

Marx et la Critique de la valeur

Elmar Flatschart, Alan Milchman,
Jamie Merchant

March 2026

Le samedi 6 avril 2013, la Platypus Affiliated Society a organisé une table ronde intitulée Marx et la critique de la valeur dans le cadre de son cinquième congrès international annuel, qui s'est tenu à la School of the Art Institute of Chicago. Cette table ronde réunissait Elmar Flatschart, de la revue théorique allemande EXIT!, Alan Milchman, d'Internationalist Perspective, et Jamie Merchant, de Permanent Crisis. Elle était animée par Gregor Baszak, de Platypus. Ce qui suit est une transcription révisée de leur discussion. Article publié en mai 2013 sur le site Platypus Affiliated Society.

Elmar Flatschart : La critique de la valeur, ou, selon le théorème développé par Roswitha Scholz, la critique de la dissociation-valeur (Wertabspaltungskritik), cherche à comprendre et à critiquer les mécanismes fondamentaux qui régissent la société moderne. Cette critique ne s'intéresse pas tant au Marx politique de la lutte des classes et du mouvement ouvrier, mais davantage aux aspects philosophiques de son œuvre qui se concentrent sur le caractère abstrait et fétichisé de la domination moderne. Cette approche tente de maintenir la théorie critique abstraite de la société strictement distincte des tentatives pratiques et contradictoires d'abolir le capitalisme. Le marxisme ne doit pas être compris comme une position donnant une identité et une vision du monde, ce que l'histoire a révélé être erroné, mais doit être réduit à un noyau théorique capable de nous aider à comprendre la société, par le biais d'une critique négative, même s'il ne nous procure pas nécessairement un moyen de s'en sortir. Appeler à l'abolition du travail n'a pas de conséquences immédiates pour l'action politique marxiste.

Il n'existe pas de nouveau programme ni de plan général pour l'émancipation pouvant être élaboré à partir de l'abolition de la valeur. On peut plutôt la considérer comme une condition de l'émancipation à l'égard de la valeur et du système abstrait d'oppression qu'elle représente. La manière dont l'émancipation sera réalisée est une histoire plus complexe. Nous savons ce qui ne fonctionnera pas : une grande partie de ce que l'ancienne gauche proposait comme programme politique marxiste. Il faudrait abandonner une grande partie de cela car, au fond, la domination abstraite ne peut être abolie en imposant une autre forme de domination directe et personnelle. Si nous voulons critiquer les abstractions

des formes économiques, nous devons de la même manière cibler la forme même de la politique. Si Marx et Engels l'ont suggéré en formulant l'idée que l'État finirait par dépérir, je pense que nous devons être beaucoup plus radicaux. L'émancipation doit en fin de compte signifier également l'abolition du politique. Cela est paradoxal dans la situation politique actuelle, mais nous ne devrions pas essayer de reporter cette tâche à un moment postérieur à la révolution. Nous devrions considérer les contraintes et les fétichisations inhérentes à la forme du politique à comme quelque chose dont nous voulons débarrasser dès maintenant.

En ce qui concerne la relation entre la critique de la valeur et la Nouvelle lecture de Marx (Neue Marx Lektüre [NML]) initiée par Hans-Georg Backhaus, je dirais que Backhaus était davantage un philosophe et un philologue qu'un économiste. Il cherchait à mettre au jour le noyau dur de la pensée de Marx, dans la lignée de la lecture de son enseignant Adorno. Malheureusement, il n'est pas allé très loin lui-même dans cette voie, mais je pense qu'il a défini le programme. Les travaux de Backhaus ont constitué un point de départ essentiel qui a permis à la critique de la valeur-dissociation de prendre son essor et d'élargir sa perspective. Les années 1970 ont marqué un tournant tant sur le plan théorique que pratique, lorsqu'il a été admis que les anciennes approches économistes et politistes de la révolution ne fonctionnaient pas. Ainsi, la reformulation de la théorie, qui s'appuie sur les travaux antérieurs de l'École de Francfort, correspond à de nouvelles formes de pratique et répond à la complexité accrue de la réalité : Il n'y a pas un seul parti d'avant-garde, mais de nombreuses politiques situées ; pas un seul système d'oppression qui englobe tout, mais une notion abstraite de domination réifiée (*verdinglichte Herrschaft*) qui se réalise de diverses manières ; et pas une seule stratégie pour la révolution, mais des relations contradictoires qui, bien que ne pouvant être saisies que négativement, doivent être combattues partout où nous les rencontrons.

Selon la critique de la valeur, certains aspects de l'impasse dans laquelle se trouve aujourd'hui la gauche sont le fruit de circonstances nécessaires. Ces difficultés étaient nécessaires en ce sens qu'elles ont incité à élargir les perspectives, ce qui a rendu les choses plus difficiles mais finalement plus abouties, en adéquation avec la réalité sociale et les nouvelles complexités de l'oppression. Certes, réfléchir à cela ne peut pas résoudre les problèmes auxquels la gauche est confrontée aujourd'hui, à savoir sa marginalisation. Mais ce n'est pas parce que l'on est confronté à ce problème qu'une solution simple et programmatique permettrait d'y remédier. En fait, cela reviendrait à remettre à l'ordre du jour les mauvaises questions, dont on a prouvé qu'elles étaient erronées. Ce que Backhaus et d'autres nous ont appris, c'est que l'émancipation du système d'oppression abstraite qui prévaut actuellement est immensément complexe et aussi hautement imprévisible. Mais elle reste possible, pour autant que nous acceptions d'affronter la complexité qu'elle recèle. Il n'y a ni programmes ni utopies, mais seulement la tâche difficile de travailler ces contradictions dans nos luttes, où qu'elles se déroulent.

Quant à savoir si la critique de la valeur signifie un retour à l'anarchisme : je pense qu'il est dangereux de formuler les choses en ces termes. Il ne faut pas travailler avec de vieilles étiquettes qui ne correspondent plus à la réalité.

Les désignations applicables au XIXe et au début du XXe siècle, concernant l'opposition entre marxisme et anarchisme, ne peuvent s'appliquer aux mouvements sociaux d'aujourd'hui. Certes, certaines questions de ce débat restent d'actualité, mais le paysage de gauche d'aujourd'hui ne se réduit en aucun cas à cette simple opposition. Les situationnistes, par exemple, ont probablement été les premiers à combiner une critique essentiellement marxiste avec une méthode politique anti-autoritaire et anarchiste. Une partie du problème réside dans le fait qu'il faudrait définir ce que signifient l'anarchisme et le marxisme au regard des relations sociales spécifiques du présent — et cela est tout sauf facile. Le concept de gauche est peut-être encore plus difficile : qu'est-ce que la gauche aujourd'hui ? Je pense qu'il est difficile de dire ce que cela signifie réellement. Devrions-nous même nous référer à ce concept et pouvons-nous utiliser cette étiquette de manière significative ? Les approches marxiste et anarchiste se recoupent dans les mouvements sociaux d'aujourd'hui. Du point de vue de la critique de la division des valeurs, cela peut également être considéré comme progressiste dans la mesure où une contradiction fondamentale issue des projets émancipateurs est traitée de manière plus globale, à savoir celle entre immanence et transcendance. On peut voir cette complexité comme une sorte de double dialectique : d'une part, ce qu'on appelle anarchiste signifie tendre vers une certaine transcendance immédiate dans la praxis au prix de rester immanent. D'autre part, on peut dire que les approches marxistes, du moins certaines d'entre elles, conservent la vision théorique qui dépassait les catégories immanentes données et tentait de rendre compte de la complexité de la transcendance de manière significative. Il serait peut-être souhaitable que cette dialectique ne soit plus scindée en une dualité marxisme-anarchisme rigide, mais qu'elle se rejoigne dans les composantes les plus progressistes des mouvements sociaux.

Comment la science de la valeur (die Wissenschaft vom Wert) est-elle déterminée (et limitée) par le potentiel actuel de changement révolutionnaire de la société dans son ensemble à laquelle elle s'adresse et appartient ? Je répéterai ici que la critique de la valeur ne comporte simplement aucun aspect révolutionnaire au niveau de la société. Ce n'est pas le rôle de la critique abstraite de la société que de fournir des étapes immédiates permettant de mener à la révolution sociale. Elle cherche plutôt à élaborer la critique la plus radicale de la société, mais ce projet n'est en aucun cas lié à une notion de révolution qui serait aussi bien définie. C'était également un problème qui se trouvait dans des approches antérieures qui avaient cette conception du tout-en-un, qui était essentiellement politiste, comme cela s'est révélé être le cas de Lénine et de la tradition marxiste-léniniste. Du point de vue de la critique de la valeur-dissociation, la révolution n'est pas la tâche de la critique abstraite de la société ; la révolution est plutôt la tâche de théories concrètes de la praxis et de théories politiques immanentes, ce qui est différent et plus complexe que la théorisation de la société. Nous devons garder ces deux choses séparées.

Alan Milchman : Mon approche de la Wertkritik [la Critique de la valeur] est quelque peu différente. Plusieurs camarades ont reproché à la Wertkritik, de se réduire à de la philologie et à de la critique textuelle, qu'elle est académique. Bien au contraire : la Wertkritik est l'opposé de l'académisme, de la critique

textuelle pure ou de la philologie. La Wertkritik a sauvé des textes de Marx des aspects que nous n'aurions pas connus autrement. La distinction qu'Elmar a établie entre le domaine de la politique et celui de la Wertkritik est hautement douteuse. La figure que je considère comme un bon exemple de l'union des deux est Hans-Jürgen Krahel, qui a été actif dans les années 1960 et qui est tragiquement mort jeune dans un accident de voiture. Il portait un grand intérêt aux manuscrits de Marx, et ce n'était pas un intérêt philologique mais plutôt politique, et c'est l'union des deux que je trouve si intéressante dans la Wertkritik.

Imaginez quel genre de marxisme nous aurions si personne n'avait jamais publié les *Manuscripts de 1844*. Certes, on pourrait soutenir que l'étude de Lukács sur la réification et l'aliénation exposait déjà une grande partie de ce qui se trouvait dans ces manuscrits. Mais notre compréhension de la relation entre Marx et Hegel, de l'aliénation et de la réification, a certainement été enrichie par les *Manuscripts de 1844*. À quel point notre compréhension du capitalisme aurait-elle été plus faible si l'élaboration par Marx du capital en tant que contradiction en mouvement dans les *Grundrisse* n'avait jamais été mise en lumière ? Il me semble que ces textes de Marx auxquels la Wertkritik s'intéresse sont cruciaux précisément pour élaborer une orientation politique face au capitalisme à notre époque.

On m'a demandé si le mouvement ouvrier s'était finalement révélé être le meilleur sujet bourgeois, permettant de maintenir le capital en marche bien mieux que n'y parvenait la bourgeoisie. Cela dépend toutefois de ce que l'on entend par mouvement ouvrier. Si l'on entend par là que les partis politiques de masse, sociaux-démocrates ou stalinien, sont devenus les agents du capital dans plusieurs pays à partir d'août 1914, tout au long des années 1930, de la reconstruction des années 1950 et de l'époque du stalinisme, alors oui, c'est certainement vrai. Mais est-ce là le mouvement ouvrier ? Non, c'est la force politique qui a écrasé le mouvement ouvrier. Ce n'est pas le mouvement ouvrier, mais la mort du mouvement ouvrier. Ces forces ont fait ce que la bourgeoisie classique n'a pas fait et n'aurait jamais pu faire. Reviendront-elles au milieu de la crise actuelle si le néolibéralisme est aussi défaillant que nombre d'entre nous le croient ? Je ne veux pas exclure cette possibilité. Reviendraient-elles sous la même apparence ? Probablement pas, mais bon nombre des mêmes idées, y compris la nationalisation, constitueraient un dernier rempart du capitalisme.

La Critique de la valeur comporte-t-elle un aspect socialement révolutionnaire ? Oui — elle nous permet de voir que le capital aujourd'hui est différent du capital des périodes antérieures. Elle nous permet de voir la trajectoire du capitalisme que Marx avait anticipée, bien qu'il n'ait pu en prévoir les détails, à savoir l'abandon de l'idée selon laquelle le communisme concerne la (re)distribution de la richesse, pour réaliser à la place qu'il s'agit en réalité de la transformation de la production de la richesse. À moins de transformer ou d'abolir les rapports de production fondés sur la forme-valeur du travail salarié, on n'a pas porté de coup au capitalisme. En fait, on ne fait probablement que le renforcer. Le capitalisme vit ou meurt sur la base de la forme-valeur. C'est exactement ce que la Wertkritik tente de nous montrer. Une grande partie du programme politique de

la gauche classique repose sur la redistribution des revenus ou la régulation de la bourgeoisie, et non sur l'abolition du travail salarié et de la valeur. L'argument avancé par Internationalist Perspective est précisément que, sans s'attaquer directement à l'abolition de la valeur, il est impossible aujourd'hui de créer et de participer à un mouvement révolutionnaire. Ce n'est pas aux révolutionnaires marxistes de créer ce mouvement à eux seuls. Néanmoins, cette façon de comprendre les possibilités d'abolir la forme-valeur, et ce que cela signifie de ne pas l'attaquer directement, voici qui est accessible à la classe ouvrière aujourd'hui.

Les organisateurs ont cité Marx dans les *Manuscrits de 1844* : Sans révolution, le socialisme ne peut être rendu possible. Je réponds au nom d'Internationalist Perspective : Absolument ! Sans révolution, le renversement de la forme-valeur n'est qu'un exercice académique. Il doit se concrétiser par le renversement de la forme-valeur, et le protecteur et garant de la forme-valeur à notre époque est l'État capitaliste – quel que soit son déguisement. Nicolas Maduro au Venezuela, Ahmadinejad en Iran et Bachar al-Assad en Syrie sont tous des visages différents de l'État capitaliste d'aujourd'hui. Si le SPD remporte les prochaines élections en Allemagne, il incarnera l'État capitaliste. Et lorsque Barack Obama a remporté la dernière élection, il est devenu le représentant du capital à Washington D.C., et donc l'ennemi mortel non seulement de la classe ouvrière, quelle que soit la manière dont on la définit, mais aussi de l'humanité tout entière. Cette prise de conscience est étroitement liée à la théorie de la forme-valeur et à la Wertkritik, et à moins d'établir ce lien, nous ne parviendrons pas à dépasser le stade d'une discussion sur la redistribution des revenus, la nationalisation des banques ou le contrôle des moyens de production par l'État ou par des coopératives. Franchement, j'en ai assez que Richard Wolff nous dise que nous avons besoin de coopératives, répétant ce que les socialistes utopistes que furent Saint-Simon et Fourier ont dit il y a environ 200 ans. Répondre à la crise que nous traversons actuellement par des coopératives reviendrait à faire entrer les travailleurs en concurrence sur le marché mondial, au même titre que n'importe quelle autre entreprise capitaliste. Cela ne change rien. L'ampleur et le caractère révolutionnaire que doit prendre ce changement, voici précisément ce que nous permet de penser de la Wertkritik.

Jamie Merchant : Dans les années 1970 et 1980, une réinterprétation importante de la théorie critique de la société de Marx a commencé à émerger, s'opposant directement aux modes de lecture de Marx établis de longue date et idéologiquement ancrés. Apparaissant en divers endroits et à différentes époques, cette réinterprétation consistait en une reconceptualisation des catégories théoriques clés de Marx, telles que le travail et la valeur, qui supprimait les aspects péremptoirs et transhistoriques qu'elles conservaient pour le marxisme orthodoxe et les transformait en catégories critiques et historiquement dynamiques. Comme l'indiquent les *Grundrisse* et comme le souligne Moishe Postone, les catégories de Marx ne désignent pas des phénomènes économiques positifs, mais plutôt des formes fondamentales de la pratique humaine qui constituent la formation sociale capitaliste. Plutôt que de concevoir, à la manière orthodoxe, le travail comme une propriété éternelle et immuable de l'existence humaine qui serait la source ultime de la valeur et donc le point de vue à par-

tir duquel il faudrait critiquer le capitalisme, il s'agit plutôt d'appréhender le travail comme une forme historiquement spécifique de pratique humaine qui a en réalité le malheur, comme le dit Marx dans *Le Capital*, de produire de la valeur. L'abstraction inéluctable du travail humain dans la production capitaliste de marchandises, c'est-à-dire son rôle au sein des processus de valorisation du capital, produit de la valeur sous forme de temps de travail abstrait et homogène. C'est cette pulsion aveugle et implacable d'accumuler de la plus-value, sans égard pour la vie humaine elle-même et souvent à ses dépens, qui constitue la forme particulière de richesse au cœur de la modernité capitaliste. Loin de constituer le point de vue de la critique, le travail producteur de valeur doit être considéré comme l'objet de la critique dans toute théorie critique visant les conditions sociales et les formes de domination qui constituent le monde moderne.

La production de valeur par la dépense de temps de travail humain est la forme déterminante de la richesse pour la modernité, mais ce n'est pas la seule forme de richesse pour Marx. Dans les *Grundrisse*, Marx soutient :

Dans la mesure où la grande industrie se développe, la création de richesse réelle dépend moins du temps de travail et de la quantité de travail employée que de la puissance des agents mis en mouvement pendant le temps de travail.¹

Dans son interprétation ce passage, Postone suggère que Marx oppose la valeur, une forme de richesse liée à la dépense de temps de travail humain, au gigantesque potentiel de production de richesse de la science et de la technologie modernes. La valeur devient anachronique par rapport au système de production auquel elle donne naissance ; la réalisation de ce potentiel impliquerait l'abolition de la valeur.² Ce que Marx et Postone désignent tous deux comme la richesse réelle est en fait une pure potentialité ; c'est la possibilité d'une forme de production dans laquelle les formidables pouvoirs de production collectifs de la société ne fonctionneraient plus pour dévaloriser le temps de travail nécessaire afin de produire du temps de travail supplémentaire, mais aboliraient au contraire le surplus de travail tout court, de sorte que le temps de travail nécessaire général pour tous les membres de la société soit réduit au minimum. C'est une possibilité immanente au capitalisme en tant que totalité contradictoire et historiquement dynamique. Comme Marx le soutient dans les *Grundrisse*,

”le Capital lui-même est la contradiction en mouvement, en ce qu'il pousse à réduire le temps de travail au minimum, tout en posant le temps de travail, d'un autre côté, comme seule mesure et source de richesse. . . Les forces de production et les relations sociales. . . apparaissent au capital comme de simples moyens. . .

¹Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. Martin Nicolaus (New York: Penguin Books, 1973), p. 705.

²Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (Cambridge: Cambridge UP, 1993), p. 26.

En réalité, cependant, elles constituent les conditions matérielles permettant de faire voler en éclats ce fondement”³.

L’abolition de la valeur signifie la négation déterminée du capitalisme. Elle signifierait la réalisation du potentiel de la richesse collective réelle de l’humanité pour réduire considérablement, à tous les niveaux, le temps et l’intensité de travail requis pour chacun, partout. Elle signifierait rompre les liens structurels entre la puissance productive totale de la société et les impératifs moteurs et destructeurs de la forme-capital. Cela signifierait abolir la contradiction constitutive centrale de la société moderne et ouvrir la voie à une organisation et une expérience de la vie sociale fondamentalement nouvelles et sans précédent. Une telle rupture radicale n’est toutefois possible qu’en raison du fait que l’abolition de la valeur implique l’abolition de la totalité qui se construit autour d’elle, la totalité du capitalisme en tant que structure d’aliénation, ou d’autodomination autogénérée par le biais de la valeur, du travail et du capital en tant que formes sociales de pratique.

Ces considérations ont certaines implications pour la politique. La théorie, au sens large, doit à nouveau jouer un rôle, même indirect, dans la formation et l’orientation de la pratique. Car toute politique qui néglige l’action de la forme-valeur passe à côté de la logique fondamentale de la formation sociale capitaliste et risque ainsi de la perpétuer ou de l’affirmer sans le vouloir. D’autre part, tant que les pratiques constituant le travail prolétarien et la production de valeur persistent, le capitalisme continue de se reproduire en tant que structure de domination, quelles que soient les idées subjectives entretenues par les producteurs eux-mêmes. En ce qui concerne la Gauche, cela signifie fondamentalement que le capitalisme se moque bien de savoir si nous nous qualifions de marxistes, d’anarchistes, de socialistes ou autre. Du point de vue de notre implication dans les circuits du travail productif de valeur, les impératifs de la totalité définissent ce qui est nécessaire, quoi qu’il en soit. À l’inverse, un mouvement social d’envergure suffisante n’aurait pas besoin de s’identifier explicitement au marxisme *per se*, ni à aucune autre étiquette idéologique, pour potentiellement mettre la totalité en lumière. Bien sûr, les courants marxistes peuvent jouer un rôle important d’auto-clarification dans le contexte d’un mouvement donné. Mais, à l’heure actuelle, une forme de politique qui en viendrait d’une manière ou d’une autre à être médiatisée par la critique de la valeur n’aura aucune identité idéologique *a priori*. Il convient donc de se demander si le contenu idéologique du mouvement, associé à la forme de celui-ci, semble d’une certaine manière pointer au-delà du contexte historique actuel. La tâche consiste alors à voir si les formes critiques de conscience collective, qui émergent dans le cadre d’une totalité historique évolutive et contradictoire, sont capables de voir cette totalité, sous une forme aussi médiatisée soit-elle, et d’une manière ou d’une autre d’intégrer cette vision dans une praxis organisationnelle.

Il existe également une dimension temporelle essentielle dont il faut tenir compte. Le capitalisme néolibéral a, à bien des égards, décimé la capacité d’imaginer, d’une manière qui relève du bon sens, la société comme une forme

³Karl Marx, *Grundrisse*, p. 706.

totale, et encore moins d'envisager le dépassement du capitalisme lui-même. Cela n'a pas toujours été le cas. Bien qu'il présentât ses propres contradictions, le capitalisme d'État fordiste de la social-démocratie occidentale offrait un scénario différent. L'organisation de l'accumulation du capital, médiatisée par l'État et selon des lignes nationales, le lien étroitement tissé entre le capital, le travail et l'État, et l'apparente pacification de la lutte des classes entre le capital et le travail — aussi temporaire et illusoire fût-elle — ont fourni les fondements matériels d'une perception collective de quelque chose comme la société, d'un tout social supérieur à la somme de ses parties individuelles. La réorganisation internationale de l'accumulation au-delà des frontières nationales, dans le monde ésotérique et opaque du capital financier, est une caractéristique de la société néolibérale et une condition matérielle préalable tant à son éthos omniprésent du choix individuel sans entraves qu'à une fixation académique sur la subjectivité au détriment de toute recherche historique rigoureuse sur l'objectivité. Dans son comportement politique, l'abolition de la valeur doit adopter une perspective résolument matérialiste : Ces conditions politico-économiques, fondamentales pour la production de la subjectivité néolibérale ainsi que de ses structures sociales objectives, doivent être ciblées pour être transformées par toute politique critique. Une telle transformation ne constituerait pas le point d'arrivée de la lutte politique, mais le mouvement vers une formation pénultième du capitalisme selon des termes favorables à la Gauche, qui rendrait son renversement à nouveau possible, plausible et souhaitable aux yeux d'un grand nombre de personnes.

Toute politique véritablement anticapitaliste sera vouée à l'échec si elle reste limitée à l'horizon de l'État-nation. La théorie de la valeur nous impose cette conclusion. Dans la mesure où la valeur, comprise comme temps de travail socialement nécessaire, est une catégorie de la totalité, c'est une catégorie manifestement mondiale ; le temps de travail socialement nécessaire désigne la valeur du travail de l'ensemble des travailleurs, c'est-à-dire du prolétariat mondial à un moment historique donné de la trajectoire du système mondial capitaliste. Par conséquent, si l'abolition de la valeur et la réalisation de la richesse réelle devaient constituer la négation déterminante du capitalisme, alors la politique ayant cet objectif doit nécessairement s'inscrire dans un cadre internationaliste. L'abolition de la valeur doit être l'abolition de toute valeur, la négation déterminante de la totalité formée par le travail productif de valeur.

À l'heure actuelle, nous sommes confrontés à un repli rapide du pouvoir financier néolibéral à travers le bloc capitaliste avancé, d'une manière qui détruit chaque jour la vie des gens, se cristallisant dans la formation d'un État d'austérité, une mutation à long terme de l'État néolibéral issue de l'effondrement financier massif de 2008 et de la récession mondiale qui s'en est suivie. Les énormes plans de sauvetage publics du système financier autodestructeur à travers l'Occident capitaliste ont créé une situation dans laquelle l'État, ironiquement, est désormais plus lourdement hypothéqué auprès du capital international et des marchés financiers qu'auparavant. La dette souveraine et les obligations d'État — l'une des seules sources de financement restantes après que le néolibéralisme a exempté les entreprises et les couches les plus riches de l'impôt — doivent maintenir leurs

prix à un certain niveau pour satisfaire les créanciers sur le marché mondial. Pour cela, il est indispensable de réduire considérablement la part du produit social consacrée aux biens publics et d'augmenter fortement celle destinée au service de la dette. Parallèlement, la crise économique a détruit et continue de détruire une grande partie de la valeur, alors que le taux de chômage général du monde capitaliste avancé augmente. La création d'une immense armée de réserve de main-d'œuvre, conjuguée à la crise budgétaire permanente de l'État, signifie que cette configuration est appelée à perdurer dans un avenir prévisible.

C'est sur ce terrain peu hospitalier que la gauche doit, d'une manière ou d'une autre, apprendre à s'organiser si elle veut avoir un avenir. De plus, compte tenu de ce qui semble être une probabilité croissante soit d'une catastrophe écologique majeure, soit d'une résurgence de la géopolitique impériale, il n'est probablement pas exagéré de dire que la Gauche doit apprendre à s'organiser si la société doit avoir un avenir. Mais comme la Gauche, à l'heure actuelle, n'est pas—car, du moins aux États-Unis, il n'existe aucun projet de gauche cohérent sur le plan organisationnel et bénéficiant d'une véritable base de soutien de masse —, nous ne sommes même pas en mesure d'adopter la métaphore classique de Gramsci de la guerre de position pour éclairer notre réflexion pendant cette période, car cela nécessite d'abord des forces réelles qui puissent ensuite être positionnées stratégiquement. Comme toujours, il existe des antagonismes plus ou moins embryonnaires à l'égard de la forme actuelle de la société. La négativité existera tant que la société capitaliste, avec toutes ses contradictions internes et manifestes, existera ; elle lui est immanente. Mais c'est aux gauchistes et aux progressistes qu'il revient de canaliser cette négativité dans une direction qui mettrait en cause le capital et le replacerait dans son contexte en tant que système impersonnel de domination dont l'abolition profiterait à tous, et la Gauche doit le faire avant que cette négativité ne se tourne vers des trajectoires plus sombres, de droite.

0.1 Questions-réponses

Si l'on part du principe que les révolutionnaires du début du vingtième siècle ont échoué simplement parce qu'ils n'avaient pas accès à cette critique approfondie de la forme-valeur, cela ne revient-il pas à effacer complètement l'histoire de la politique marxiste, et la manière dont cette histoire pourrait être utile, voire nécessaire, dans le présent ? Plus généralement, quelle est la relation entre l'objectif programmatique d'abolir le temps de travail socialement nécessaire et celui d'abolir la domination abstraite du capital ?

AM : Je ne sais pas comment nous aurions lu les manuscrits de Marx dans les années 1870, 1890 ou 1920. Probablement, s'ils avaient été accessibles à l'époque, cela aurait changé les choses, mais ce qui importe davantage, c'est la trajectoire du capitalisme lui-même.

Nous pouvons lire les manuscrits de Marx aujourd'hui d'une manière dont nous n'aurions peut-être pas pu les lire à l'époque. Par exemple, jusqu'à assez récemment, et à la suite de la crise financière de 2008, je ne pense pas que j'aurais saisi à quel point l'analyse de Marx sur l'argent est cruciale. Mais je

ne prétends pas que l'histoire aurait été différente si nous avions eu accès à ces manuscrits, seulement que leur lecture aujourd'hui nous permet de mieux appréhender le capitalisme actuel.

JM : L'idée selon laquelle nous devrions penser en termes de transition vient de la grande majorité des gens qui sont lésés par cette crise mondiale et l'avènement du régime mondial d'austérité. Une vision post-capitaliste de la société est très difficile à rendre plausible alors que la grande majorité des gens cherchent un emploi, essaient de se nourrir, etc. Nous devrions penser en termes de réformes pour la révolution : comment réformer le système financier de manière à rendre possible l'investissement dans des projets publics, à remettre plus de gens au travail, à réduire le niveau de chômage structurel ? Nous devons y parvenir, car cela permettra aux gens d'entrevoir ce qui se trouve au-delà de l'horizon du capitalisme, ce qui était autrefois possible, mais qui est aujourd'hui extrêmement rare à grande échelle.

EF : Il n'y a pas de revendication programmatique visant à abolir la forme-valeur ; au contraire, la forme-valeur est une condition nécessaire à l'émancipation. Les objectifs programmatiques doivent descendre de cette condition nécessaire abstraite, ou partir du contexte concret. Ces objectifs programmatiques doivent s'additionner pour changer la totalité. Il n'y a pas de programme au niveau de la totalité — ceci est très important, car c'est là l'illusion politiste dont nous devons nous débarrasser.

Le néolibéralisme a peut-être bien occulté l'expérience de l'ère fordiste, la rendant plus ésotérique, mais le fordisme, et le nationalisme dont il est indissociable, n'ont-ils pas, à leur manière, masqué des problèmes encore plus profonds du capitalisme ? Elmar, tu mets en garde contre le fait de privilégier les travailleurs en tant que sujet révolutionnaire, mais tu sembles confondre le marxisme ancien, dans lequel le rôle du prolétariat est caractérisé de manière négative, avec le stalinisme et la social-démocratie du XXe siècle. Quel autre sujet manifesterait le capitalisme qui se surpasse lui-même sur la base du capitalisme lui-même, comme l'a dit Lénine dans *Le communisme de gauche* : une maladie infantile ?

EF : Marx avait une conception négative de la classe, dans la mesure où il la considérait comme immanente au capitalisme, ce qui est évident dans l'approche logique du *Capital*. Mais d'un autre côté, on retrouve déjà chez Marx, et plus encore chez Engels, cette mise en avant politique de la classe en tant qu'acteur émancipateur. Il n'y avait pas d'autres questions d'oppression, et donc pas d'autres subjectivités émancipatrices. Il n'y a plus de sujet unique, et c'est ce que nous pouvons retenir de la Nouvelle Gauche et du tournant postmoderne.

JM : Oui, le fordisme a sans aucun doute occulté le capital à bien des égards, notamment, dans le contexte de la Guerre froide, en ce qui concerne le rôle de l'État-nation. Mais mon argument était qu'il s'agissait d'une forme de société dans laquelle l'ensemble social apparaissait bel et bien, et que l'idée de société avait donc davantage de crédit. Pendant la période fordiste, on s'inquiétait de voir l'individu absorbé par l'ensemble social et perdre son individualisme. Mais ce n'était que l'inversion de la logique culturelle du néolibéralisme. Le fait est que différentes périodes d'accumulation offrent différentes versions de la société

et différentes appréhensions du social ; la forme sociale apparaît de manière différemment médiatisée. Différents régimes d'accumulation peuvent conduire à différentes perceptions de ce qu'est la société, ce qui pourrait ouvrir la voie à de nouvelles formes de politique.

Qu'a-t-on trouvé dans les Grundrisse et les Manuscrits de 1844 qui a enrichi la compréhension politique des écrits de Marx, qui évoquent souvent l'abolition de la valeur ?

AM : Pourquoi l'abolition du travail ne figurait-elle pas dans la Critique du Programme de Gotha ? Pourquoi Marx a-t-il maintenu, au stade le plus bas du communisme, la rémunération du travailleur sur la base du temps de travail ?

Oui, Marx a certainement parlé de l'abolition du travail avant 1875, dans les manuscrits de 1844 et dans sa critique de Friedrich List. Mais ensuite, il a écrit sa Critique du programme de Gotha, et cela n'y figurait pas. Ce qui y figurait, à la place, c'est une longue période de transition au cours de laquelle le temps de travail et la comptabilité seraient la base de ce stade du communisme. Aujourd'hui, nous devons admettre que cela ne constituait même pas la base d'une transition vers le communisme. Ce n'est que la base de la perpétuation du capitalisme.

L'abolition de la valeur équivaut-elle à l'abolition du travail ? Quel est le rapport avec la question du chômage ou celle du plein emploi ? Pensez-vous que la gauche devrait mener une politique visant un emploi plus complet associé à une réduction du temps de travail ? Si oui, comment ? Si non, par quels autres moyens pourrait-on espérer accomplir politiquement l'abolition du travail ?

AM : Je ne vois pas en quoi une revendication en faveur du plein emploi a quoi que ce soit à voir avec l'abolition du travail. Le plein emploi est une revendication en faveur d'emplois. C'est une revendication qui repose sur l'existence du travail, la poursuite du travail salarié, plutôt que sur le renversement du travail salarié.

JM : Je ne suis pas d'accord avec Alan. Si nous parvenons à mettre en place quelque chose qui s'apparente au plein emploi – et les personnes proches du magazine Jacobin, par exemple, en parlent –, la classe ouvrière collective se trouverait dans une position bien plus forte. Cela serait bien plus propice à la formation d'une conscience, ouvrant la voie à des revendications plus radicales une fois que la plupart des gens n'auront plus à être aussi obsédés par l'obtention et le maintien d'un emploi.

EF : Il est tout à fait erroné de réclamer le plein emploi. Nous devrions nous efforcer de considérer le travail lui-même, la forme de travail, comme quelque chose qui peut être aboli. C'est cela qui ouvrira la voie à des activités significatives. Nous disposons des capacités technologiques pour permettre à tous de mener une vie riche sans un minimum de travail fixe et nécessaire. Cela devrait faire partie de notre programme.

Quels types de développements politiques au sein de la gauche allemande ont mené à la critique de la valeur, le NML, etc. ?

EF : La théorie de Backhaus s'est construite sur la base de l'École de Francfort, mais aussi sur ses erreurs, notamment la tendance d'Adorno à une critique superficielle de l'économie politique, centrée sur la valeur d'échange et supra-

historique. Ceux qui portaient ce nouvel intérêt pour Marx ont dit : Nous devons travailler là-dessus, car Marx est plus complexe. Mais ils voulaient conserver certaines notions de l'École de Francfort : nous avons besoin d'une critique de la totalité qui dépasse l'économique, qui englobe la culture, ce genre de choses. Ils voulaient conserver la négativité, la dialectique, la dimension hégélienne, et c'est ainsi que cette tradition particulière s'est développée. Sur le plan politique, l'activisme des années 1960 en Allemagne a joué un rôle important. Toutes ces nouvelles questions, tous ces nouveaux mouvements – le mouvement des femmes, les mouvements antifascistes, écologistes, pour les droits des homosexuels – tout cela a été intégré dans cette critique de la domination abstraite. L'idée était d'essayer de les rassembler – du moins, en théorie. En réalité, beaucoup de gens n'ont pas inclus toutes ces revendications dans leurs programmes concrets.

Que signifie l'abolition de la forme-valeur ? Hegel dirait que c'est comme essayer de sauter à la vérité, sans comprendre que la vérité passe par des formes d'apparition nécessaires. Marx a compris la profondeur de ce problème. Il ne l'envisageait pas en ces termes impossibles d'abstraction, mais d'une manière qui reliait, d'une étape à l'autre, la révolution qui était considérée comme de plus en plus nécessaire. En quoi votre revendication d'abolir la forme-valeur est-elle liée à la politique de Marx lui-même ?

AM : L'abolition du travail est-elle trop abstraite ? Concrétisons-la. Il y a un mouvement dans une usine contre sa fermeture. Les travailleurs s'emparent de l'usine et décident qu'elle sera autogérée. Les travailleurs la gèrent, achètent les matières premières et vendent les produits sur le marché. Ils acceptent même de réduire leurs propres salaires pour rester compétitifs.

Quelqu'un d'autre dit que c'est ridicule et avance à la place ce que tant d'autres travailleurs réclament : des emplois fournis par l'État capitaliste, l'impression de la fameuse pièce d'un billion de dollars, suivant en gros la gauche keynésienne actuelle aux États-Unis. Ce que nous devrions leur demander, c'est : pourquoi réclamez-vous plus d'emplois ? Pourquoi réclamez-vous le plein emploi ? Le capital ne peut pas y consentir. J'imagine Paul Krugman dire : Pourquoi l'État américain ne donnerait-il pas à chaque être humain aux États-Unis, qu'il soit en situation régulière ou non, cent mille dollars par an ? Mais c'est une revendication impossible, car cela détruirait les fondements du capitalisme américain, à moins que la plus-value extraite ne soit suffisante pour donner cent mille dollars à chaque être humain aux États-Unis.

Je pense qu'il est tout à fait réaliste d'abolir le travail. C'est pourquoi je dis : tendons la main aux travailleurs, remettons en cause la légalité de l'ensemble de l'appareil d'État et de son infrastructure juridique, et saisissons les moyens de production, non pas pour les exploiter comme des entreprises capitalistes, mais pour entamer le processus visant à rendre librement accessible aux gens la richesse sociale que le capitalisme a créée. Si une forme de rationnement s'avère nécessaire, ce qui dépendra du succès d'une telle révolution, alors ce rationnement devrait se fonder sur les besoins, plutôt que sur le travail.

Elmar a affirmé que les anciennes distinctions entre marxisme et anarchisme sont dépassées, alors que, selon le débat entre Marx et les anarchistes du XIXe

siècle, Elmar et Alan seraient tous deux considérés comme des anarchistes. J'exclus Jamie de cela, car il semble être un marxiste traditionnel, déguisé en postonien. Si vous lisez les polémiques de Marx contre Bakounine, la critique repose sur le fait qu'ils vont s'élancer vers les cieux ouverts de la liberté. Il semble que, par une réponse passive à une faiblesse historique, ce à quoi la Wertkritik est parvenue, c'est l'anarchisme du XIXe siècle.

EF : Vous réduisez l'ensemble des programmiques anarchistes et marxistes au politique. Si l'on prend la tradition marxiste, il y a cette grande théorie de la société et il y a des approches antipolitiques qui sont également importantes pour l'émancipation, dans une relation dialectique avec les processus politiques d'émancipation.

AM : Je pense que tout ce que j'ai dit est compatible avec la lecture de Marx. Nous pouvons très bien être en désaccord ; mais il s'agit d'un différend qui se situerait au sein du marxisme, et non entre l'anarchisme et le marxisme. Les principes fondamentaux sont aussi vrais aujourd'hui qu'ils l'étaient en 1857 ou en 1875 : seul le collectif des travailleurs, ou Gesamtarbeiter, a la capacité de faire exploser la forme-valeur. Il existe divers mouvements, mais seul le travailleur collectif peut potentiellement se constituer en sujet. Si nous ne saisissons pas ce fait, nous nous désarmons.

Comment l'effondrement de l'Union soviétique et du capitalisme d'État s'inscrit-il dans le cours de la critique de la valeur ? Quelle perspicacité la théorie de la critique de la valeur conserve-t-elle aujourd'hui, alors que ces formes de socialisme ne sont plus historiquement présentes ? Qu'est-ce qui motive désormais Wertkritik ?

AM : La Wertkritik et le NML ont vu le jour en Allemagne — bien que l'on observe des impulsions quelque peu similaires, par exemple, dans l'Operaismo en Italie — et reposaient sur le développement et la logique du capitalisme dans les sociétés industrielles les plus avancées. Ce qui s'est passé en Union soviétique, c'est que la destruction du capital national a inexorablement conduit à une impasse économique. Gorbatchev a dû s'atteler à ce qui était nécessaire pour commencer à le remodeler, et nous avons aujourd'hui la Russie de Poutine. Mais le projet de Staline ou celui de Mao était le précurseur de ce que nous voyons aujourd'hui en Russie ou en Chine. Les contradictions insolubles de l'URSS, par exemple, n'ont pas été le moteur de la Wertkritik. Je pense que c'était un élément secondaire. Pourrait-on construire le socialisme sur le modèle de Mao ou de Staline, voire sur celui de Lénine ? Je suis sûr que Postone serait d'accord pour dire qu'il s'agissait d'un développement capitaliste national dans des circonstances spécifiques, et qu'il devait se terminer comme il s'est terminé. Cela aurait probablement pu aboutir à une révolution de la classe ouvrière, ce qui aurait évidemment été préférable — mais cela n'a pas été le cas.

Transcription par Gregor Baszak, Thomas Willis et Wentai Xiao. Traduction par Ivan Jurkovic.