critiques considèrent que Duchamp n'est pas à une contradiction près. Lui-



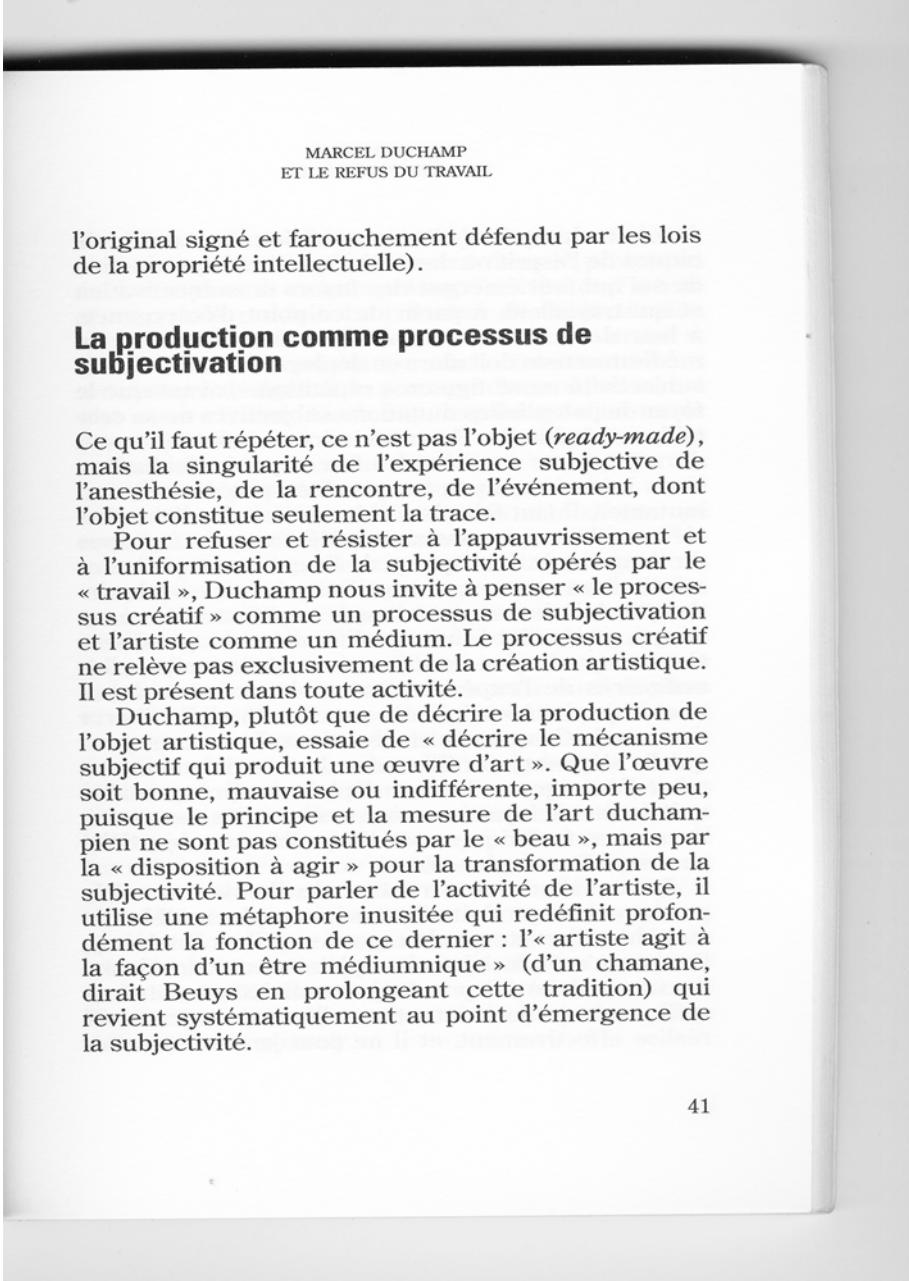
MARCEL DUCHAMP  
ET LE REFUS DU TRAVAIL

consommation contemporaine. Lorsque vous achetez un produit de luxe (Vuitton, Prada, etc.) ou même un produit de consommation courante (Adidas, Nike, iPhone, etc.), vous ne payez pas le produit, mais la signature et vous achetez en réalité la marque, (l'auteur). La contrefaçon, en tant que « critique » pratique de l'économie, est, quant à elle, un crime commis à l'encontre du marché et de la propriété, et traquée comme tel.

Duchamp avait joué avec la signature en la multipliant pour démultiplier, et ainsi défaire, l'identité et l'auteur. « Totor, quand il écrit à Henri-Pierre Roché, Roger Maurice ou Morice quand il écrit à Brancusi, Marcel Dee, Dee (Vorced), (Marcel) Duche, Rrose Marcel, Stone of Air, Duche, Sélavy, Marcel à vie, Rrose, Marcel Rrose et Marcelavy, Marcel Duchamp en miroir<sup>6</sup>... »

Cependant, sur le marché, la signature doit perdre son caractère critique, ironique, humoristique, et désigner la marque et la propriété sans aucune équivoque possible, sous peine de sanctions juridiques<sup>7</sup>. Pourtant, selon la conviction de l'anar-tiste, « la meilleure œuvre d'art qu'on puisse faire » est le silence, car « on ne peut pas le signer et tout le monde en profite » – définition poétique d'un droit d'usage « communiste ».

Duchamp considère que la reproduction en série limitée est légitime, tandis que les « multiples, arrivant dans les cent cinquante, deux cents exemplaires [...] devien[nent] trop vulgaire[s] ». Mais une fois ouverte la voie de la reproduction en série, l'industrie de la consommation de masse personnalisée s'y engouffre, car cette dernière a toutes les caractéristiques d'un « un multiple » (reproduction « infinie » de



MARCEL DUCHAMP  
ET LE REFUS DU TRAVAIL

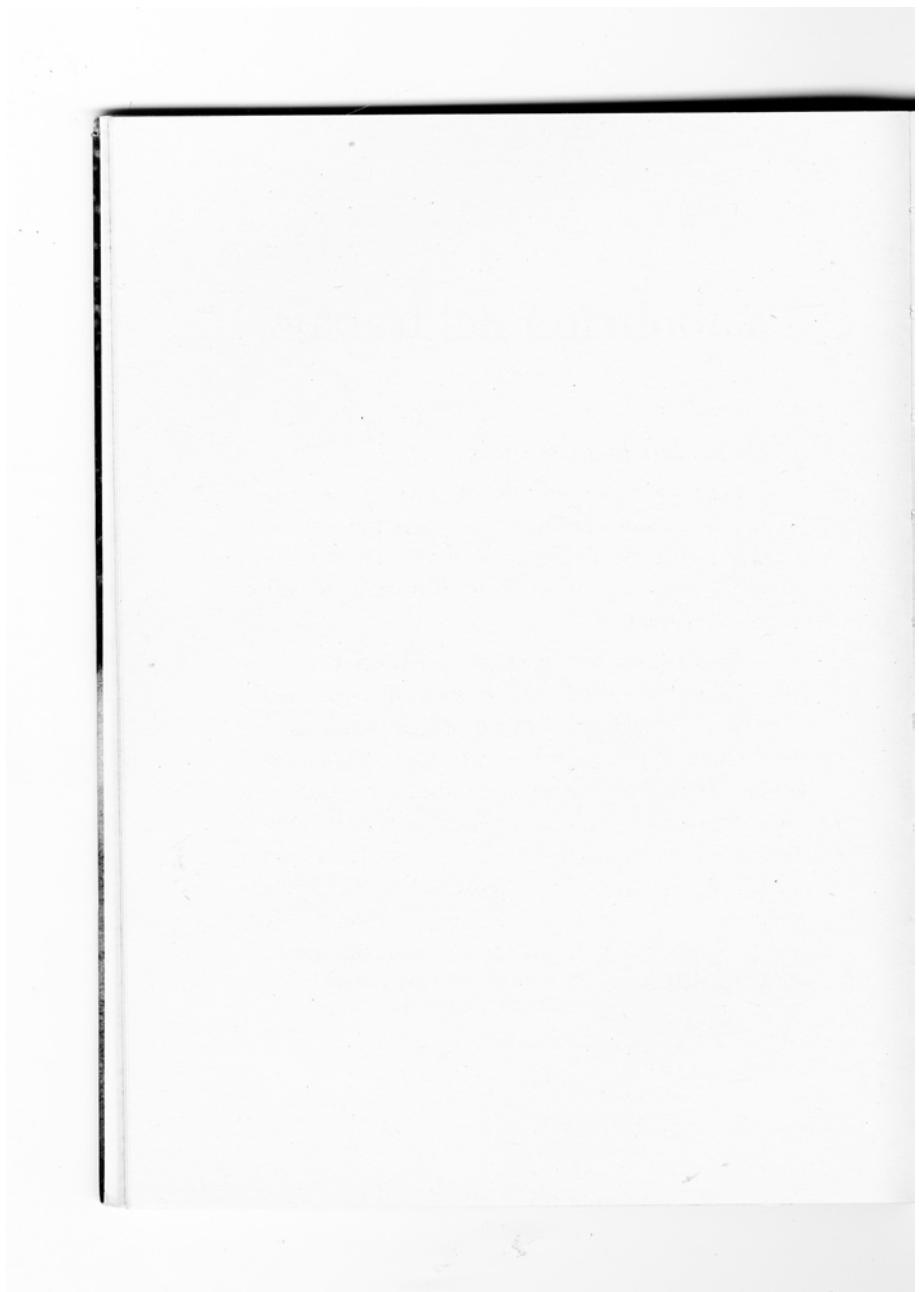
l'original signé et farouchement défendu par les lois de la propriété intellectuelle).

### **La production comme processus de subjectivation**

Ce qu'il faut répéter, ce n'est pas l'objet (*ready-made*), mais la singularité de l'expérience subjective de l'anesthésie, de la rencontre, de l'événement, dont l'objet constitue seulement la trace.

Pour refuser et résister à l'appauvrissement et à l'uniformisation de la subjectivité opérés par le « travail », Duchamp nous invite à penser « le processus créatif » comme un processus de subjectivation et l'artiste comme un médium. Le processus créatif ne relève pas exclusivement de la création artistique. Il est présent dans toute activité.

Duchamp, plutôt que de décrire la production de l'objet artistique, essaie de « décrire le mécanisme subjectif qui produit une œuvre d'art ». Que l'œuvre soit bonne, mauvaise ou indifférente, importe peu, puisque le principe et la mesure de l'art duchampien ne sont pas constitués par le « beau », mais par la « disposition à agir » pour la transformation de la subjectivité. Pour parler de l'activité de l'artiste, il utilise une métaphore inusitée qui redéfinit profondément la fonction de ce dernier : l'« artiste agit à la façon d'un être médiumnique » (d'un chamane, dirait Beuys en prolongeant cette tradition) qui revient systématiquement au point d'émergence de la subjectivité.



#### NADIE DEBERÍA TRABAJAR JAMÁS.

El trabajo es la fuente de casi toda la miseria existente en el mundo. Casi todos los males que se pueden nombrar proceden del trabajo o de vivir en un mundo diseñado en función del trabajo. Para dejar de sufrir, hemos de dejar de trabajar.

Esos no significa que tengamos que dejar de hacer cosas. Significa que hay que crear una nueva forma de vida basada en el juego; dicho de otro modo, una revolución lúdica. Por «juego» también se debe sobreentender fiesta, creatividad, convivialidad, comensalía y puede que hasta arte. El juego va más allá de los juegos infantiles, por dignos que sean. Hago un llamamiento a favor de una aventura colectiva basada en el júbilo generalizado y la exuberancia libre y recíproca. El juego no es pasividad. Sin duda todos necesitamos mucho más tiempo para la pereza pura y la flojera del que

go, en la práctica el capitalismo subordina la maximización racional de la productividad y el beneficio a las exigencias del control organizativo.

La degradación que la mayoría de trabajadores experimenta en el lugar de trabajo es la suma de variopintas humillaciones que cabe agrupar bajo la denominación de «disciplina». Foucault ha complicado el problema pero es muy sencillo. La disciplina consiste en la totalidad de controles totalitarios que se ejercen en el lugar de trabajo —vigilancia, trabajo repetitivo, cadencias de trabajo impuestas, cuotas de producción, fichar, etcétera—. La disciplina es aquello que la fábrica, la oficina y el almacén tienen en común con la prisión, la escuela y el psiquiátrico. Se trata de algo horrible e históricamente novedoso. No estuvo al alcance de demoníacos déspotas antaños como Nerón, Gengis Khan e Iván el Terrible. Pese a toda su mala voluntad, no disponían de la maquinaria necesaria para controlar tan a fondo a sus súbditos como los déspotas modernos. La disciplina es la forma distintivamente diabólica de control moderno, una innovación impertinente que habrá que desterrar a la primera ocasión.

Eso es el «trabajo». El juego es todo lo contrario. El juego es voluntario. Lo que en determinadas cir-

cunstancias podría ser un juego se convierte en trabajo si es obligatorio: cae por su propio peso. Bernie de Koven definió el juego como la «suspensión de las consecuencias». Si con eso se pretende decir que el juego es intrascendente, esa definición es inaceptable. Eso sería envilecer el juego. Se trata de que las consecuencias, de haberlas, sean gratuitas. El juego y el don, que son manifestaciones del mismo impulso, el instinto lúdico, están estrechamente emparentados. Tienen en común un desdén aristocrático por los resultados. Jugar aporta algo al jugador; por eso juega. Pero la recompensa fundamental reside en la experiencia de la propia actividad (sea cual sea). Algunos estudiosos del juego, por lo demás perspicaces, como Johan Huizinga (*Homo ludens*), lo han definido en función de los juegos que obedecen a reglas. Siento un gran respeto por la erudición de Huizinga pero rechazo categóricamente sus reservas. Existen muchos buenos juegos (el ajedrez, el béisbol, el *Monopoly*, el *bridge*) que se rigen por reglas, pero jugar es algo que va mucho más allá de los juegos particulares. Conversar, follar, bailar, viajar: ninguna de estas actividades se rige por reglas, pero no cabe duda de que se trata de actividades fundamentalmente lúdicas. Y es tan posible jugar con las reglas como con cualquier otra cosa.

El trabajo convierte la libertad en una parodia. Según el discurso oficial tenemos derechos y vivimos en democracias. Otros, menos afortunados que nosotros, no son libres y tienen que vivir en Estados policíacos en los que las víctimas tienen que obedecer las órdenes que reciben, sin que importe lo arbitrarias que sean, porque de lo contrario... Las autoridades los someten a una estrecha vigilancia. La burocracia estatal controla hasta el menor detalle de la vida cotidiana. Los funcionarios encargados de acosarlos solo son responsables ante sus superiores, públicos o privados. De un modo u otro, la disidencia y la desobediencia se castigan. Los confidentes informan a las autoridades con regularidad. Según nos dicen, todo eso es muy malo.

Y sin duda lo es, aunque no sea otra cosa que una descripción del lugar de trabajo moderno. Los izquierdos, conservadores y «libertarios» que denuncian el totalitarismo son unos falsos y unos hipócritas. En cualquier dictadura moderadamente desestalinizada hay mayor libertad que en el lugar de trabajo norteamericano medio. La jerarquía y la disciplina que hay en una oficina o en una fábrica es del mismo tipo que la que hay en una prisión o en un monasterio. De hecho, como han demostrado Foucault y otros, las prisiones y las fábricas aparecieron más o menos al mismo

tiempo, y quienes las gestionaban se inspiraron conscientemente en sus técnicas de control respectivas.

Un trabajador es un esclavo a tiempo parcial. El jefe dice cuándo tiene que presentarse, cuándo tiene que marcharse y qué tiene que hacer entretanto. Decide de cuánto hay que trabajar y a qué ritmo. Dispone de la libertad de llevar su control a extremos humillantes, reglamentando, si le parece, la ropa que puedes ponerle o la frecuencia con la que vas al servicio. Si hacemos salvedad de unas pocas excepciones, puede despedirte por cualquier motivo o sin motivo alguno. Te hace vigilar por chivatos y capataces y compila dosieres sobre cada uno de sus empleados. Una mala contestación se califica de «insubordinación», como si los trabajadores fueran niños desobedientes, y no solo supone que te despidan, sino que además te inhabilita para cobrar el subsidio de paro. Sin que tampoco estemos necesariamente de acuerdo con ello, cabe señalar que a los niños se les trata de forma muy similar en casa y en el colegio, y en su caso eso se justifica en nombre de su presunta inmadurez. ¿Qué nos dice eso sobre los padres y maestros que trabajan?

El degradante sistema de dominación que acabo de describir gobierna más de la mitad de las horas de vigilia de la mayoría de las mujeres y de la inmensa

mayoría de los hombres durante la mayor parte de las décadas que abarca su existencia. A según qué efectos no es demasiado engañoso denominar a nuestro sistema democracia o capitalismo o (mejor aún) industrialismo, pero sus verdaderos nombres son fascismo fabril y oligarquía de oficina. Quienquiera que diga que esta gente es «libre» miente o es estúpido. Somos lo que hacemos. Si hacemos un trabajo aburrido, estúpido y monótono, lo más probable es que acabemos siendo aburridos, estúpidos y monótonos. El trabajo explica mucho mejor el creciente cretinismo que nos rodea que mecanismos de idiotización tan relevantes como la televisión y la enseñanza. Las gentes cuya vida transcurre sometida a un control inflexible, entregada al trabajo en cuanto terminan los estudios, y encorsetados por la familia al principio y por la residencia de ancianos al final, está habituada a la jerarquía y se encuentran psicológicamente esclavizadas. Su autonomía está tan atrofiada que el miedo a la libertad se encuentra entre sus pocas fobias no desprovistas de fundamento. Esa gente transmite su disposición a obedecer en el trabajo a las familias que forman, y así perpetúan el sistema de varias formas a la vez, en la política, en la cultura y en todo lo demás. Una vez que se exprime la vitalidad de la gente en el trabajo, es

probable que se sometan a la jerarquía y a los especialistas en todo. Están acostumbrados a hacerlo.

Estamos tan inmersos en el mundo del trabajo que somos incapaces de ver lo mucho que nos perjudica. Tenemos que echar mano de observadores de otras épocas o de otras culturas para apreciar la extrema gravedad patológica de nuestra condición actual. En nuestro propio pasado hubo un tiempo en el que la «ética del trabajo» habría sido incomprensible, y es posible que Weber no estuviera desencaminado cuando vinculó su aparición a una religión, el calvinismo, que de haber aparecido hoy en lugar de hace cuatrocientos años habría sido denunciada de inmediato y con razón como una secta. En cualquier caso, para poner el trabajo en perspectiva no tenemos más que echar mano de la sabiduría de los antiguos. Estos consideraban al trabajo como lo que es, y su punto de vista siguió vigente, a pesar de los chiflados calvinistas, hasta que el industrialismo lo derrocó, pero no sin obtener antes el aval de sus profetas.

Supongamos por un momento que el trabajo no convierte a la gente en seres embotados y sumisos. Supongamos, en contra de cualquier psicología plausible y de la ideología de sus promotores, que el trabajo no

*faire*. Historiadores como Eugene Genovese han argumentado convincentemente que la suerte de los asalariados fabriles europeos y de los estados del norte de Estados Unidos era aún menos enviable que la de los esclavos de las plantaciones sureñas (como sostuvieron insistentemente los apologistas de la esclavitud antes de la guerra de Secesión). No parece que ninguna reorganización de las relaciones entre empresarios y burócratas vaya a suponer grandes diferencias en el ámbito de la producción. Hasta el cumplimiento concienzudo de las vagas normas que en teoría tendría que hacer cumplir la OSHA seguramente provocaría la parálisis de la economía. Y da la impresión de que los responsables son conscientes de ello, ya que ni siquiera intentan adoptar medidas contra la mayoría de empresas infractoras.

Lo que he dicho hasta ahora no debería de resultar polémico. Hay muchos trabajadores hartos del trabajo. Las tasas de absentismo, de rotación de personal, de robos y sabotajes cometidos por los empleados, de huelgas salvajes y de escaqueo generalizado en el cuadro son elevadas y van en aumento. Quizá se esté produciendo un cierto deslizamiento hacia un rechazo no meramente visceral, sino consciente del trabajo. Y no obstante, la opinión más extendida (universal en-

tre los jefes y sus agentes pero también ampliamente difundida entre los propios trabajadores) es que el trabajo en sí mismo es inevitable y necesario.

Discrepo. En la actualidad el trabajo podría ser abolido y reemplazado, en la medida en que cumpla una función útil, por una multitud de nuevas formas de actividad libre. Abolir el trabajo exige abordar la cuestión tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo. Por un lado, habría que reducir inmensamente la cantidad de trabajo realizado, ya que la mayor parte de los empleos actuales son inútiles cuando no directamente nocivos y deberíamos deshacernos de ellos sin más; por otro (y creo que ahí residen el quid de la cuestión y el nuevo punto de partida revolucionario) hemos de transformar lo que quede de trabajo útil en un abanico de placenteros pasatiempos lúdicos y artesanales, imposibles de distinguir de otros pasatiempos placenteros salvo por el hecho circunstancial de que proporcionen productos acabados útiles. Eso no debería disminuir su atractivo. Solo entonces podrían derribarse todas las barreras artificiales del poder y la propiedad. La creación podría convertirse en diversión. Y todos podríamos dejar de temernos unos a otros.

No pretendo insinuar que la mayor parte de los empleos puedan ser salvados de este modo. No obstante,

...CON UN MUNDO SIN DINERO.

*En un mundo liberado del asfixiante abrazo de la economía, la creación de riqueza será la obra de grupos de afinidad de todas las dimensiones regidos por los principios —simples o refinados— de la asociación heterogénea, y constituidos en redes planetarias que trascenderán las barreras lingüísticas y étnicas como mejor les plazca.*

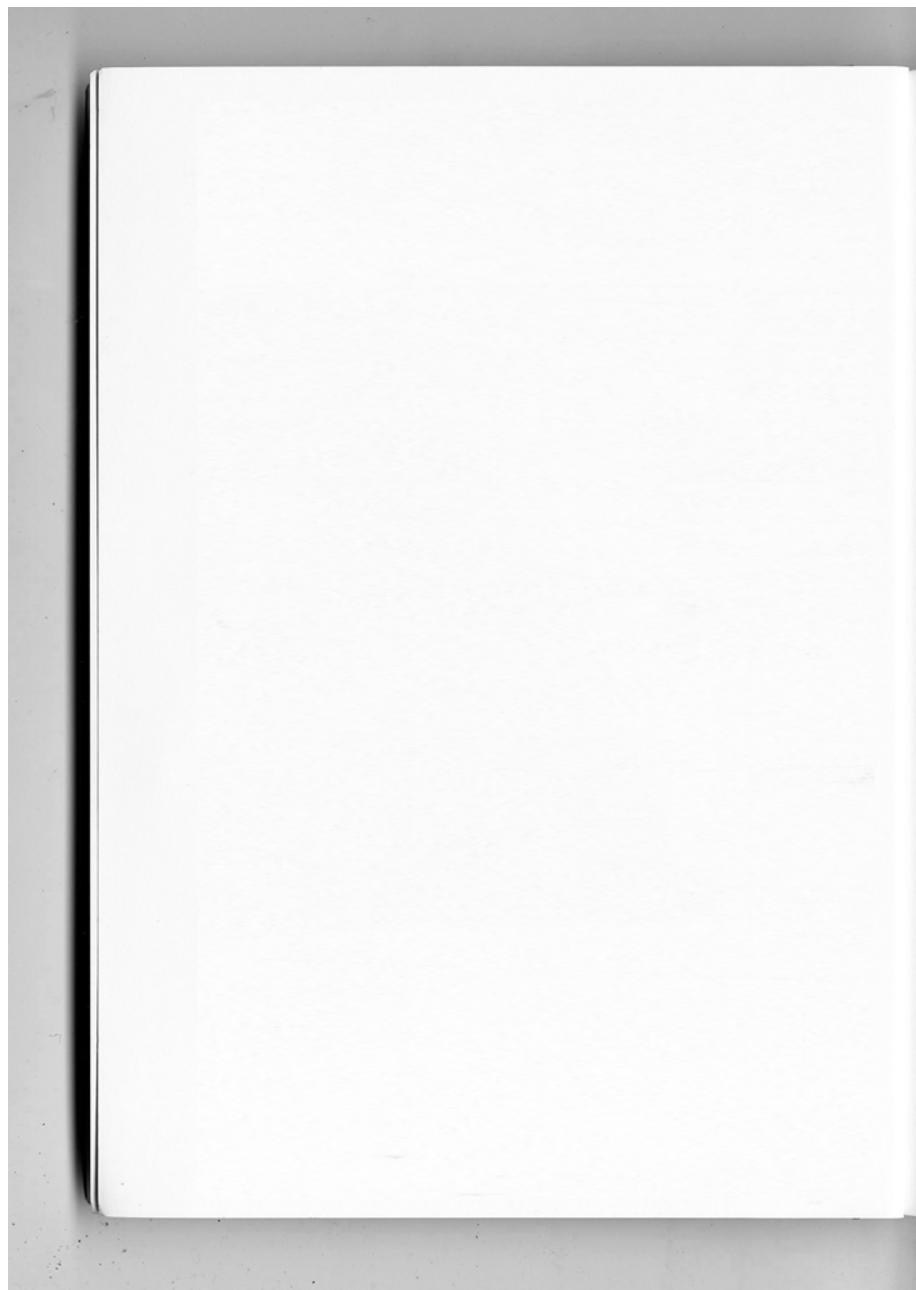
*Cuando los corderos rabiosos se hayan zampado a sus pastores*

Por espinoso y escandaloso que resulte, es indudable que el desmantelamiento del sistema que nos Tritura es menos inviable que los nebulosos proyectos de salario universal, y tampoco cabe duda que la sociedad resultante sería incomparablemente más fecunda y evolutiva. Su fundamento reside en lo que nos han legado de sólido y grato las comunidades antiguas: la ayuda mutua, el desinterés y la armonía con la naturaleza. Por poco que los dominados refunfuñen ante su inmolación y salgan de su resignación, esa commoción podría producirse en respuesta a las penurias y las calamidades ecológicas que amenazan con trans-

formar la civilización de la mercancía en un campo de ruinas dominado por la barbarie.

*Dejaremos de estar doblegados bajo el peso del curro*

En un mundo sin dinero y sin propiedad privada ni estatal, la esclavitud asalariada será suplantada por una actividad humana autónoma orientada hacia el juego y la comunidad. El amargo recuerdo de las humillaciones del salariado, no menos que la imprescindible vigilancia de los emancipados, impedirá que reaparezca. Comerciar con los frutos del esfuerzo y de la imaginación será tan intolerable como inviable. El reparto sustituirá al intercambio y el don al comercio. La riqueza, nacida del buen hacer y del saber estar, dejará de medirse y brotará de la intensidad de los momentos vividos. En ese mundo sin hipermáquinas ni megaestructuras, en el que toda tecnología engendrada por la búsqueda del poder y de la rentabilidad estará proscrita, la actividad humana no conocerá otro límite que el respeto absoluto por el medio ambiente compartido por toda la humanidad, pues la naturaleza será universalmente reconocida como la verdadera comunidad de las comunidades.



## CONTENTS

Editor's Note  
Preface

The Leisure Society: From the Renaissance to the Present Day  
Introduction

'The First Principle of Action is Leisure,' Aristotle, *Politics*

From the Renaissance to the Present Day

Multiple Perspectives in Twentieth-Century Europe

The State

Individualism

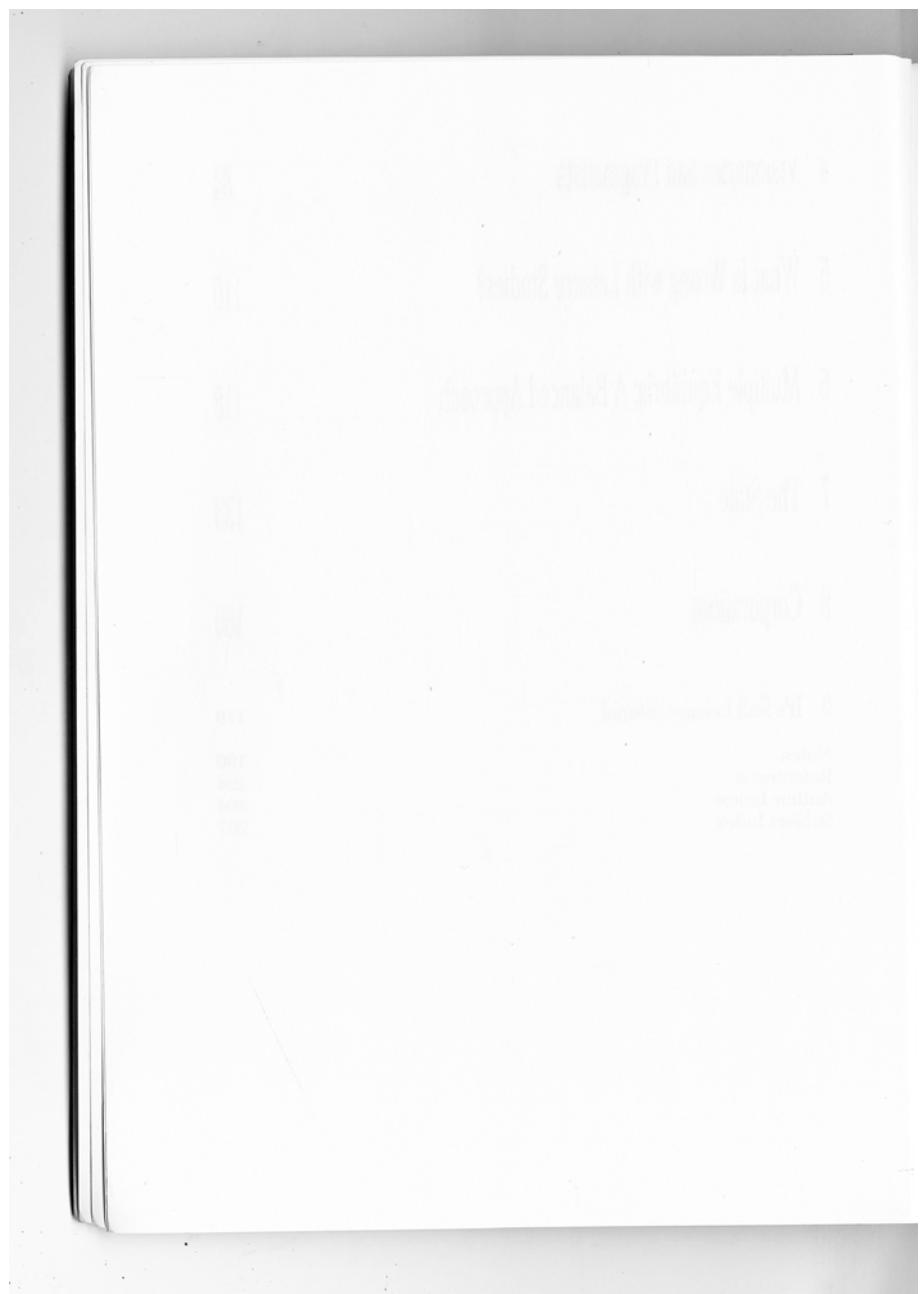
Leisure and Leisure-Based

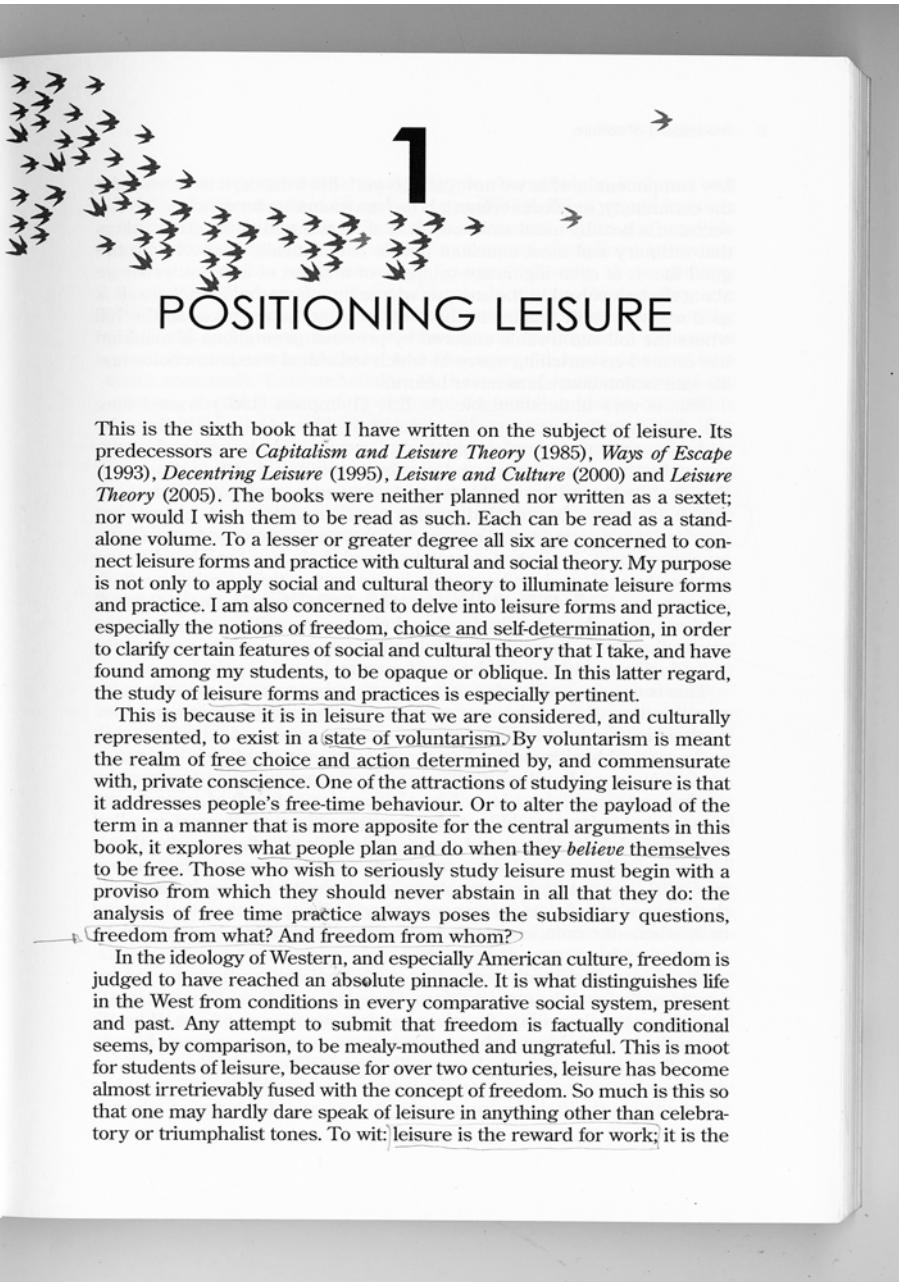
Leisure

Conclusion

Author Index

Subject Index





This is the sixth book that I have written on the subject of leisure. Its predecessors are *Capitalism and Leisure Theory* (1985), *Ways of Escape* (1993), *Decentring Leisure* (1995), *Leisure and Culture* (2000) and *Leisure Theory* (2005). The books were neither planned nor written as a sextet; nor would I wish them to be read as such. Each can be read as a stand-alone volume. To a lesser or greater degree all six are concerned to connect leisure forms and practice with cultural and social theory. My purpose is not only to apply social and cultural theory to illuminate leisure forms and practice. I am also concerned to delve into leisure forms and practice, especially the notions of freedom, choice and self-determination, in order to clarify certain features of social and cultural theory that I take, and have found among my students, to be opaque or oblique. In this latter regard, the study of leisure forms and practices is especially pertinent.

This is because it is in leisure that we are considered, and culturally represented, to exist in a state of voluntarism. By voluntarism is meant the realm of free choice and action determined by, and commensurate with, private conscience. One of the attractions of studying leisure is that it addresses people's free-time behaviour. Or to alter the payload of the term in a manner that is more apposite for the central arguments in this book, it explores what people plan and do when they *believe* themselves to be free. Those who wish to seriously study leisure must begin with a proviso from which they should never abstain in all that they do: the analysis of free time practice always poses the subsidiary questions, freedom from what? And freedom from whom?

In the ideology of Western, and especially American culture, freedom is judged to have reached an absolute pinnacle. It is what distinguishes life in the West from conditions in every comparative social system, present and past. Any attempt to submit that freedom is factually conditional seems, by comparison, to be mealy-mouthed and ungrateful. This is moot for students of leisure, because for over two centuries, leisure has become almost irretrievably fused with the concept of freedom. So much is this so that one may hardly dare speak of leisure in anything other than celebratory or triumphalist tones. To wit: leisure is the reward for work; it is the

key component in what we now call the work-life balance; it is an asset for the community; it reduces crime; it broadens mutual understanding; it is the secret of a healthy mind and body; it is all of this and many other things that ordinary and most educated people automatically connect with the good life. It is even legitimate to speak of a sense of inherent privilege about those involved in the analysis of free time forms and practices. It is as if we who study leisure in the West occupy the mansion on the hill where the toil and trouble endured by previous generations of mankind has created an enriching space in which individual freedom, choice and life-satisfaction flourish as never before.

This is very understandable. As E.P. Thompson (1967) argued long ago, the rise of industrial society created the idea of leisure. It did so by sweeping away the complex, hidebound system of duties and rights supported by the *ancien régime*, and creating a new world of 'free labourers'. But there were tricky problems with this new world. As Thompson (1967) observes, it provided workers with mobility and leisure, but deprived them of traditional non-work rights and age-old systems of community support. It allowed people to spend their free time in whatever fashion they selected, so long as their non-work activities reinforce their competence as credible consumers and reliable workers. It encouraged workers to freely and fully develop their own capacities, subject to the caveat that these capacities tended to reinforce and extend competitive individualism and increase the profit margin.

This is a very strange idea of 'freedom' and comes with an even more peculiar idea of what 'leisure' means. In effect, 'free' choice and non-work activity is held to be inter-laced with principles of fitness to work and responsible citizenship. You can do whatever you like in your non-work time, providing that it affirms your competence as a trustworthy worker and a credible citizen. A whole complex network of controls was constructed to support this set of dispositions, this trajectory of so-called 'free choice'. It has burrowed so deeply into the Western cortex that it has colonized our world-view, supplying us with the whole vocabulary, *mentalité*, and set of discriminations which define leisure. It has made the concept of freedom so transparent and obvious that we only attend to it when our competence, relevance and credibility to act, and be accepted as free actors, is impaired.

Consider a fairly trivial example to substantiate the issues here: I am free to walk down the street with my shoe-laces undone. However, to do so will eventually prompt the disapproving attention of others. If I walk down the street with my shoe-laces undone every day, my neighbours will talk about me. Why do I go out like that? Why won't I listen to what people tell me? Is there something wrong with me? Should someone inform the authorities for my own protection and the safety of others?<sup>1</sup>

To repeat, this is a fairly trivial example. Nonetheless, it shows well enough that the meaning of freedom is conditional. What we call freedom depends upon being acknowledged as competent actors and credible citizens. But competence and credibility demand disciplined behaviour that is respected as proficient and judicious. Ordinarily, these qualities may be regarded as unexceptional and ubiquitous. In fact they are subject to quite precise pre-conditions. Competence requires *knowledge* of cultural and social mores; *monitoring* our feelings and actions to assess their impact upon others; and *discernment* to evaluate social situations accurately. Comprehension of the optimal management of the emotions, the facilitation of thought and the building blocks of credible 'people skills' is rooted in *emotional intelligence* (Goleman 1995). The regulation and presentation of competence involves *emotional labour* (Hochschild 1983). Building credibility and displaying competence in everyday life is learned behaviour and requires significant and continuous energy and effort. If this is true, what price leisure in a world in which emotional intelligence and emotional labour are ubiquitous?

### **Speaking to Others About Who We Are**

Emotional intelligence and emotional labour are, I think, core concepts for the analysis of leisure forms and practice. This is because the display of credibility, relevance and competence in our 'voluntarily' chosen 'free' time activities *speaks* to others about who we are, what we hold to be valuable and how we can make a difference. This encompasses issues of what food and drink we should consume, how we should dispose of our waste products in the home, the right clothes to wear in given social settings, the amount of time that we ought to devote to exercise every day, the correct way of addressing people from different ethnic and racial groups, how we should relate to heritage and nature, our familiarity with sport, film, art and literature, our stance on sexual inequality and racial oppression and many other topics that are covered in the *work-life balance*. The field of leisure is the focal point in everyday life where these matters are addressed, exchanged and refined. Over and above the institutionalized and tightly organized regulations of the work-place, leisure is where we get the *people knowledge* and coaching skills that enable us to be recognized as competent, credible and relevant actors in the plethora of social, cultural and economic situations that we encounter. The field therefore comes with a variety of tacitly stated standards of discernment and *coaching* responsibilities. Modern men and women, who see themselves, and wish to be acknowledged as competent, relevant and credible citizens, take it for granted that the field of leisure is about accumulating

emotional intelligence and using emotional labour to teach themselves and to coach others into more practically successful, ethically relevant ways of living. It is where we assimilate and develop the big picture about what is *au courant*, socially respected and cool. These are central resources in enhancing our competence, relevance and credibility among our peer group and wider social encounters.

At this juncture in the discussion I will use the terms emotional intelligence and emotional labour in fairly unqualified ways. My purpose here is to propose for the sake of argument that the unrelenting nature of these undertakings presents serious challenges to orthodox concepts of leisure. I will come to them presently. Before doing so, it is necessary to comment upon another dimension of the topic.

The emerging trends in the world in which we in the West are located accentuates the significance of emotional intelligence and emotional labour. To be regarded by others as competent, relevant and credible is the pre-requisite for, among many other things, achieving success in limiting the interests of the police and the law in what we say and do; developing and maintaining strategically profitable friendship networks; being greeted in other countries as a welcome guest; and finding and keeping a mate. These issues also possess a powerful and increasing *economic* significance. The commercial value of surface acting and spray-on sincerity has been extensively documented in the sociology of service work (Hochschild 1983; Bryson et al. 2004). Over the last forty years one of the signal trends in the economically advanced industrial countries of the West is for the manufacturing sector to shrink and the service sector to expand. In the UK, the service sector now produces over 70% of Gross National Product (Office of National Statistics 2000). In 1961, four out of ten workers based in the industrially advanced countries were employed in the service sector; in 1971 the figure increased to five out of ten; and currently the figure is seven out of ten. By 2005, in the UK more than seven times as many people (22 million) were employed in the service sector than the manufacturing centre (3 million) (Blyton and Jenkins 2007: 69–70).

At the heart of this switch from extractive, factory and office employment to work in the knowledge-information and communication sector is the economic importance of *people knowledge* and *people skills*. Being comfortable in your own skin, knowing how to handle people, sensing when to break the ice, demonstrating sincerity and smiling relations, have considerable economic value in the labour market. The core resources involved in this are emotional intelligence and emotional labour. People knowledge and people skills are pivotal in having a good life with your neighbours, enjoying high status and gaining a good job.

Yet if all this is allowed, it casts a troubling shadow over the orthodox meaning of leisure. Traditionally, leisure is twinned with voluntarism.

Freedom, choice and self-determination are regularly presented as primary characteristics of leisure (Parker 1981; Csikszentmihalyi 1990; Neulinger 1981a, 1981b). But what does it mean to have 'time off' or 'freedom' if the pre-conditions of emotional competence and credibility as an actor are holding relevant resources of emotional intelligence and being adept in practising emotional labour? Since emotional life is an unrelenting feature of being human, it seems reasonable to propose that the accumulation of emotional intelligence and the practice and refinement of emotional labour can occur at any time and in any place (Katz 1999). If this is so, the question is, where do freedom or time off reside? Everything we do and every place that we inhabit has emotional learning potential. Monitoring, discernment, internalizing and coaching, all require unpaid emotional labour. If we are engaging in labour, even if it is unpaid and pleasurable, we are doing something contrary to leisure as it is conventionally understood.

Given the colonization of all aspects of life by emotional intelligence and emotional labour, I see little point in trying to rescue orthodox associations between leisure and freedom, choice and self-determination. Indeed, it would be no bad thing to discard the notions of freedom and voluntarism from the field of Leisure Studies/Science on the grounds that they get the whole business of thinking about leisure off on the wrong foot.

Philosophically speaking, voluntarism means a realm of behaviour in which a field of zero or, at any rate, minimal constraints over subjective choice apply. However, this is nothing but a deluded state of mind since it is evident that every real life is played out in conditions of emotional labour, economic inequality, cultural difference and social context that condition choice, experience, our sense of imaginative possibility and much else besides. So when we say that we are 'free' or develop in a 'full' sense in our leisure, we are referring to something other than voluntarism. However, such is the force of the neo-liberal insistence upon personal freedom and choice as the hallmarks of Western democracy, that it is all too easy to slide into the taken-for-granted assumption that they are universally *realized* conditions of everyday life.

For students of leisure, therein lies the rub. You might have free time at your disposal at the end of the working day. But you are not at liberty to dispose of it just as you please. Leaving aside the questions of monitoring, reconnaissance, discernment, internalizing and coaching that relate to competence in emotional intelligence and credibility in emotional labour, there are the matters of inequality and scarcity to consider. At a basic level, time disposal relies upon income. Your capacity to dispose of non-work time is economically conditioned and culturally coded. It reflects distinctions of class, gender, ethnicity, education and bodily health. Of course, you are free to make choices. But the choices you

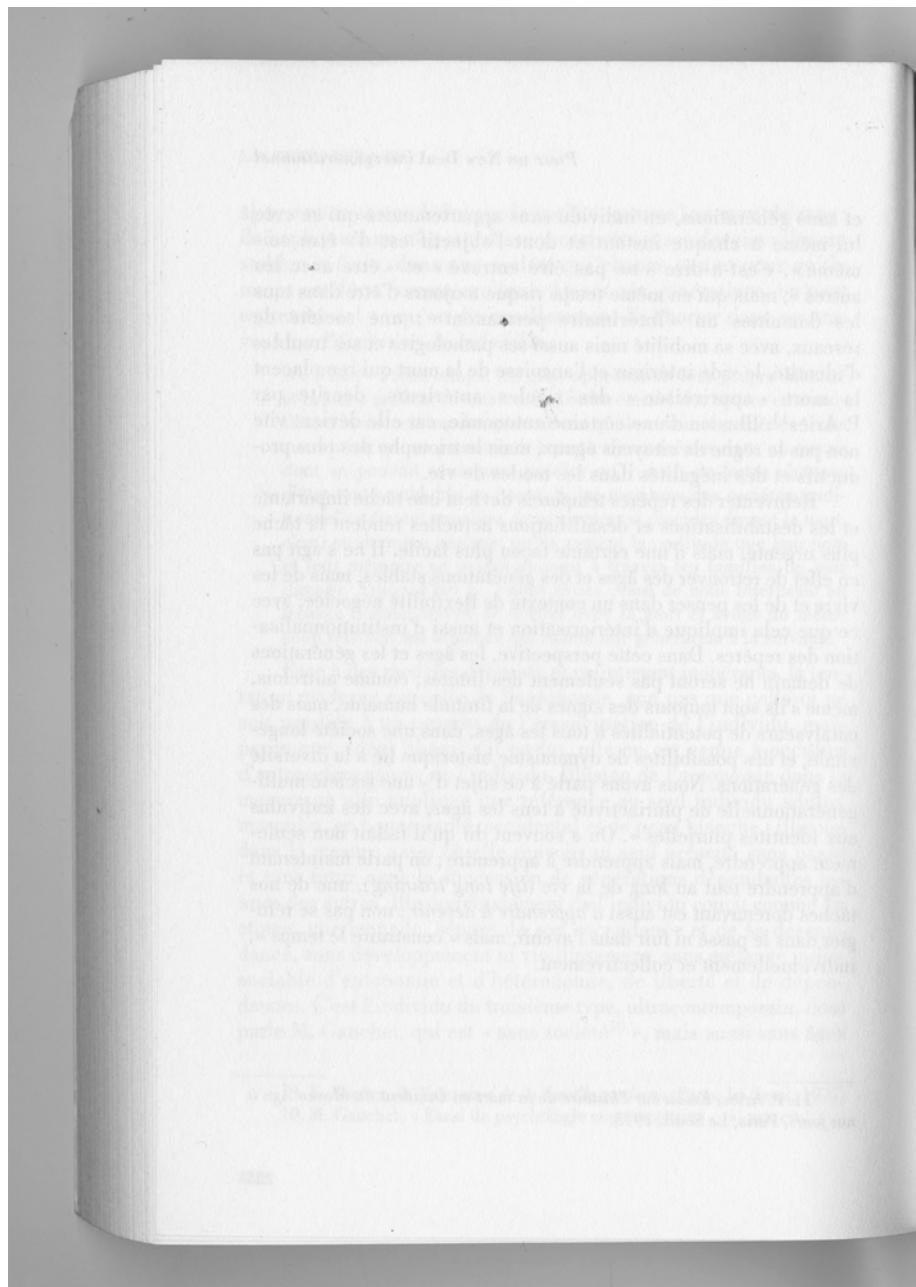
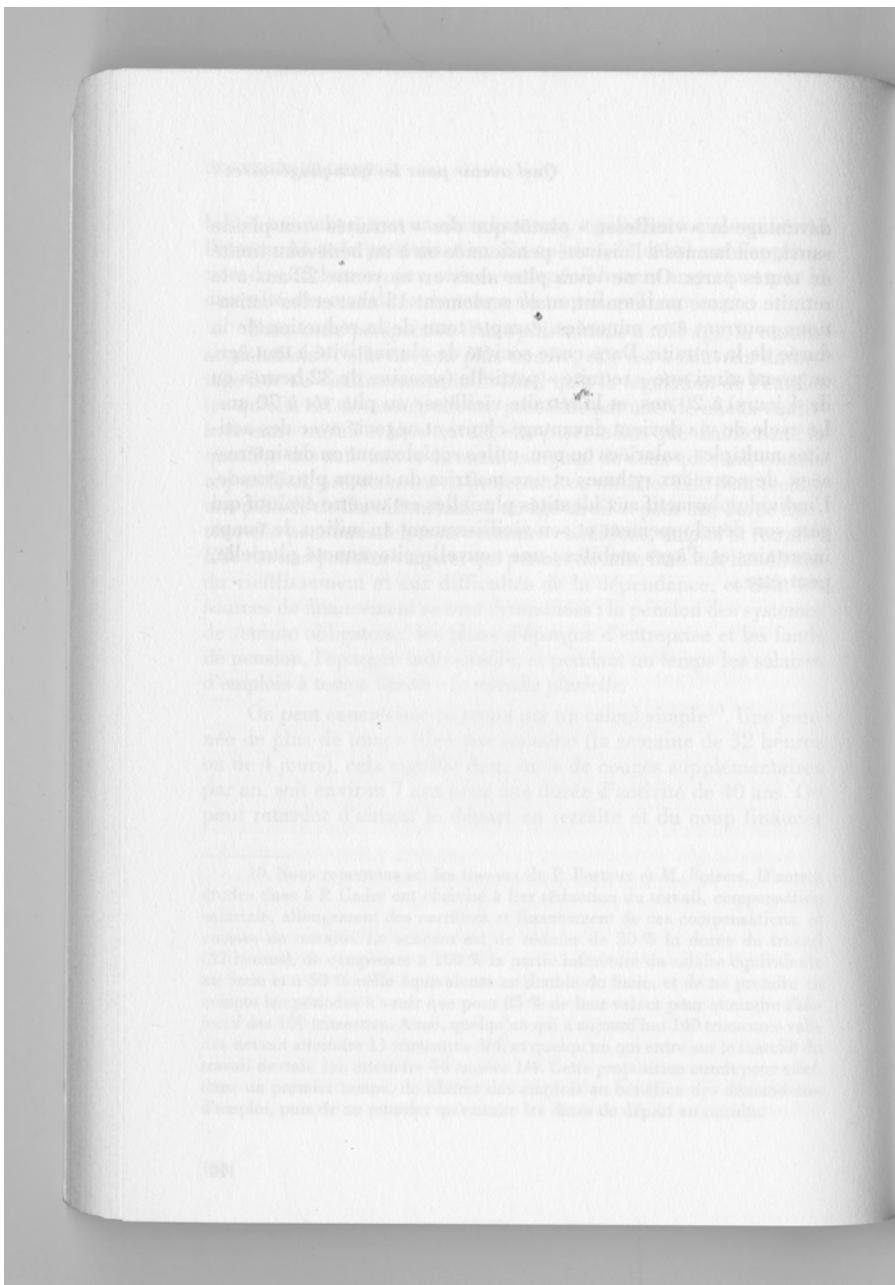


Fig. 1. Cancionero de la Universidad de Salamanca. Ms. 152v, folio 153r.

et deux générations, un individu sans appartenances qui ne voit pas lui-même de chance, motif et dont l'objectif n'est d'être vaincu mais à l'opposé, pas être vaincu mais être vaincu. Les soins de soins qui en même temps risquent toujours d'être dans tous les domaines. Un autre intérêt pour un autre type d'aspects de soins, avec sa mobilité mais aussi ses pathologies et ses tremblements d'identité, le vide intérieur et l'annihilation de la mort qui remplacent la mort et l'appréhension des autres antécédents, dernières parades d'illusions d'une sécurité égoïstement, car elle devient vite non pas le régime de sécurité unique, mais le triomphe des plus proches et des inégalités dans les rapports de vie, ou non, ce n'est pas le moment de ces repères temporels devient une tache importante et les déstabilisations et déstabilisations de celles rendent la tâche plus ardue, mais d'une certaine façon plus facile. Il ne s'agit pas en effet de retrouver des âges et des générations stables, mais de les voir et de les penser dans un contexte de flexibilité négociée, avec ce que cela implique d'intégration et sens d'institutionnalisation des repères. Dans cette perspective, « les âges et les générations ne devraient pas seulement être marqués, mais aussi mobilisés, au sens où ils sont toujours des signes de la丰富ude humaine, mais des catalyseurs de potentialités à tous les âges, dans une société bengalière, et des possibilités de dynamique historique liée à la diversité des générations. Nous avons parlé à ce sujet d'une « ère multigénérationnelle de pluriversalité à tous les âges, avec des individus aux identités plurielles »<sup>1</sup>. On a souvent dit qu'il fallait non seulement apprendre, mais apprendre à apprendre ; on parle maintenant d'apprendre tout au long de la vie (*life long learning*), une de nos tâches fondamentales est aussi d'apprendre à devenir, non pas se refaire peu dans le passé ni surtout dans l'avenir, mais à considérer le temps individuellement et collectivement. Cela va au-delà de toute école, tout état, tout ordre, tout système administratif et la question de la solidarité sociale, au contraire, passe par l'absurdité entre les deux nations et les deux

<sup>1</sup> Cf. V. S. Naipaul, *Enfance et adolescence de l'Inde contemporaine*, trad. J. P. Lescure, Paris, Le Seuil, 1979, et également un court v. document, p. 81.



## Le système de prévoyance sociale

Le système de prévoyance sociale est l'un des plus importants systèmes sociaux au Québec. Il couvre la grande majorité de la population active et offre une sécurité sociale à long terme. Cependant, il existe de nombreux défauts dans ce système, dont le manque de transparence et d'efficacité. Les cotisations sont élevées et les prestations sont souvent insuffisantes pour assurer une vie décente. De plus, le système n'est pas assez bien adapté aux besoins actuels de la population, qui sont différents de ceux de l'époque où il a été créé. Par exemple, il n'y a pas de système de retraite pour les travailleurs indépendants ou les travailleurs autonomes, qui sont de plus en plus nombreux au Québec. De plus, le système n'est pas assez bien adapté aux besoins des personnes âgées, qui sont de plus en plus nombreuses au Québec.

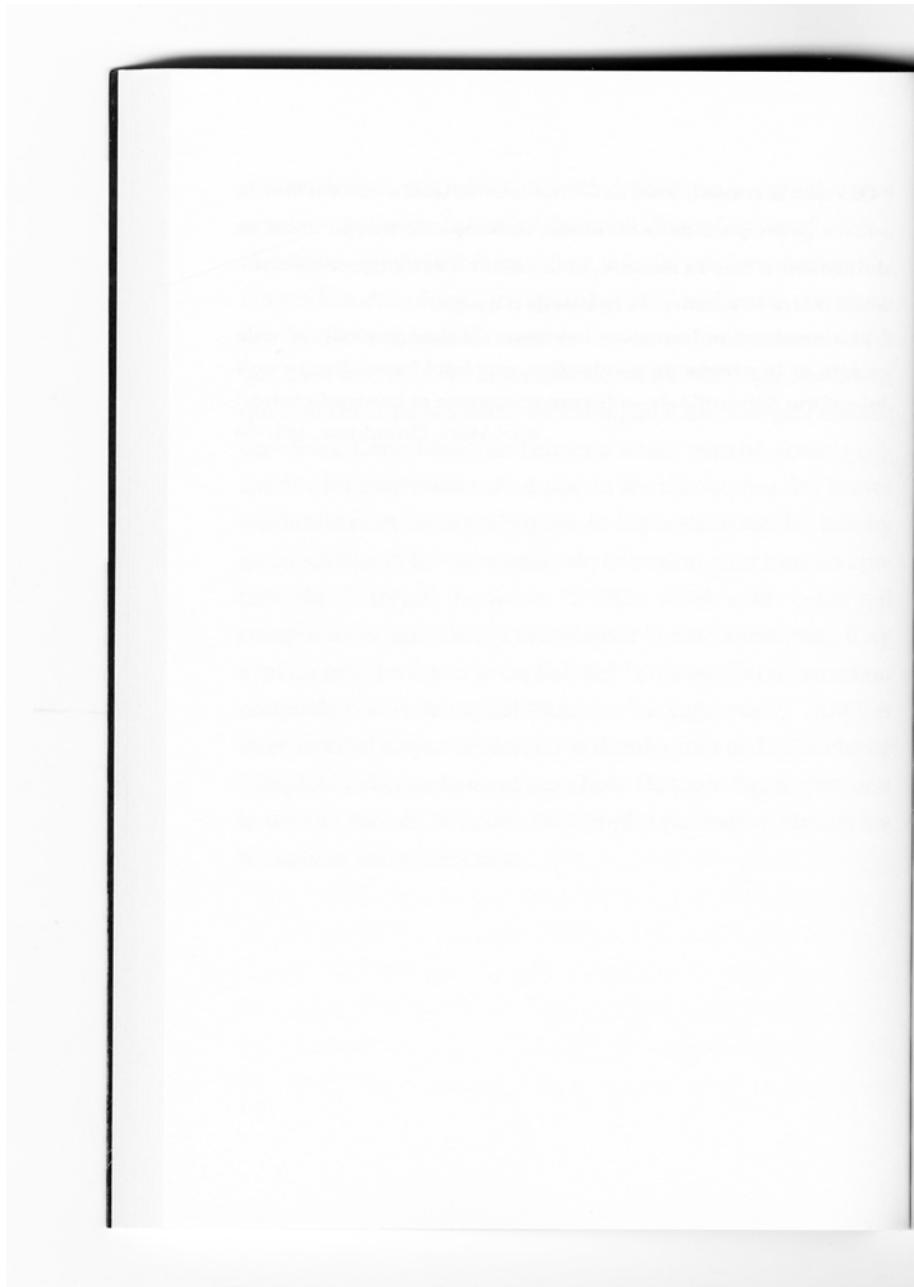
On peut créer un système de prévoyance sociale simple<sup>13</sup>. Une personne de 30 ans de prime à la naissance aurait 100000\$ de revenus supplémentaires par an, soit environ 7 ans plus tard dans 40 ans. On peut également d'autant se débarrasser d'autant de dépenses en retraite et du coup financer

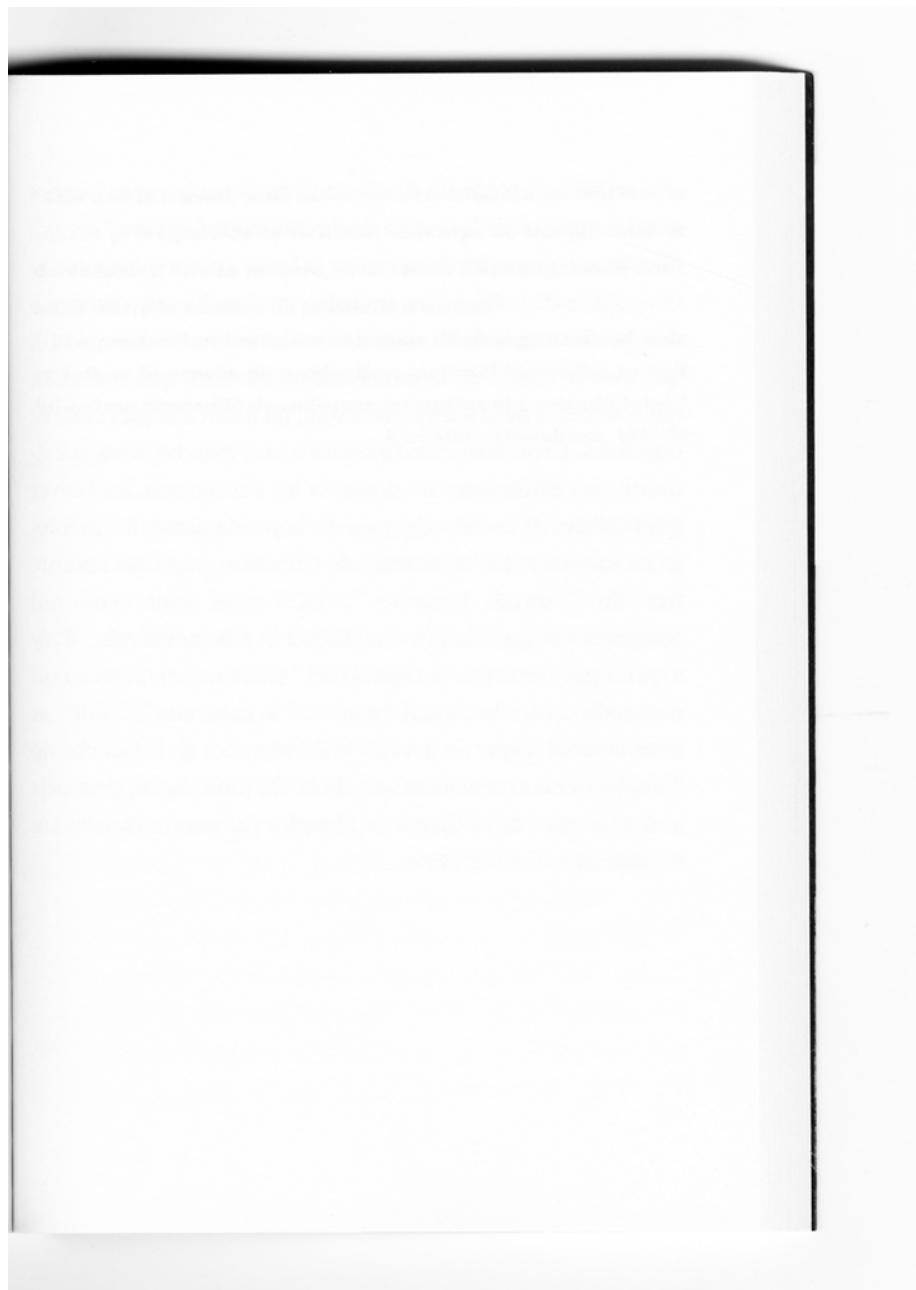
13. Ces deux propositions sont les suivantes de L. Bourassa et M. Belanger-Dubois citées dans L.P. Leduc ont contribué à leur élaboration au travail, compétences acquises, amélioration des conditions et amélioration de leur compensation au cours de leur carrière. Le taux est de 10% à la date de la retraite. L'assurance est compliquée à 100%. Le pensionnaire devra faire une partie de sa pension et à 5% de celle supplémentaire au combien de temps, et de ce qu'il a gagné au cours de son travail, pour que pour 43% de leur valeur pour assurer une partie des 100000\$ nécessaires. Ainsi, quelqu'un qui a acheté une 140 tranches de 100000\$ devrait atteindre 11 années de 10%, ce qui donne un total entre 10 et 14 ans de travail de moins, soit autrement 14 ans. Cette proposition aurait pour effet d'assurer un meilleur temps de rétention des contributions bénéfice de la sécurité sociale d'emploi, puis de se retourner quelques mois avant de départ au travail.

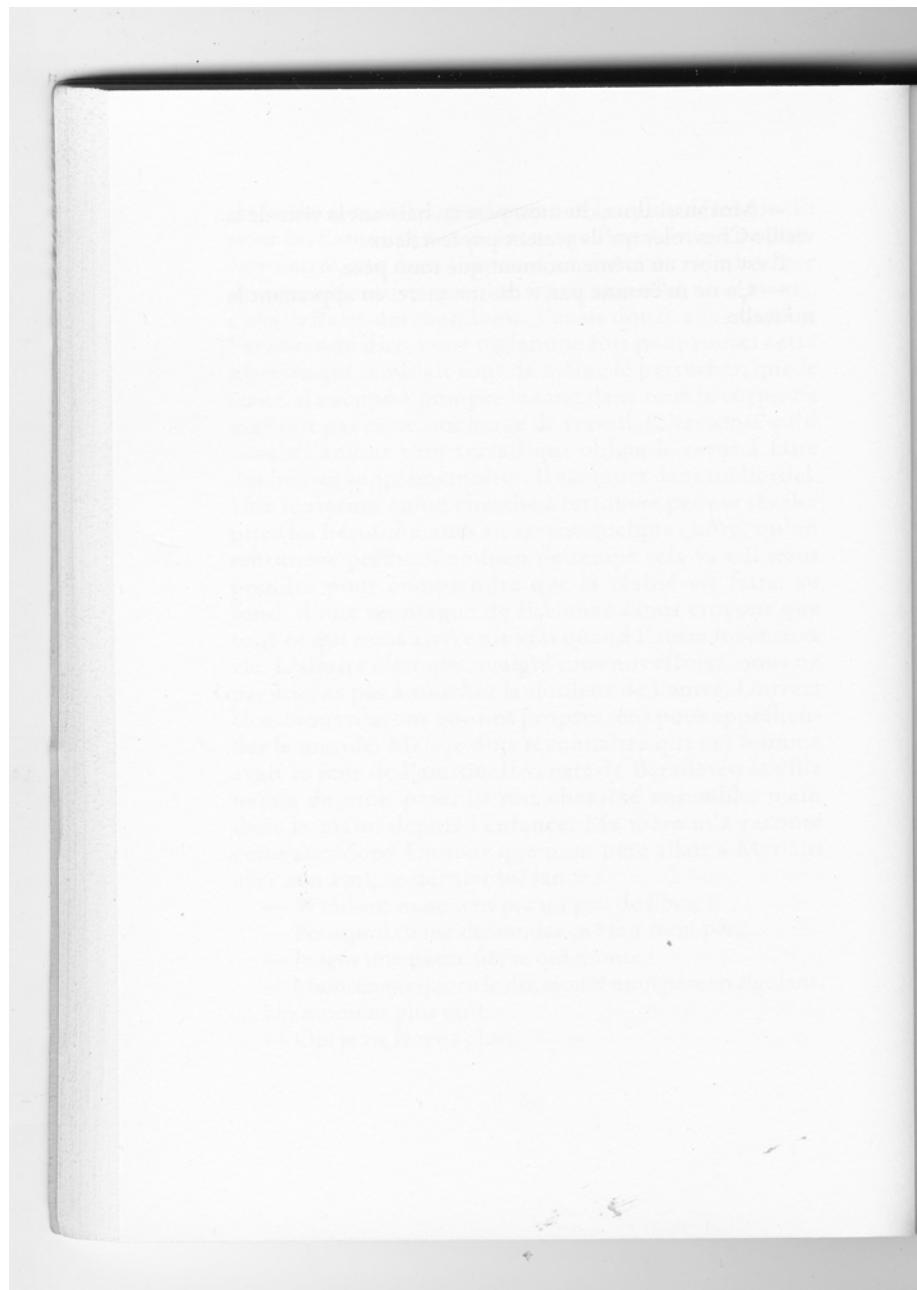
### *Quel avenir pour les exemplaires ?*

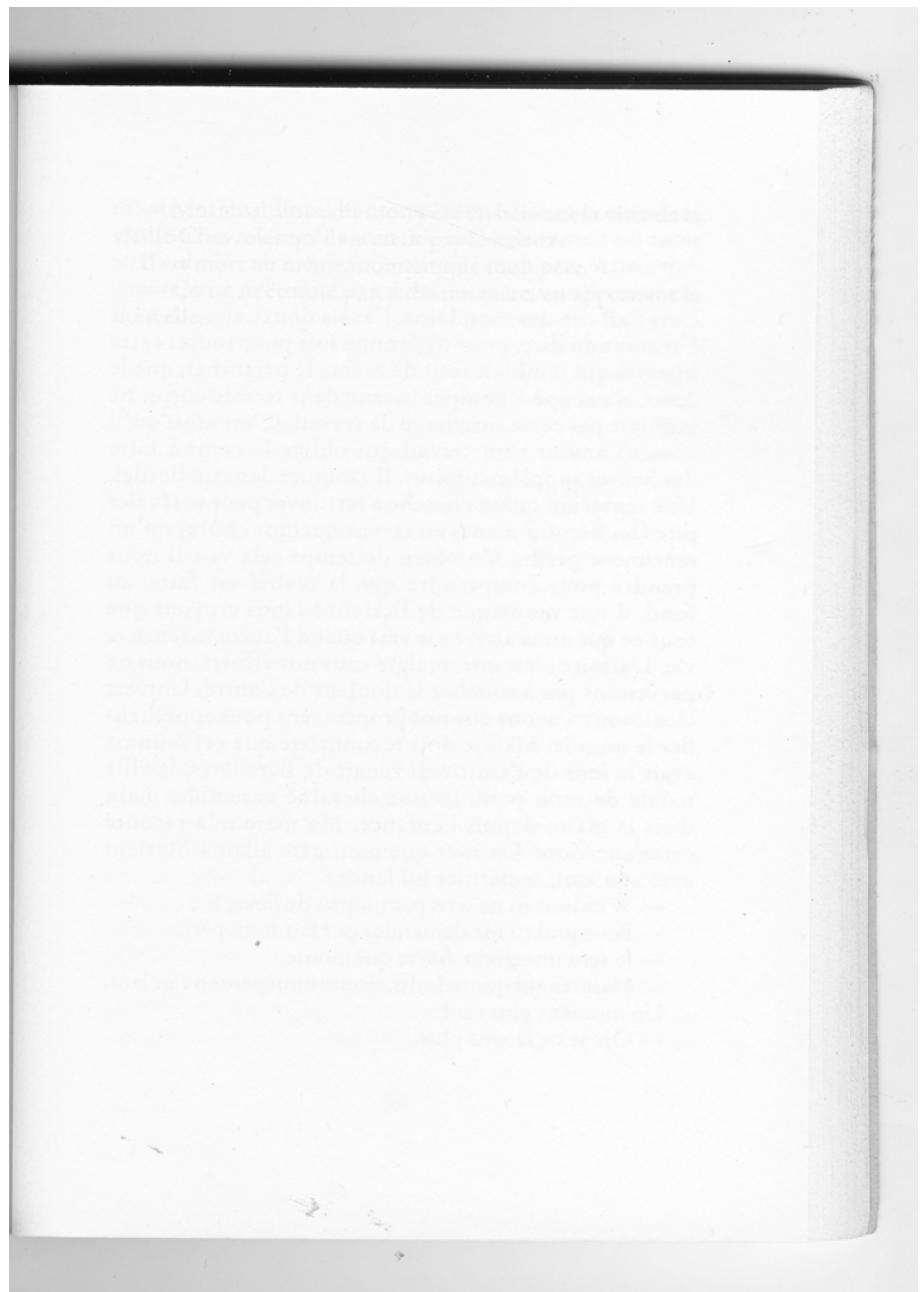
Le véritable plaisir des bibliophiles est de faire évoluer leur collection d'ouvrages et de faire évoluer leur bibliothèque. C'est pourquoi il est important de bien choisir ses achats. Il faut prendre en compte plusieurs critères : la qualité de l'impression, la qualité de l'édition, le prix, la rareté de l'ouvrage, etc. Il est également important de bien entretenir ses livres et de les ranger correctement. Les bibliophiles doivent également être attentifs aux dernières tendances dans le domaine de l'édition et de la vente d'ouvrages. Ils doivent également être à l'affût des dernières nouveautés et innovations dans le domaine de l'édition et de la vente d'ouvrages.

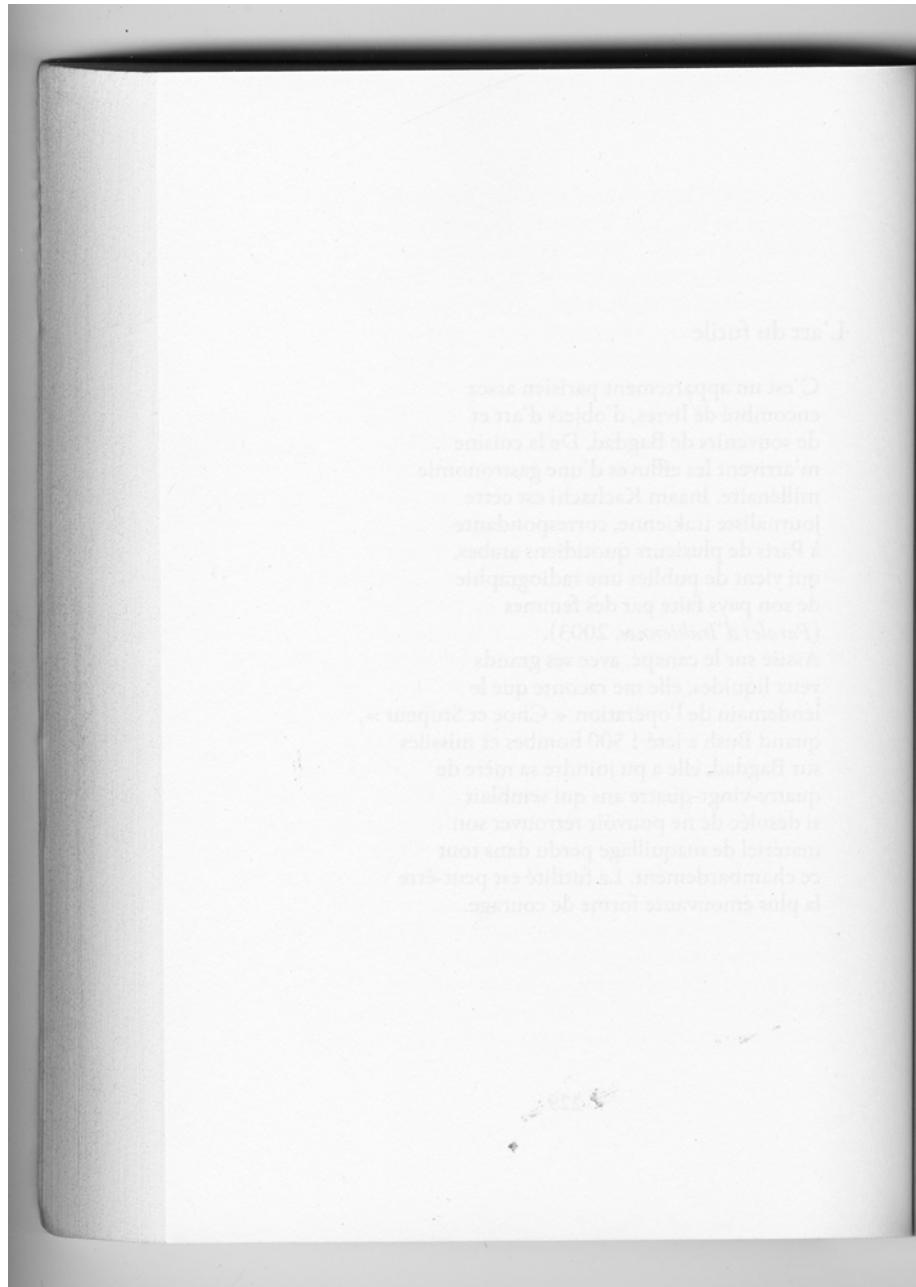
Il est également important de bien entretenir ses livres et de les ranger correctement. Les bibliophiles doivent également être attentifs aux dernières tendances dans le domaine de l'édition et de la vente d'ouvrages. Ils doivent également être à l'affût des dernières nouveautés et innovations dans le domaine de l'édition et de la vente d'ouvrages.







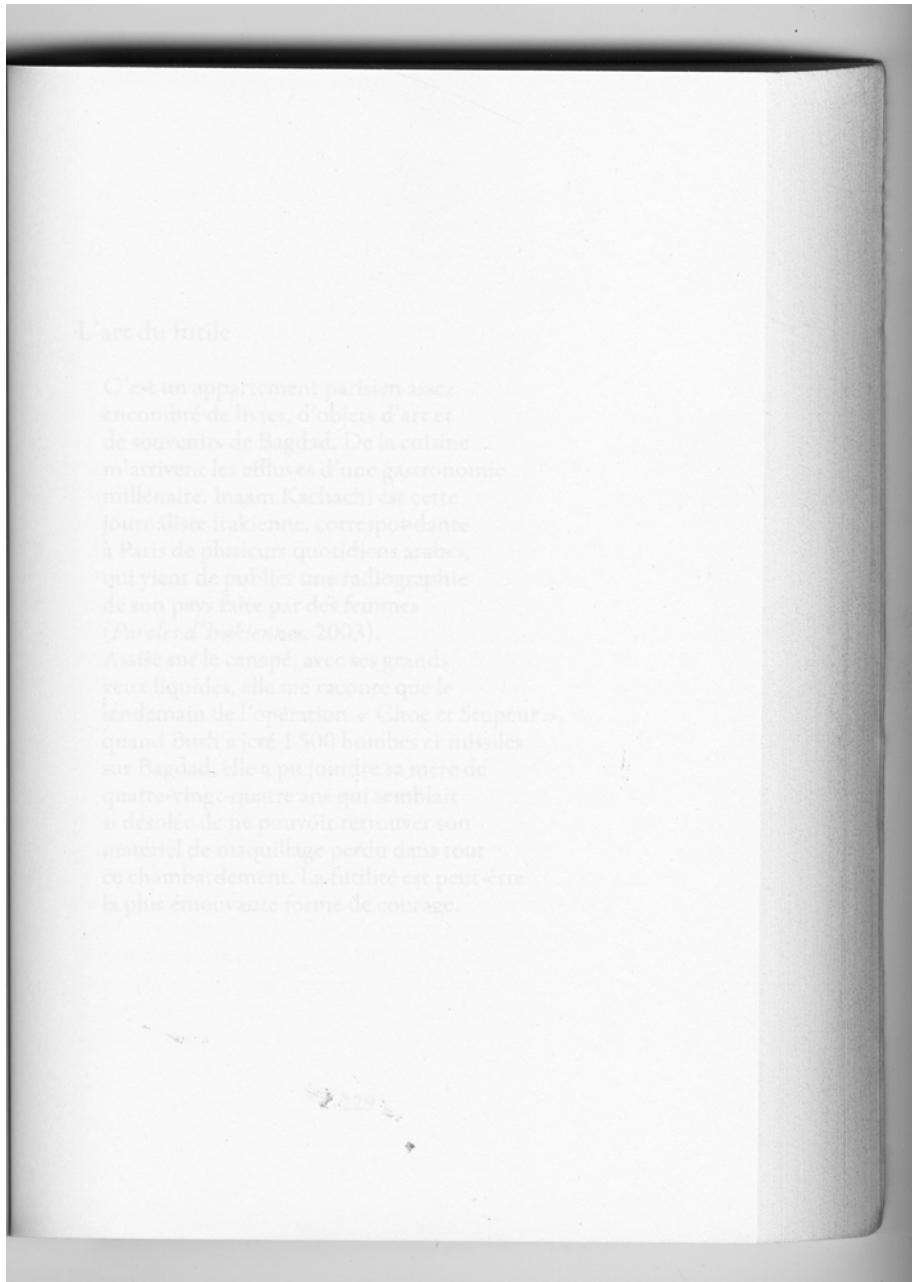




### L'air du fusil

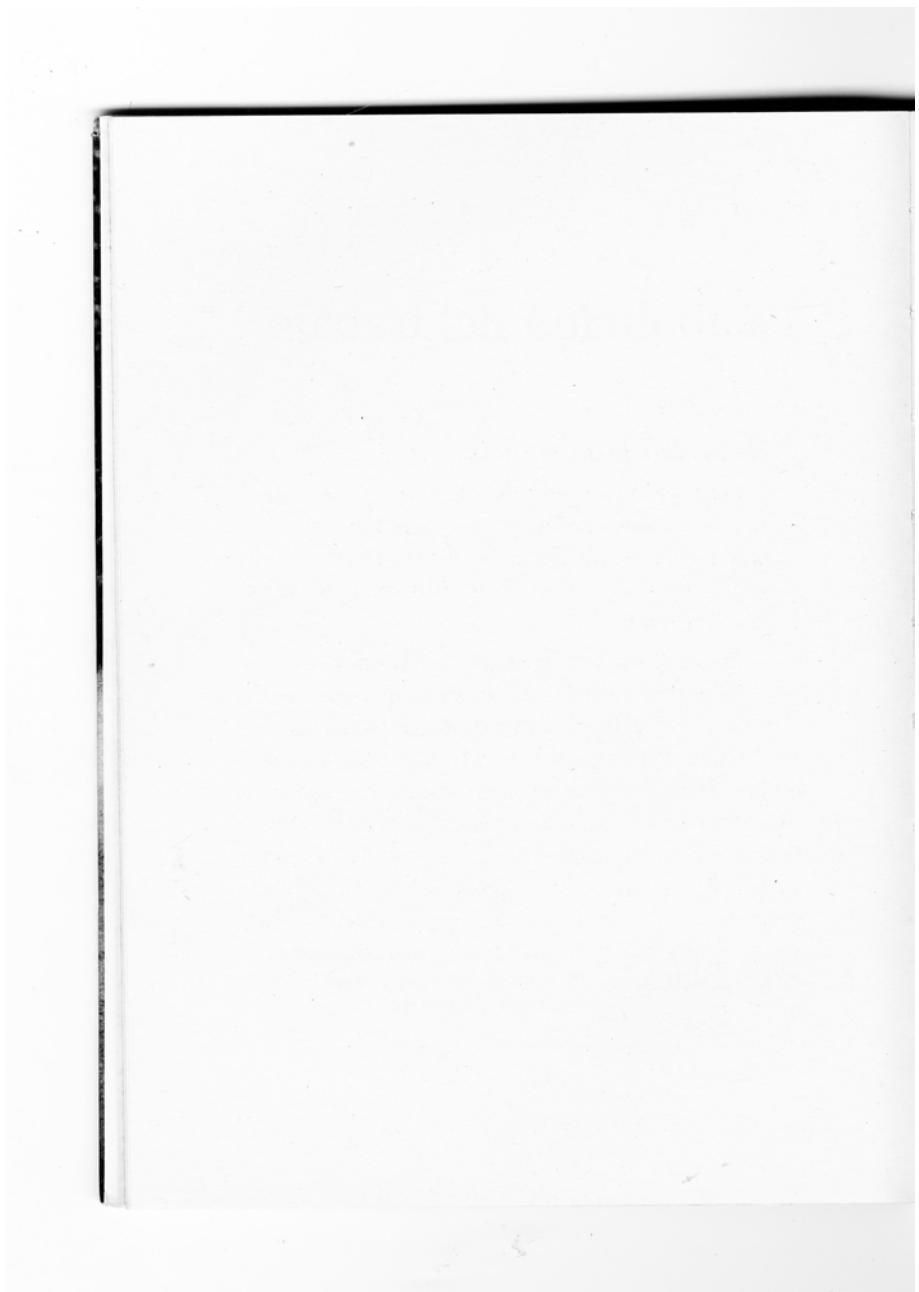
C'est un appartement parisien assez encombré de livres, d'objets d'art et de souvenirs de Bagdad. De la cuisine m'arrivent les effluves d'une gastronomie millénaire. Imam Kachachi est cette journaliste irakienne, correspondante à Paris de plusieurs quotidiens arabes, qui vient de publier une radiographie de son pays faite par des femmes (*Pandora's Box*, 2003).

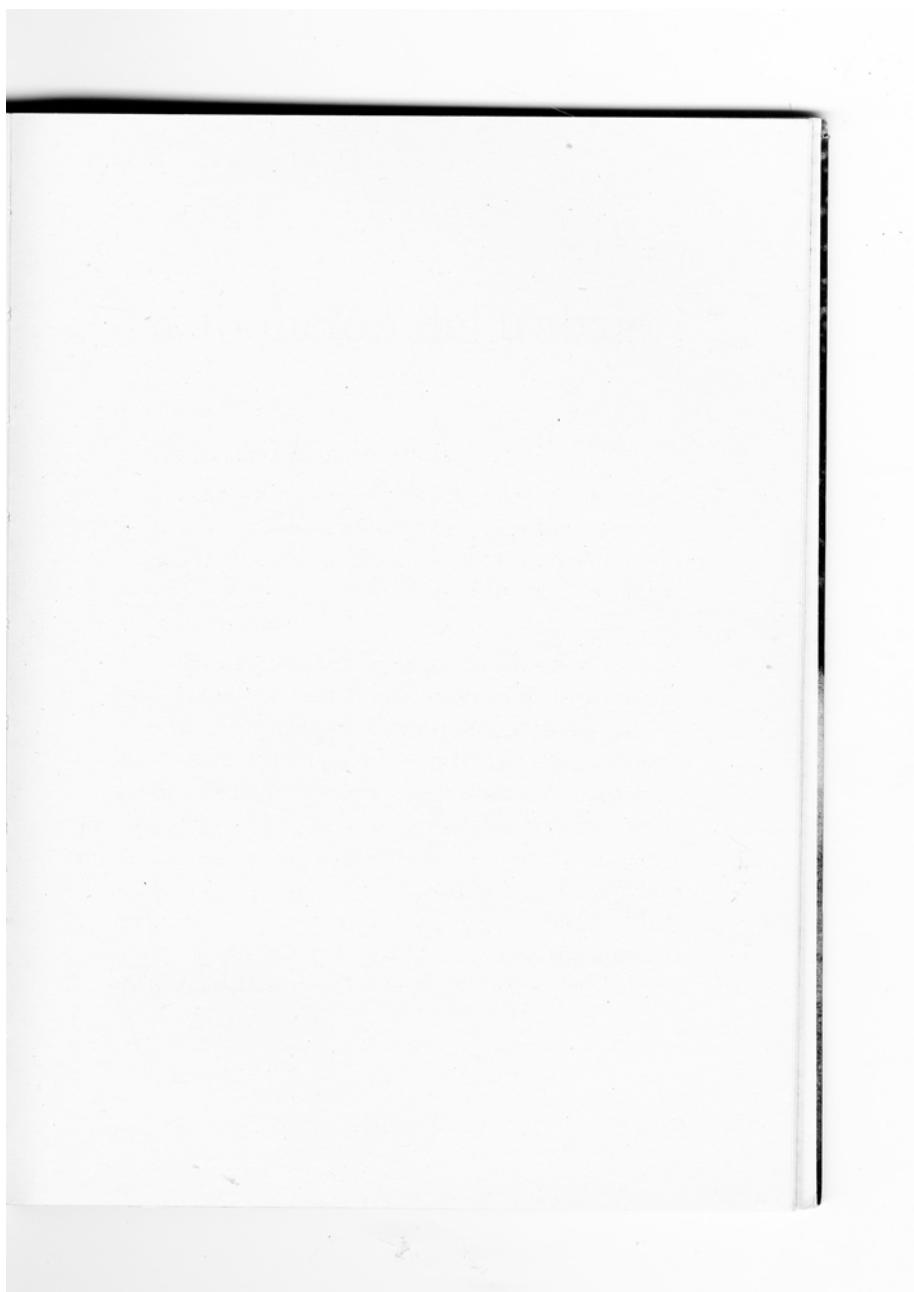
Assise sur le canapé, avec ses grands yeux liquides, elle me raconte que le lendemain de l'opération « Libé et Stupeur », quand Bush a jeté 1 500 bombes et missiles sur Bagdad, elle a pu rejoindre sa mère de quarre-vingt-quatre ans qui semblait désemparée de ne pouvoir retrouver son matériel de maquillage perdu dans tout ce chambardement. La futilité est peut-être la plus émouvante forme de courage.

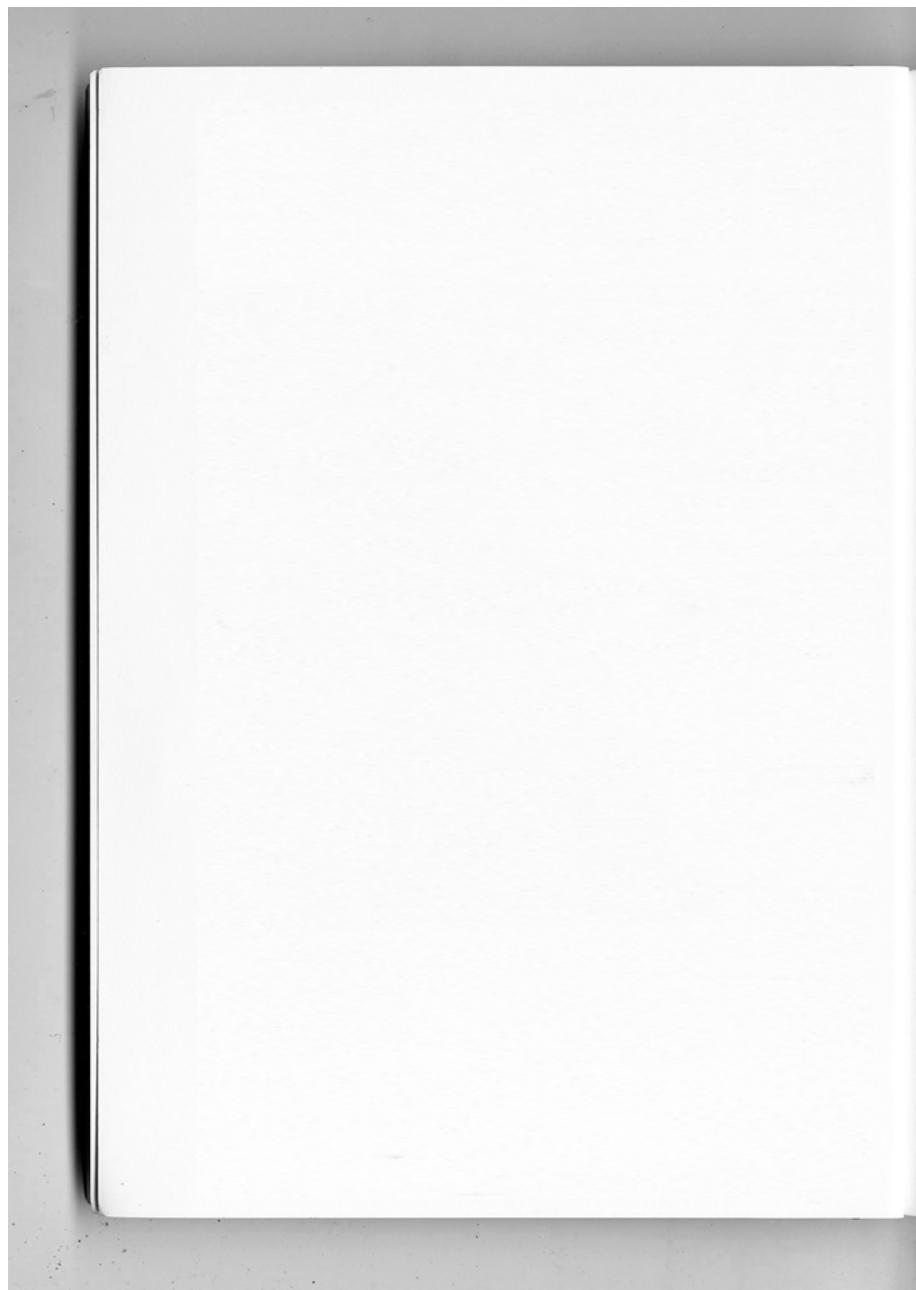


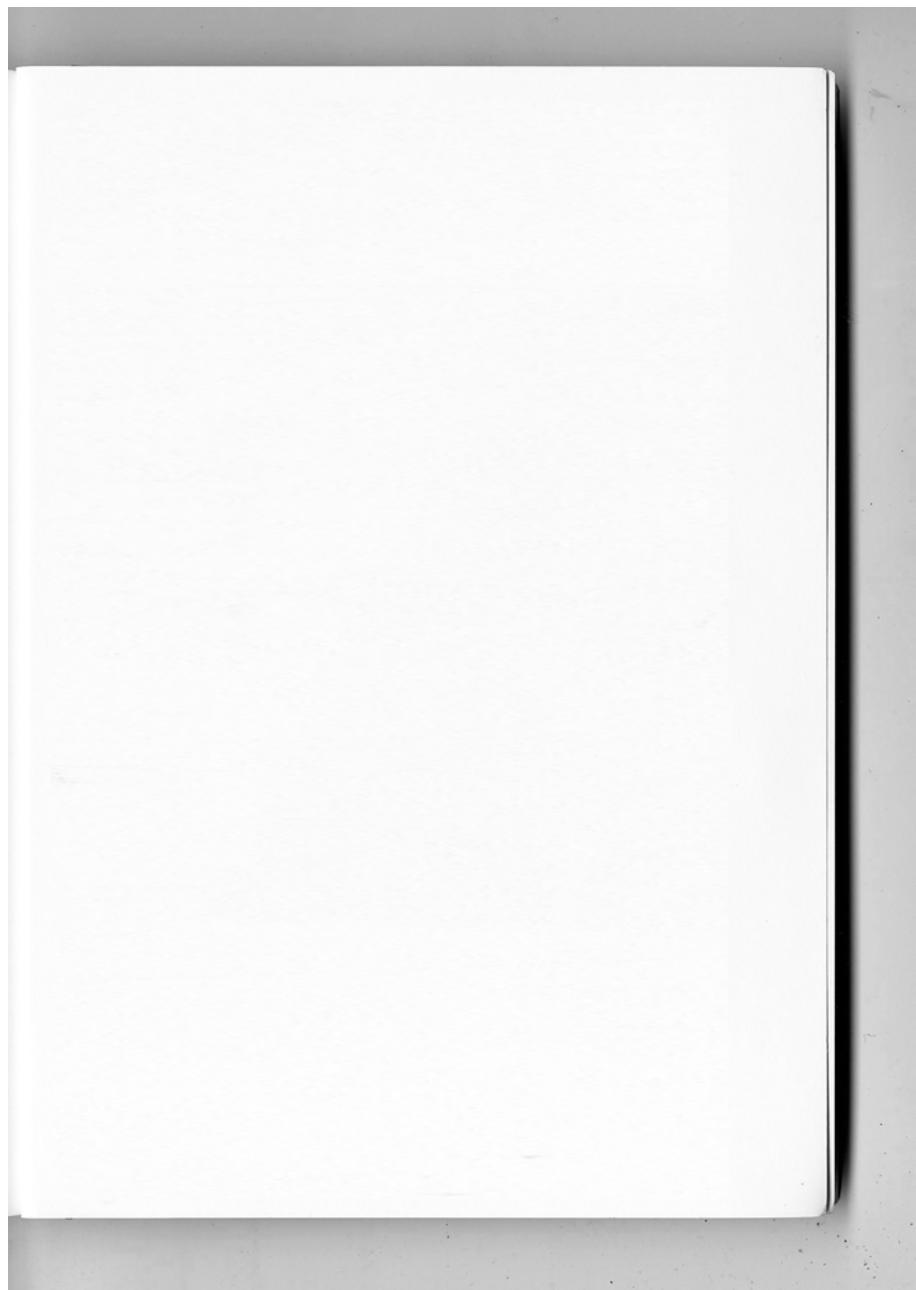


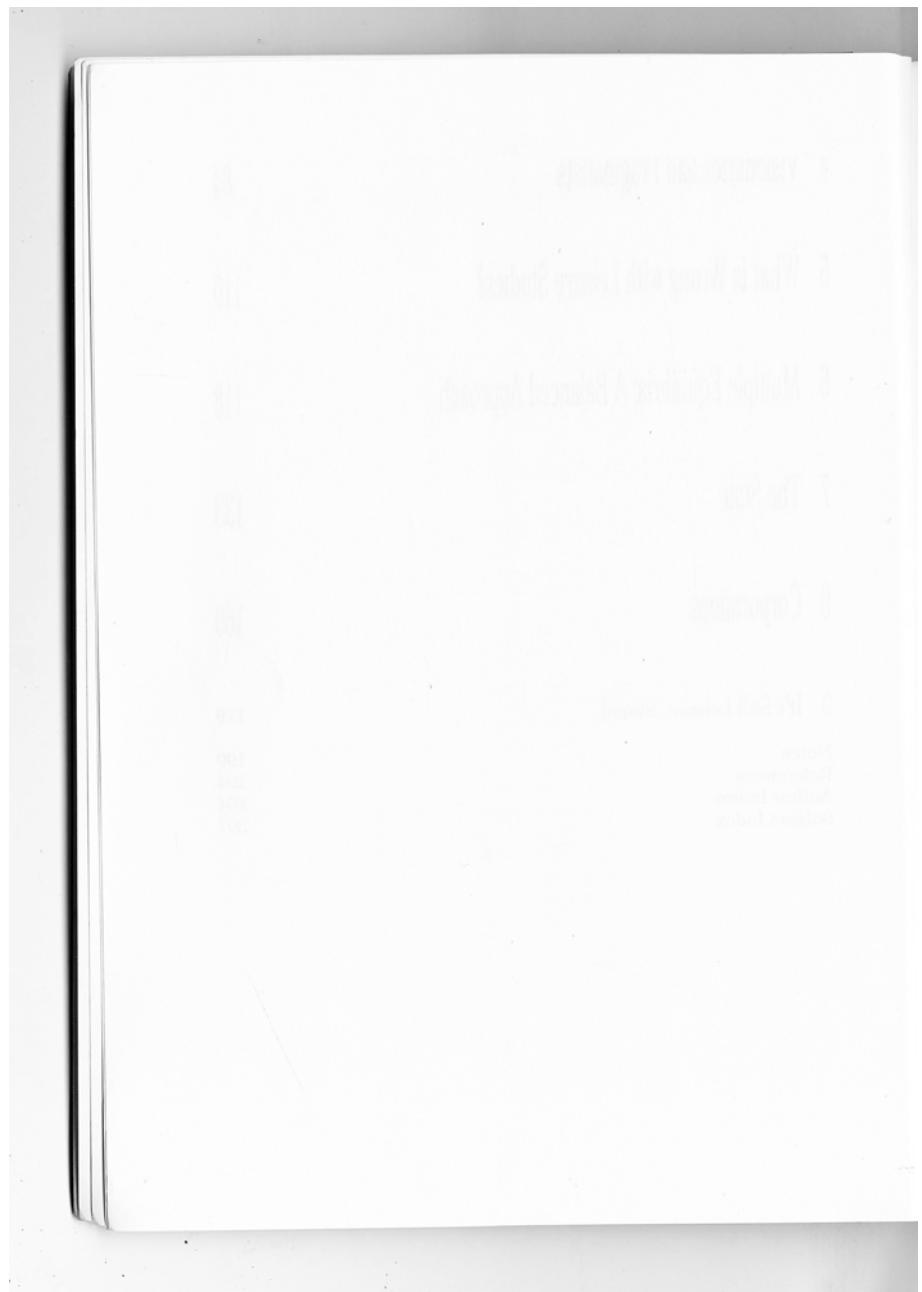






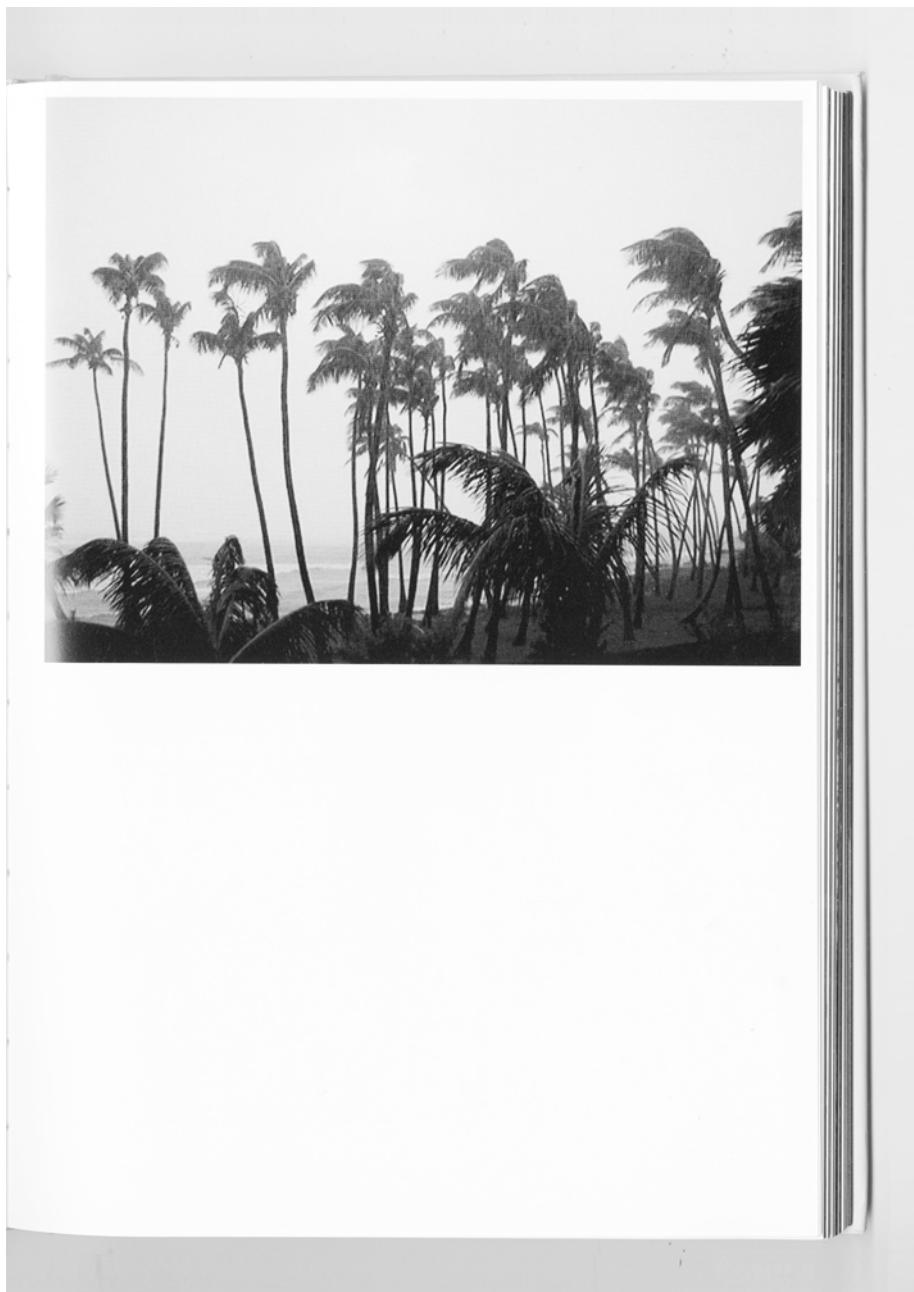






Foreword	ix
Introduction	1
Part I: Theoretical Foundations	11
1. What Is Wrong with Library Studies?	13
2. Multiple Realities: A Balanced Approach	19
3. The Space of Possibilities	33
4. Comparison	49
5. Related Considerations	59
Notes	69
References	70
Author Index	71
Subject Index	72





ANALYSE DE LA POLITIQUE FISCALE DES PAYS

l'ordre de 100 milliards d'euros, soit environ 20% du revenu fiscal de l'Etat. Or si on ajoute les dépenses publiques et les dépenses privées de consommation et les dépenses d'investissement dans les infrastructures, le chiffre atteint 150 milliards d'euros, soit environ 30% du revenu fiscal de l'Etat. La France est donc dans la moyenne des pays européens, mais en dessous de l'Allemagne qui dépense 35% du revenu fiscal dans les infrastructures et les investissements publics. Cela dit, il faut faire attention au fait que les dépenses publiques sont très différentes d'un pays à l'autre. Par exemple, en France, les dépenses publiques sont principalement destinées à la défense et à la sécurité, alors qu'en Allemagne, elles sont principalement destinées à l'éducation et à la recherche. De plus, les dépenses publiques sont également très différentes d'un pays à l'autre en fonction de leur niveau de développement. Par exemple, en France, les dépenses publiques sont principalement destinées à l'éducation et à la recherche, alors qu'en Allemagne, elles sont principalement destinées à la défense et à la sécurité.

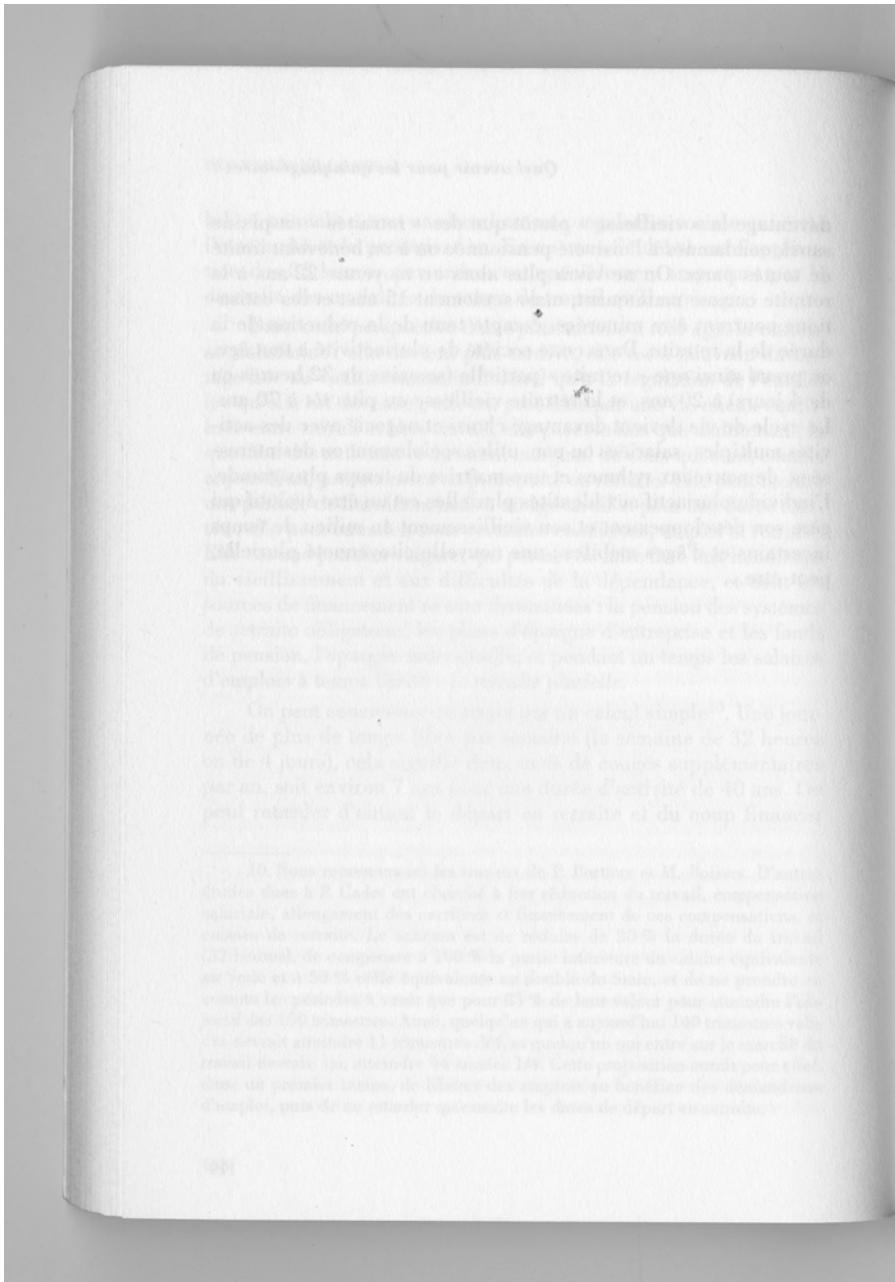
Ensuite, il faut prendre en compte la taille du pays. En effet, les dépenses publiques sont généralement proportionnelles à la taille du pays. Ainsi, la France a une population de 65 millions d'habitants, alors que l'Allemagne a une population de 82 millions d'habitants.

*Pour un Nouvel Oeuvre*

et deux générations, un individu sans appartenances qui ne voit que lui-même et chasse, isolé et seul, dont l'objectif est d'être vaincu ou vaincu, c'est à dire vaincu par l'autre, entré dans le jeu de l'escroquerie et vaincu par lui-même, qui en même temps risque toujours d'être dans toutes les « escroqueries ». Un autre intermédiaire, ce sont ceux qui, dans une insécurité devenus, avec sa mobilité mais aussi ses pathologies, vivent « tremblements d'identité », le vide intérieur et l'angoisse de la mort qui remplacent la sécurité et l'apaisement. Mais il y a des antécédents, des tâches, pour l'adulte, l'illusion d'une sécurité, d'apaisement, car elle devient vite non pas le règne de réussites égales, mais le triomphe des plus prospères et des inégalités dans les rapports de vie, au sein de notre

génération. Ces repères temporels deviennent une tache importante et les déstabilisations et déstabilisations auxquelles rendent la tâche plus ardue, mais d'une certaine façon plus facile. Il ne s'agit pas en effet de retrouver des âges et des générations stables, mais de les voir et de les penser dans un contexte de flexibilité négociée, avec ce que cela implique d'intériorisation et souci d'institutionnalisation des repères. Dans cette perspective, « les âges et les générations ne demandent pas seulement des limites, mais aussi autorisations, au sens où ils sont lieux de transmission de la frontière humaine, mais des catalyseurs de potentialités à tous les âges, dans une société hétérogène, et des possibilités de dynamique historique liée à la diversité des générations. Nous avons parlé à ce sujet d'une « ère multigénérationnelle de pluriversalité à tous les âges, avec des individus aux identités plurielles »<sup>1</sup>. On a souvent dit qu'il fallait non seulement apprendre, mais apprendre à apprendre ; on parle maintenant d'apprendre tout au long de la vie (*lifelong learning*), une de nos tâches fondamentales est aussi d'apprendre à devenir ; non pas se refuser au présent, au passé, ni fuir dans l'avenir, mais à considérer le temps individuellement et collectivement. Cela va au-delà du simple attachement à la tradition, à la continuité ou la permanence, mais aussi au-delà de l'opposition entre tradition et modernité, entre vieilles et nouvelles cultures.

<sup>1</sup> Cf. V. S. Kudryavtsev, « L'avenir de la culture : comment l'écriture et la lecture peuvent nous aider », Paris, Le Seuil, 2009, et également un travail de recherche de



#### Le système de paie dans l'entreprise

Le système de paie est un des éléments les plus importants d'un système de rémunération. Il doit être adapté aux besoins de l'entreprise et prendre en compte les différentes catégories de salariés. Il doit également être cohérent avec les objectifs de l'entreprise et contribuer à sa performance. Le système de paie doit être simple et clair, mais aussi refléter la réalité de l'entreprise et prendre en compte les besoins des salariés. Il doit également être équitable et refléter le travail effectué par les salariés. Un bon système de paie doit être basé sur une analyse approfondie des besoins de l'entreprise et des difficultés de la rémunération, et faire preuve de transparence et d'équité dans la distribution des bénéfices.

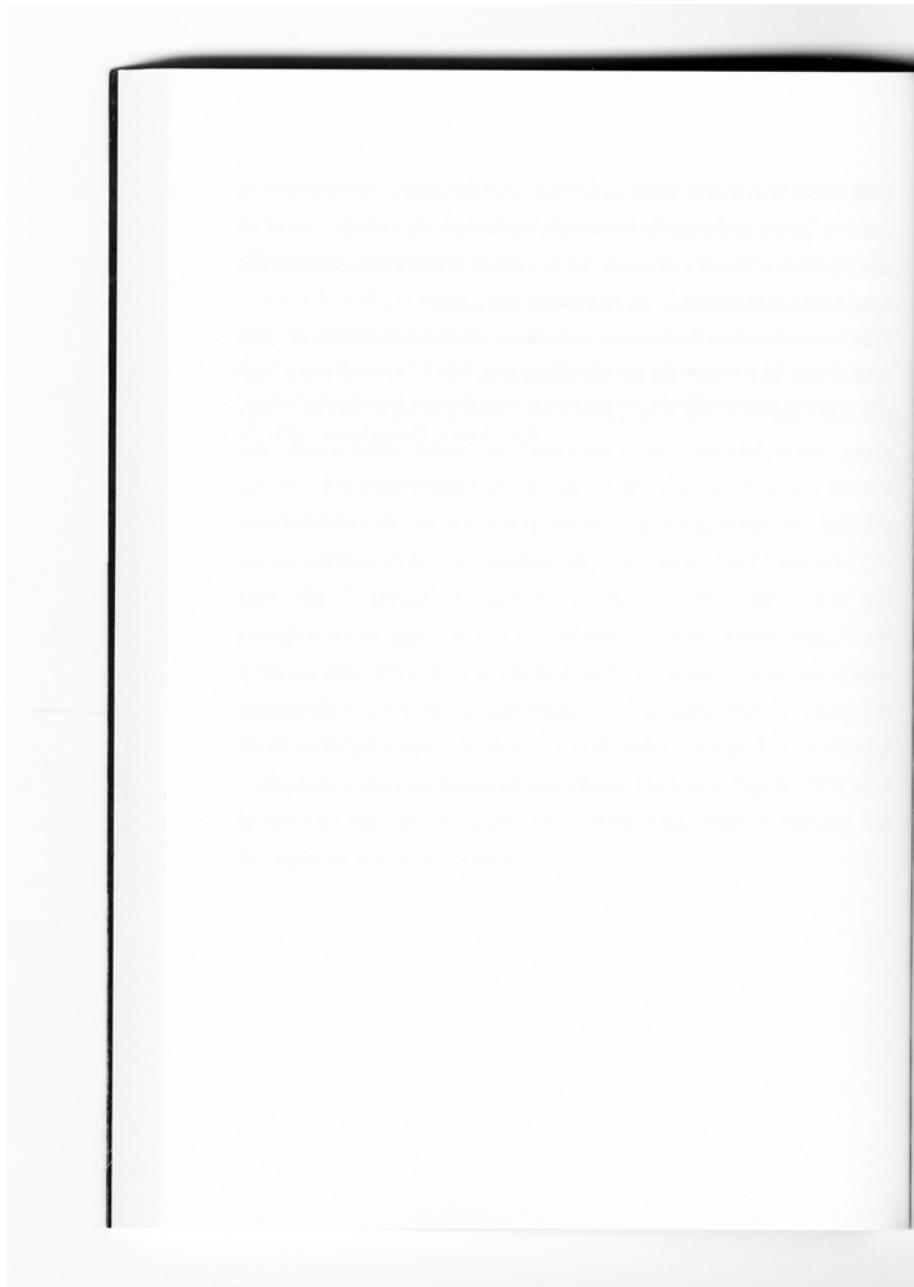
On peut créer un système de paie en deux étapes<sup>13</sup>. Une première étape de paie de base, qui couvre environ 16 heures par jour, cela signifie que, au-delà de ces heures supplémentaires, il y a une paie horaire, soit environ 7 ans pour une durée d'activité de 40 ans. On peut également d'autant se détourner de la paie et du coup financer

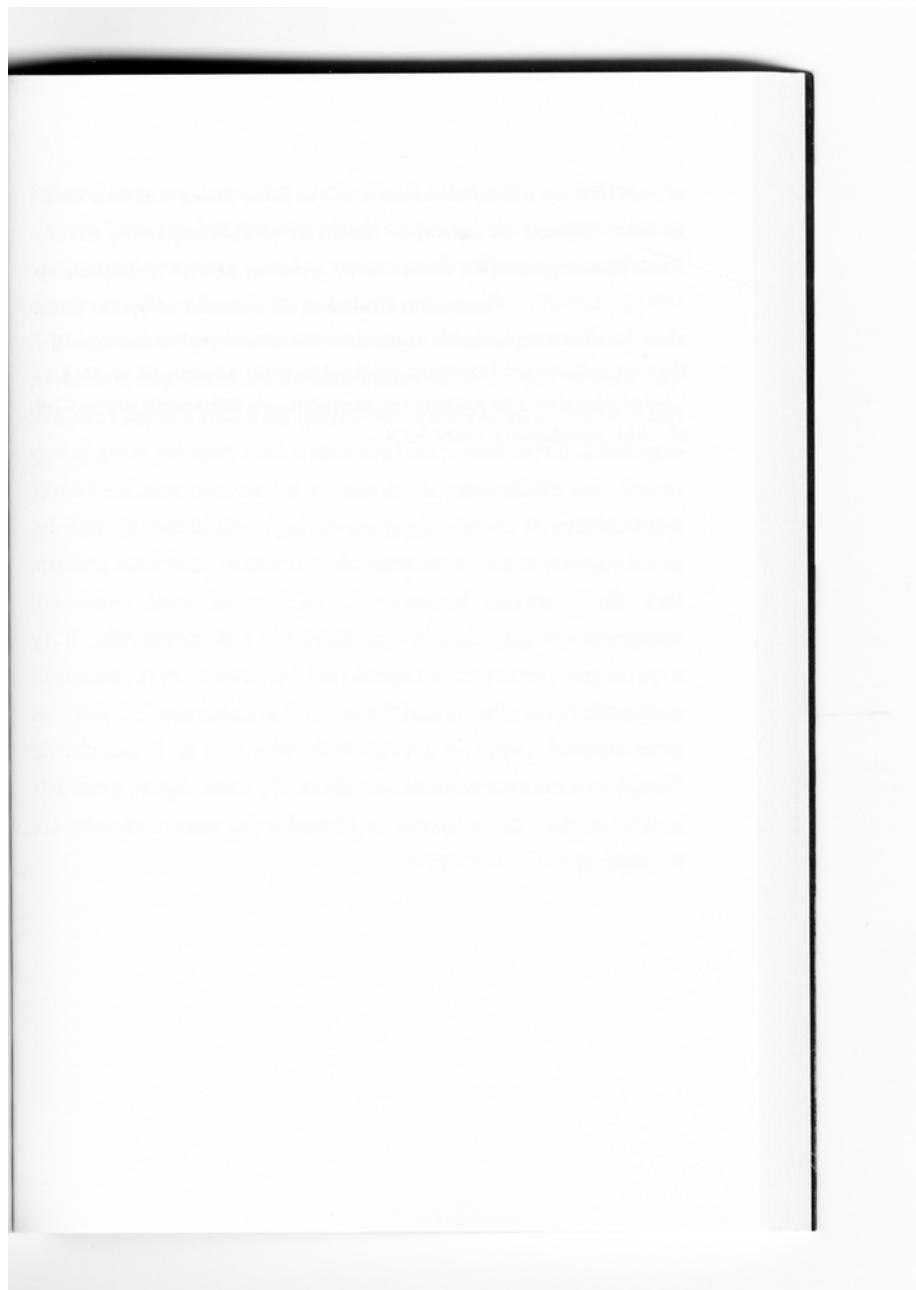
13. Ces deux étapes sont décrites par J. Berthoin et M. Bellon, *Pratique de la paie*, éditions dans la P. L'objectif est d'ajuster à leur répartition du travail, compétences nécessaires, acheminement des exercices et remède de leur compensation au cours de la carrière. La paie est de l'ordre de 30 % de la date du travail (travail), ce qui correspond à 100 % de la paie indiquée au tableau précédent, soit 30 % et à 30 % cette somme est ajoutée à celle-ci. Cela signifie que la paie de travail est de 30 % de la paie de travail et de 30 % de la paie de travail, et de la paie de travail. Les salariés sont payés pour 40 % de leur valeur pour une durée de 40 mois. Ainsi, quelqu'un qui a signé une 140 trousseau de travail devrait atteindre 11 années d'âge, ce qui entraîne la paie de travail de travail, soit au moins 140. Cette proposition n'est pas réalisée dans un premier temps de rémunérer les salariés de travail, puis de se retourner pour faire les choses de départ au contraire.

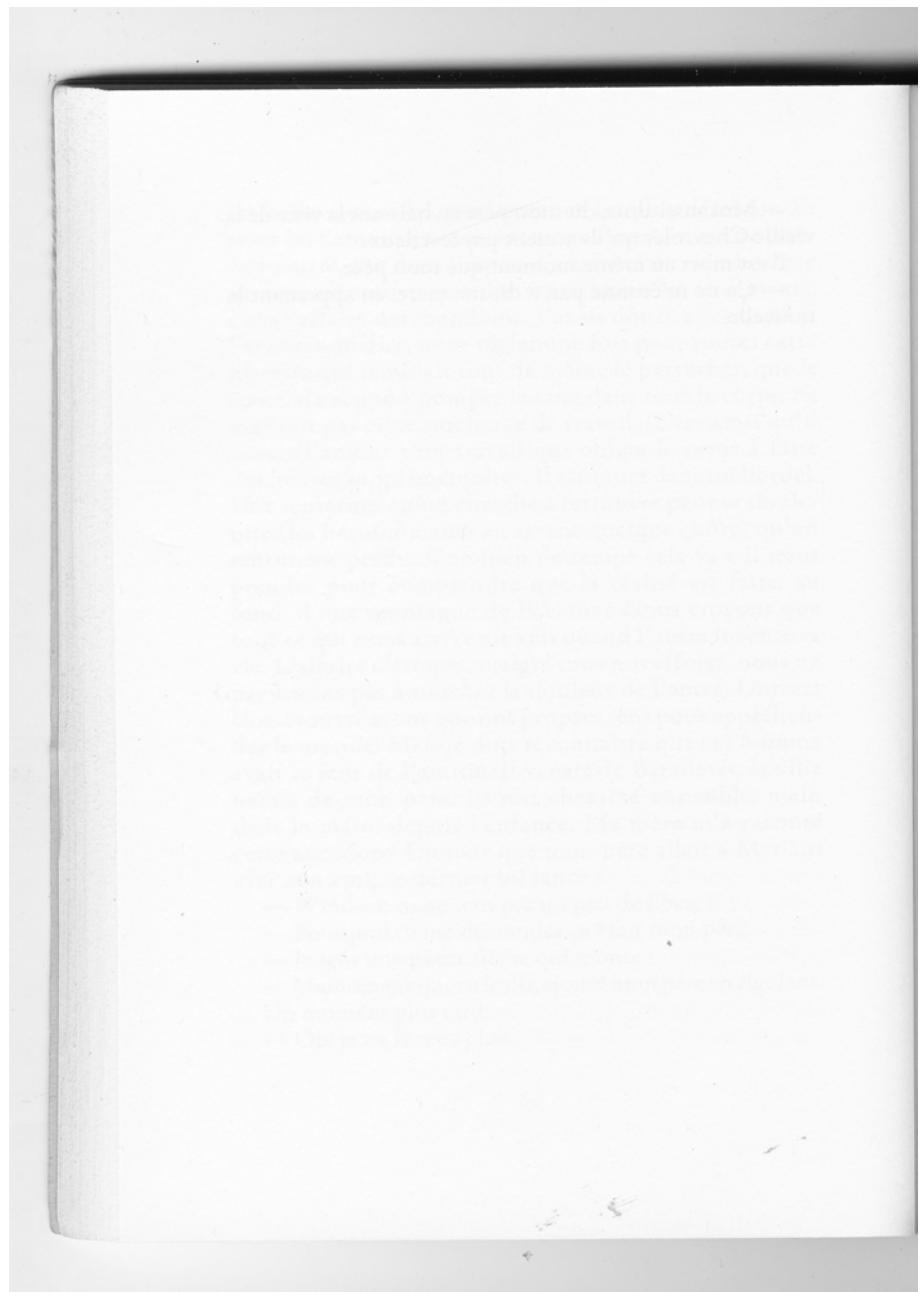
### *Quel avenir pour les exemplaires ?*

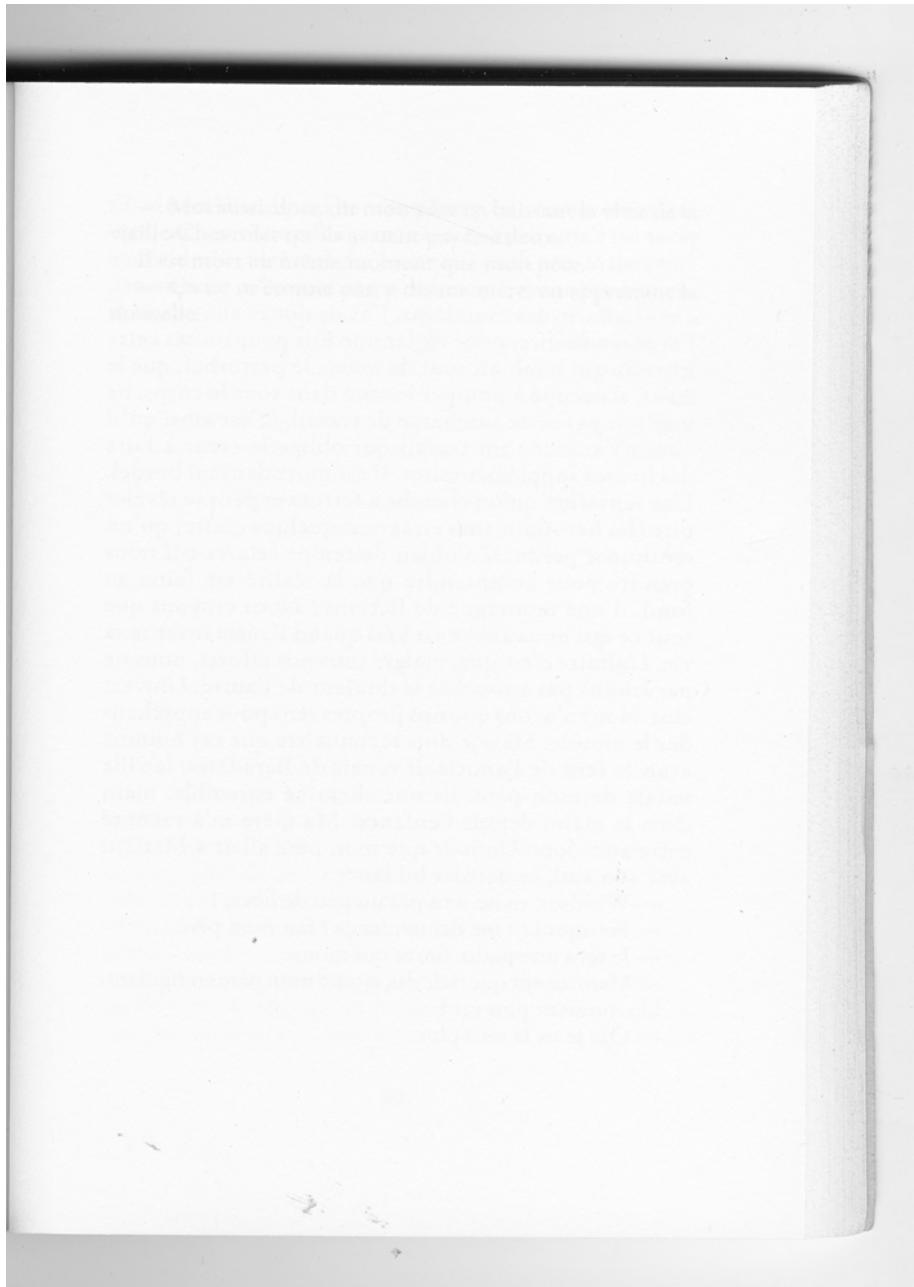
Le véritable plaisir des bibliophiles est de faire évoluer leur collection et d'ajouter de nouveaux volumes à leur bibliothèque. Cependant, il existe de nombreux facteurs qui peuvent empêcher la vente d'un livre. Par exemple, si le livre est très ancien ou rare, il peut être difficile de le vendre. De plus, les bibliophiles peuvent également être intéressés par des livres qui ne sont pas dans leur domaine de spécialisation. Par exemple, si un livre sur l'astronomie est vendu à un collectionneur de littérature française, il peut être difficile de le vendre. De plus, les bibliophiles peuvent également être intéressés par des livres qui ne sont pas dans leur domaine de spécialisation. Par exemple, si un livre sur l'astronomie est vendu à un collectionneur de littérature française, il peut être difficile de le vendre.

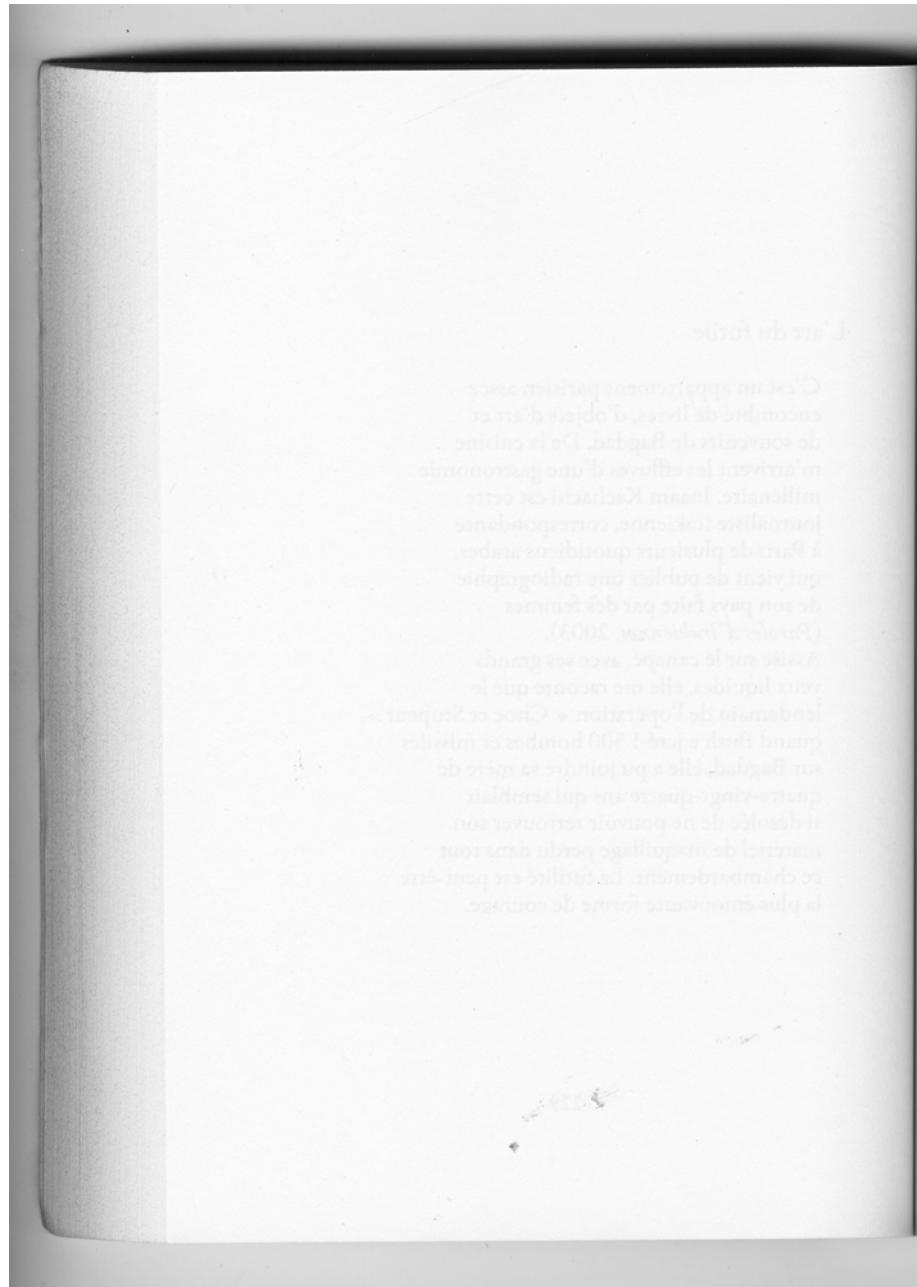
Il existe plusieurs façons de vendre un livre. La première façon est de le vendre à un autre collectionneur. Si le livre est assez rare ou intéressant, il peut être vendu à un prix élevé. La deuxième façon est de le vendre à un libraire ou à une librairie en ligne. Cela peut être une bonne option si le livre n'est pas dans votre domaine de spécialisation. La troisième façon est de le donner à une personne qui l'a acheté ou à une bibliothèque. Cela peut être une bonne option si vous souhaitez contribuer à la recherche ou à la conservation du livre.







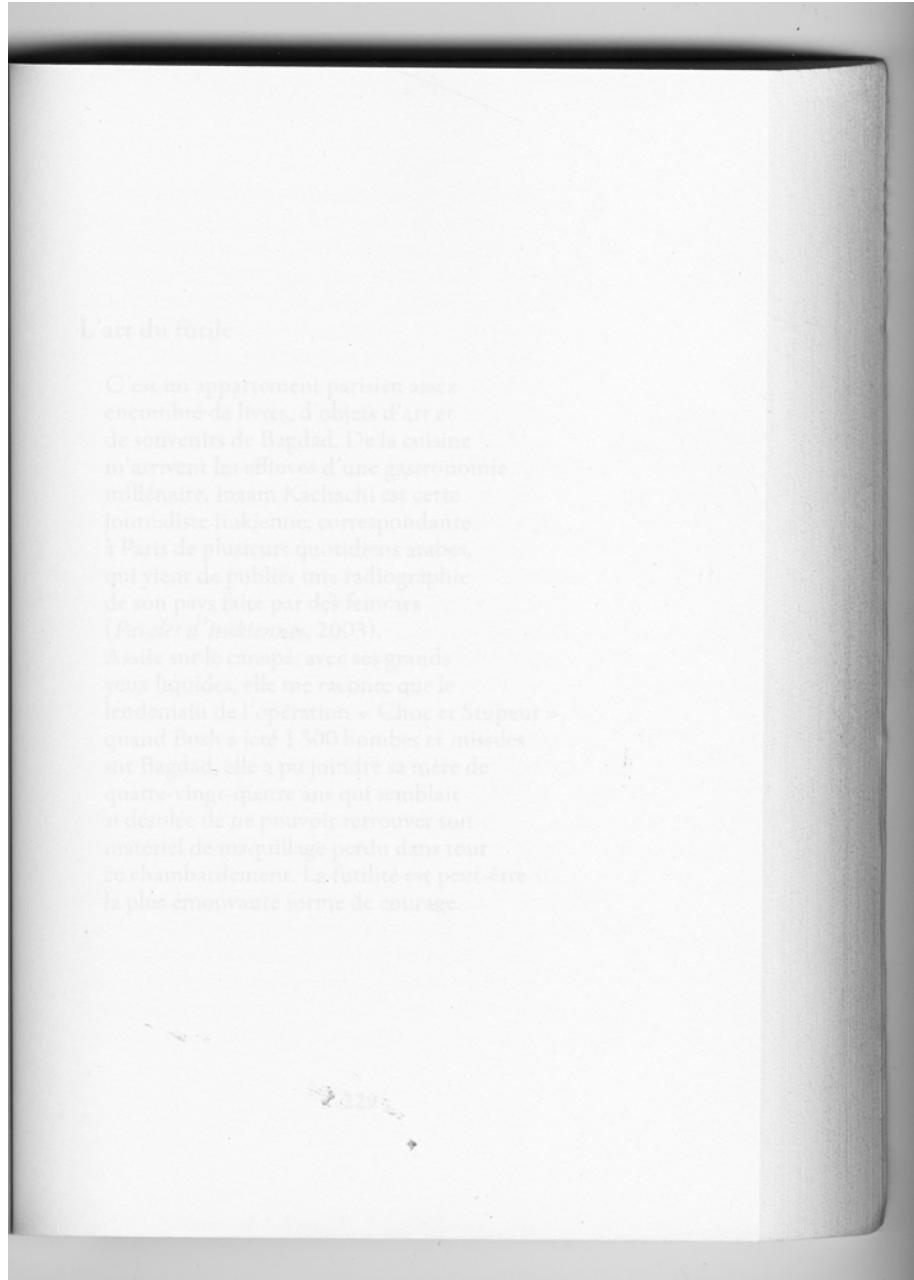




### L'air du fusil

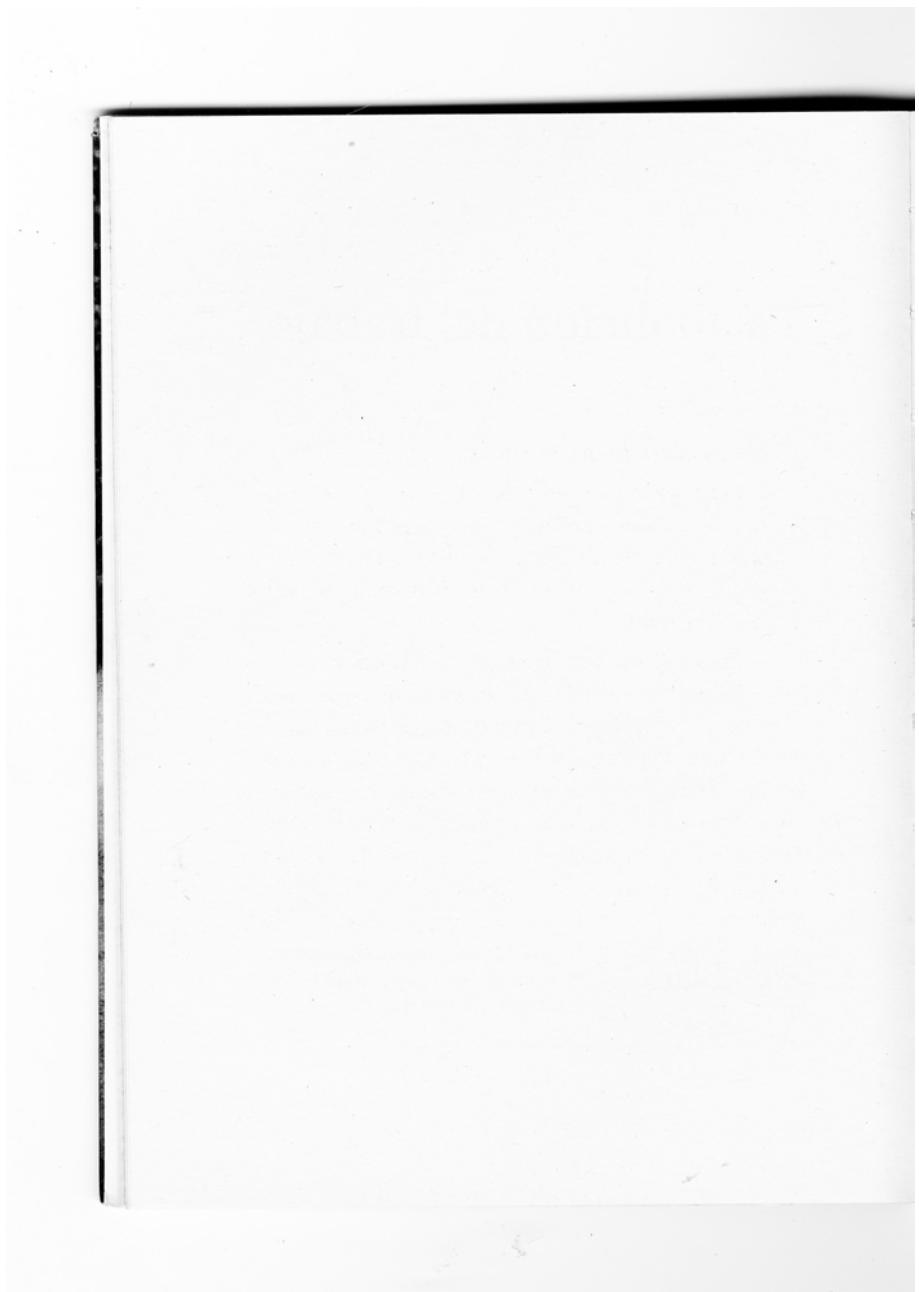
C'est un appartement parisien assez encombré de livres, d'objets d'art et de souvenirs de Bagdad. De la cuisine m'arrivent les effluves d'une gastronomie millénaire. Imam Kachachi est cette journaliste irakienne, correspondante à Paris de plusieurs quotidiens arabes, qui vient de publier une radiographie de son pays faite par des femmes (*Parler d'Irakien(ne)s*, 2003).

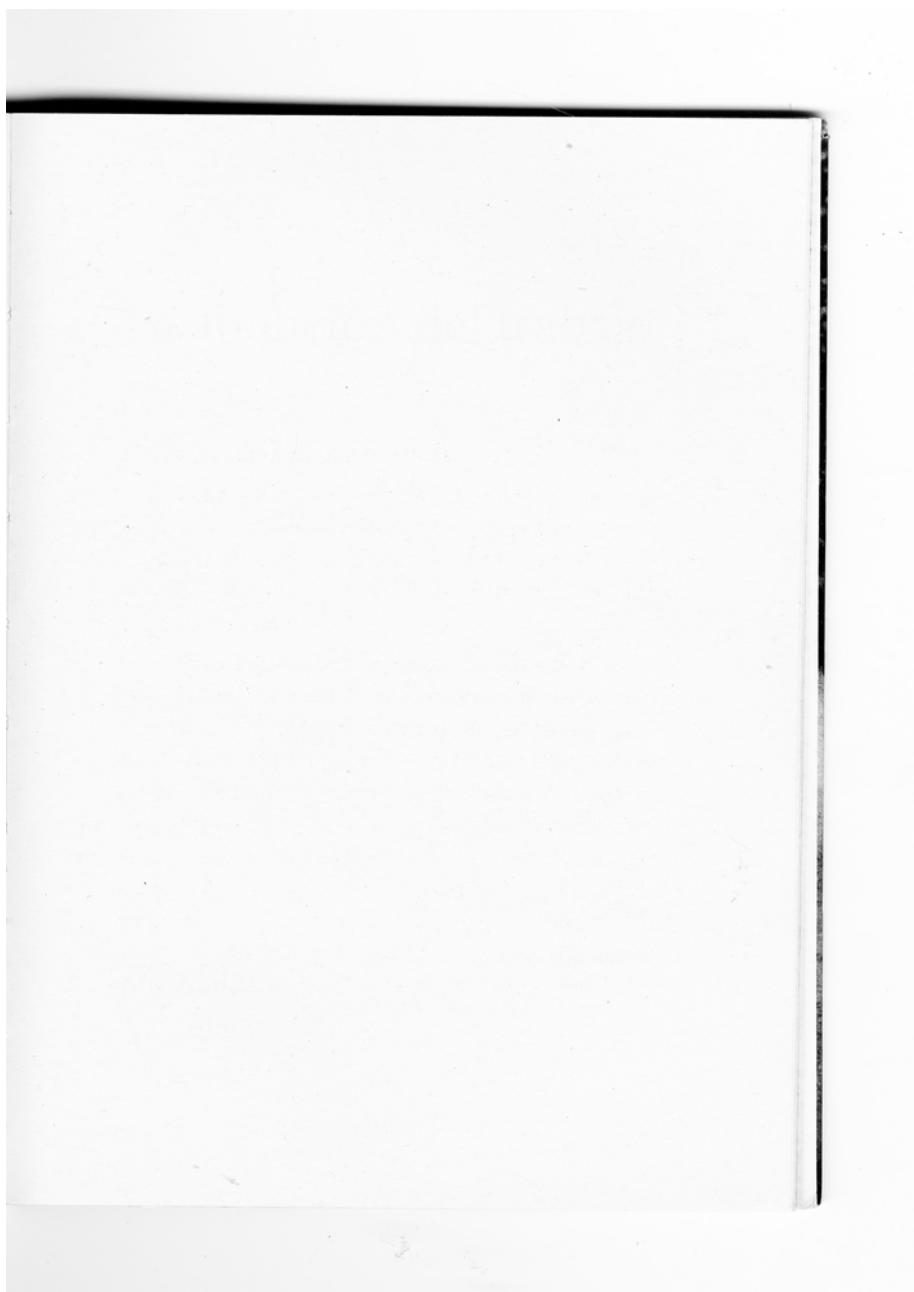
Assise sur le canapé, avec ses grands yeux liquides, elle me raconte que le lendemain de l'opération « Choix et Stupeur », quand Bush a jeté 1 500 bombes et missiles sur Bagdad, elle a pu rejoindre sa mère de quatre-vingt-quatre ans qui semblait si désolée de ne pouvoir retrouver son matériel de maquillage perdu dans tout ce bombardement. La futilité est peut-être la plus émouvante forme de courage.

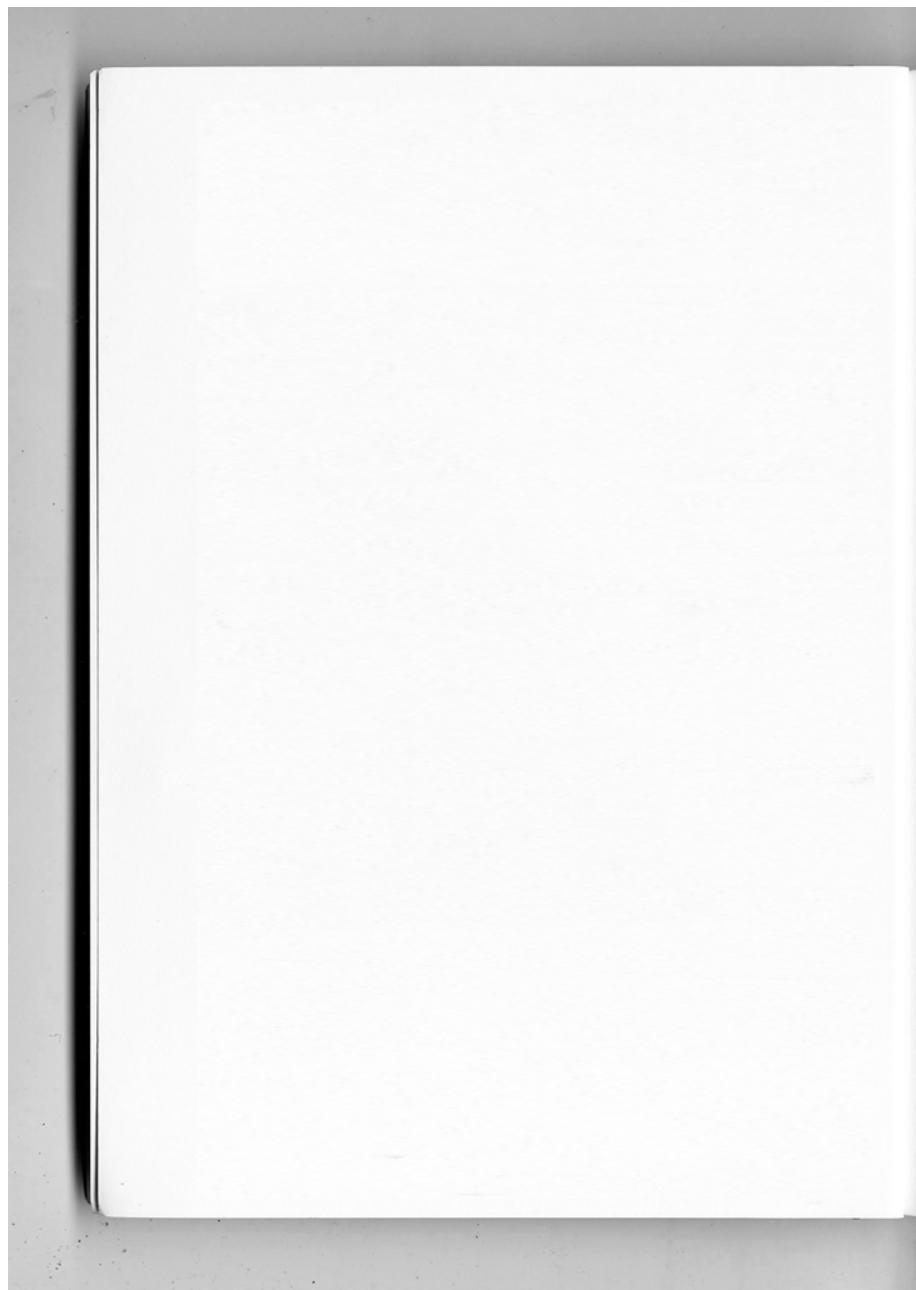




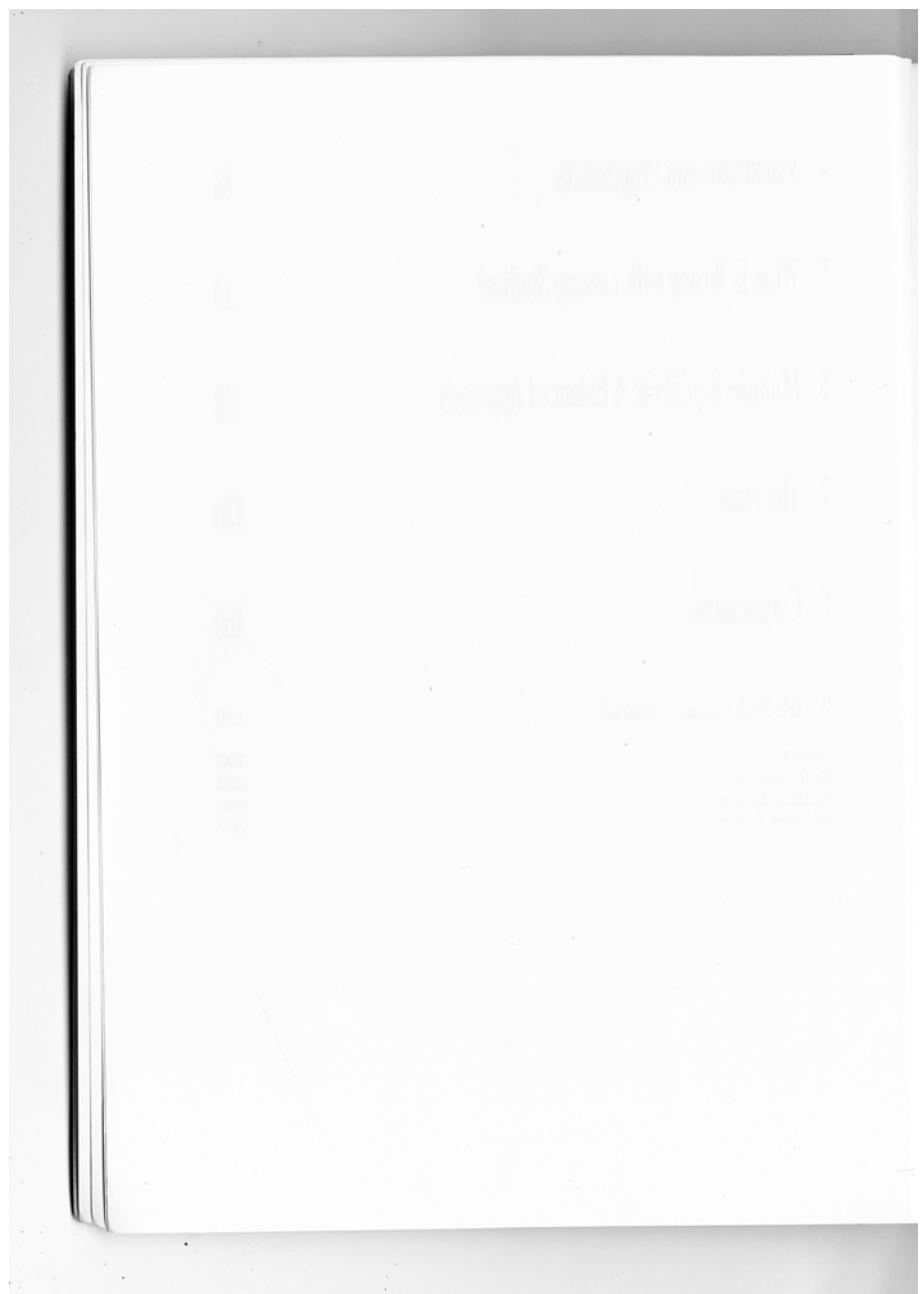








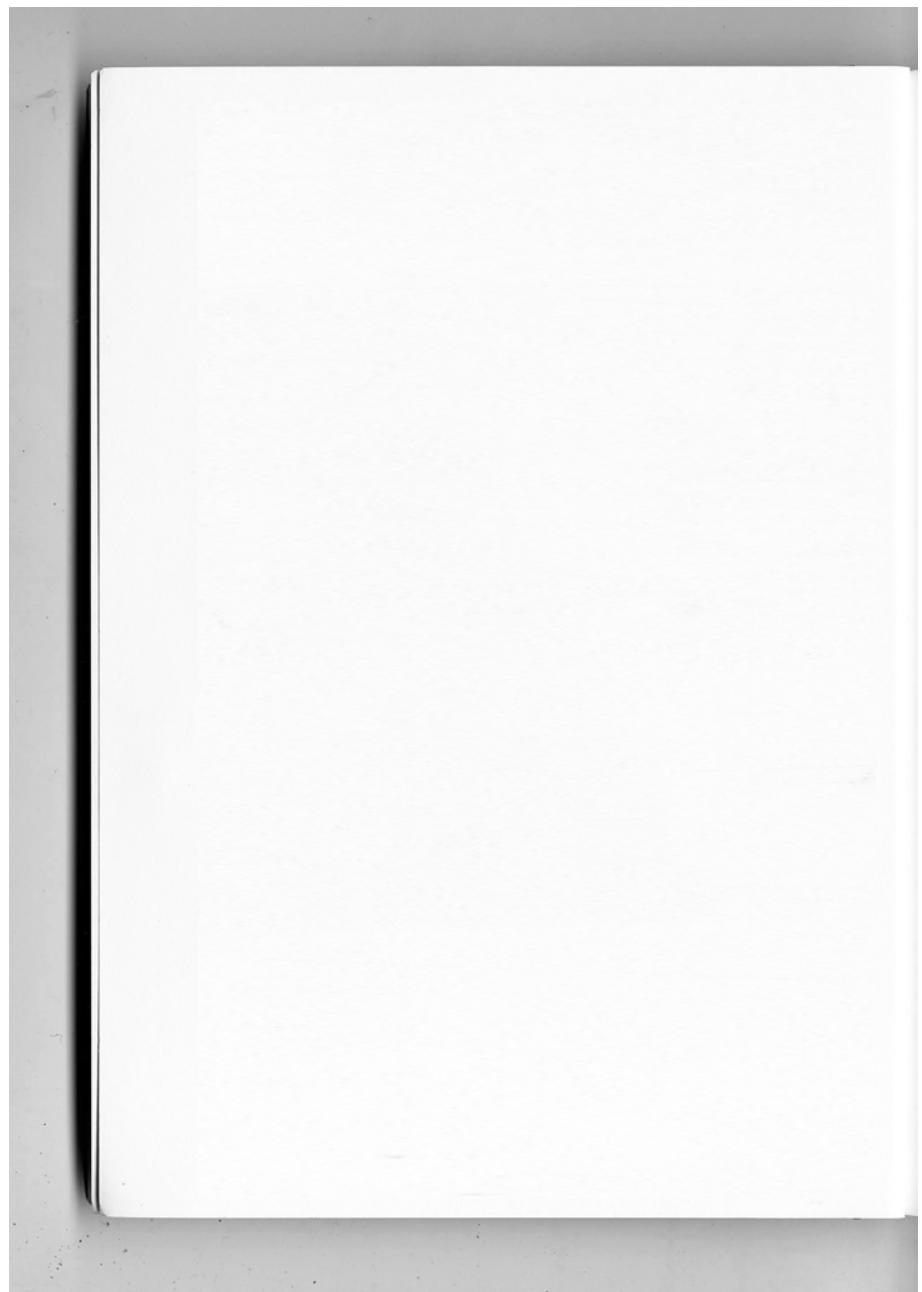




1. Introduction	1
1.1. What is Happening with Library Students?	1
1.2. Multiple Faculties: A Balanced Approach	19
1.3. The Study	33
1.4. Summary	39
2. Comparisons	41
2.1. Related Studies	42
2.1.1. Summary	42
2.1.2. References	109
2.1.3. Author Index	114
2.1.4. Subject Index	116

- 
- Anne Dufourmantelle, *Éloge du risque*
  - Michael Bonneau, *Les loisirs de temps dégagé au temps géré*
  - Maurizio Lazzarato, *Marcel Duchamp et le refus du travail*
  - Julius Varn Daal, *Lo que no hay que confundir en cuanto a esclavitud asalariada y rechazo del trabajo*
  - Federico Galende, *Modos de producción*
  - Keti Chukhrov, *Towards the space of the general : on labor beyond materiality and immateriality*
  - Groupe Krisis, *Manifeste contre le travail*
  - Dominique Méda, *Le travail : une valeur en voie de disparition ?*
  - Paul Lafargue, *Le Droit à la paresse*
  - Marc Boyer, *L'invention du tourisme*
  - Franco Bifo Berardi, *Cognitarian Subjetivation*
  - Chris Rojek, *The labour of leisure*
  - Xavier Gauthier, *Les temps de la vie. Emploi et retraite*
  - Giorgio Agamben, *Bartleby o de la contingencia*
  - Bob Black, *La abolición del trabajo*
  - Franco Bifo Berardi, *Rifiuto del lavoro e deregulation*
  - Marizio Cattelan, *6th Caribbean Biennial*
  - Liam Gillick, *The good of work*
  - André Rauch, *Les vacances*
  - J. K. Gibson-Graham, *Economic Meltdown or what an iceberg can tell us about economy*
  - Kathi Weeks, *Imagining non-work*
  - Renée Ridgway, *Monetizing the crowds*
  - Dany Laferrière, *L'Art presque perdu de ne rien faire*
  - Internationale Situationniste, *Elogio delle cicale*
  - Oscar Wilde, *Frasi e filosofie ad uso della gioventù*
  - Tom Hodgkinson, *Restarsene a letto*
  - Slavoj Žižek, *Realtà senza sostanza*

et beaucoup plus,  
Merci à tous..



WORK LESS TO READ MORE  
TRABAJAR MENOS PARA LEER MÁS  
LAVORARE MENO PER LEGGERE PIÙ  
TRAVAILLER MOINS POUR LIRE PLUS

Publié par MACACO Press

Première édition mai 2015

MACACO Press, Genève  
[www.macacopress.ch](http://www.macacopress.ch)  
[macacopress@gmail.com](mailto:macacopress@gmail.com)

Imprimé en Suisse

ISBN 978-2-9405688-00-0