



Lynd Ward, Le Pèlerinage sauvage, 1932.

Sortir du travail ?

Entretien avec Anselm Jappe

ANSELM JAPPE EST UN THÉORICIEN CRITIQUE D'ENVERGURE. IL FUT l'auteur dès 1992, en italien, d'une remarquable monographie sur Guy Debord, rapidement traduite puis rééditée. Avec *Les aventures de la marchandise*, paru en 2003, il a contribué ensuite à diffuser dans le monde francophone les idées du courant allemand de la « critique de la valeur » (*Wertkritik*), représenté par des auteurs comme Robert Kurz, Roswitha Scholz, Norbert Trenkle ou Ernst Lohoff, et organisé autour des revues allemandes et autrichiennes *Krisis, Exit!* et *Streifzüge*. Connu en France grâce à la publication par le groupe *Krisis* du *Manifeste contre le travail*, ce courant se propose de penser « avec Marx au-delà de Marx ». Il s'agit de s'appuyer sur la lecture marxienne des catégories fondamentales du capitalisme (marchandise, argent, travail abstrait, valeur) telle qu'elle se manifeste dans *Le Capital*, afin de rejeter les prétentions du marxisme traditionnel relatives à la réalisation du prolétariat dans l'histoire, à la libération de la production des entraves de la propriété privée ou à l'appropriation collective des outils technologiques.

L'opposition ainsi établie entre un Marx « ésotérique » et un Marx « exotérique » ouvre trois grandes brèches par rapport à la lecture marxiste traditionnelle. Au lieu d'une lutte pour la redistri-

bution du travail, de la marchandise et de l'argent, on place désormais au centre de la critique le fétichisme de la marchandise, autrement dit le fait que les hommes continuent de faire leur histoire, mais en croyant dépendre réellement de catégories abstraites. Puisque ces catégories forment l'essence même du mode de production capitaliste, elles sont devenues notre réalité, et l'on ne saurait sortir du capitalisme sans les soumettre à une critique radicale. Ensuite, la critique de la valeur s'intéresse à l'émergence historique du capitalisme et s'efforce, par conséquent, d'en penser la crise. Elle insiste en particulier sur cette contradiction fondamentale : seul le travail vivant crée de la valeur, mais le capitalisme tend à toujours plus le remplacer par des machines et scie, pour ainsi dire, la branche sur laquelle il est assis. Partant, la financiarisation, tant dénoncée par certains, ne peut plus être perçue comme sorte de tumeur qui mettrait en péril un corps économique sain ; elle relève d'une incessante fuite en avant. Et ce, sans parler des autres conséquences, écologiques notamment, de la concurrence entre capitaux et de la recherche permanente des gains de productivité. Enfin, la « critique de la valeur » ne se limite pas à penser le monde contemporain en fonction du seul savoir de la critique de l'économie. Avec les travaux de Roswitha Scholz, elle emprunte au féminisme pour décrire le capitalisme comme une forme sociale reposant sur une dissociation sexuelle historiquement constituée entre masculin et féminin.

Selon nous, l'anarchisme a beaucoup à gagner à étudier, comprendre et débattre avec les penseurs de la « critique de la valeur », sans fascination induite, mais sans disqualification non plus de la forte tendance théorique de ce courant. Un auteur comme Anselm Jappe a sans doute bien des choses à nous apprendre sur la question des transformations du travail sous le capitalisme, sur sa prégnance contemporaine de plus en plus diffuse, et sur la possibilité d'y trouver un appui pour critiquer le capitalisme dans sa phase actuelle.

Levons d'emblée une ambiguïté : les penseurs liés à la critique de la valeur s'attirent parfois une réputation « théoriste », peut-être en raison du texte sériel *Manifeste contre le travail*, du groupe Krisis (2002). Une objection facile consiste à dire qu'on peut bien congédier le travail, en théorie, la réalité sociale a tôt fait de nous ramener au turbin. Que réponds-tu à ce genre de critique ?

On ne peut pas dire que le *Manifeste contre le travail* ait été « sériel ». En Allemagne, il a paru en 1999, soit une douzaine d'années après le premier numéro de la revue *Krisis*. Il a par contre été le premier texte du groupe à atteindre un large public – le premier aussi à circuler en France. Il présente cependant, à mon sens, quelques défauts reflétant certaines indécisions d'alors, notamment la propension d'une partie du groupe à considérer le remplacement du travail humain par les technologies comme la base possible d'une émancipation sociale.

Dès le début, ce qui m'a intéressé dans la critique de la valeur, c'est la volonté d'assumer une position théorique qui cherche à recommencer depuis les bases mêmes la critique sociale, alors que la tendance prévalente dans la gauche était à considérer que la théorie devait se maintenir dans une position ancillaire par rapport aux mouvements sociaux (qu'il s'agisse du mouvement anti-nucléaire, du féminisme, du tiers-mondisme, etc.). Les théoriciens comme Kurz pariaient sur la reprise d'une théorie fondamentale. Bien sûr, ils ne partaient pas de rien : ils s'appuyaient sur le Marx « ésotérique », par opposition avec le Marx « exotérique » du marxisme orthodoxe. La critique de la valeur ne se définissait pas a priori à travers l'inscription dans une mouvance théorique déjà existante : elle n'était ni « althussérienne », ni « gramscienne », ni « pro-situ », et même pas « francfortienne ». En outre, on parlait du parti-pris de se libérer d'un certain aveuglement pragmatique. À trop suivre le mouvement réel, la « praxis », on se limite à un point de vue partiel. Si l'on veut penser la totalité, une certaine distance est nécessaire.

Il ne s'agit pas, cependant, de se retirer dans une « tour d'ivoire ». La théorie doit être en prise directe sur le drame de notre monde contemporain : le devenir superflu de l'humanité. Cela signifie qu'au-delà de l'exploitation classique, il existe un problème plus grave encore : lorsque les hommes ne sont plus nécessaires pour valoriser le capital à travers leur travail, ils deviennent superflus aux yeux du capital. Kurz le montre très bien dans *Le Livre noir du capitalisme*. Il y évoque les souffrances vécues par l'humanité sous le

capitalisme, sans tomber dans le discours de la nécessité historique de ces souffrances afin d'atteindre un stade supérieur du développement des forces productives, prélude à la construction du socialisme. Cependant, il ne faut pas confondre cette démarche avec celle du *Manifeste des chômeurs heureux* (publié en 1996 par un trio de chômeurs berlinois) ou avec un documentaire comme *Attention, danger, travail !* de Pierre Carles. Ce sont là des exemples de ce que j'appellerais une critique superficielle du travail. Celle-ci présuppose la continuation indéfinie du capitalisme et ne peut envisager que la redistribution de quelques miettes aux personnes qui n'auraient pas « envie » de travailler (les partisans du revenu universel s'engagent parfois dans cette direction). La critique « catégorielle » du travail prend, quant à elle, acte du fait que le travail est *réellement* en train de prendre fin : le capital a de moins en moins besoin de travail vivant ! Elle est donc très réaliste, par opposition aux propositions utopistes en vue de « donner du travail à tout le monde ». Cette situation n'arrivera jamais plus dans le capitalisme. Les politiciens de droite et de gauche qui présupposent que l'on pourrait encore sauver la reproduction capitaliste à travers le cycle travail-argent-capital accumulé sont irréalistes, en dépit de ce qu'ils prétendent.

Les thèses que tu défends reposent sur une lecture de l'œuvre de Marx, en particulier du *Capital* et des *Grundrisse*, qui hérite des travaux de Moïse Postone et de Robert Kurz. De manière générale, et pour s'en tenir aux points communs entre vos positions, il s'agit de proposer une critique du capitalisme à partir de ses catégories fondamentales (travail abstrait, argent, marchandise, capital). Cette critique « catégorielle » tranche selon toi avec une critique centrée sur la lutte des classes. Peux-tu expliquer ce que tu veux dire lorsque tu opposes une critique du travail sous le capitalisme et une critique du capitalisme du point de vue du travail ? Si les prolétaires et les capitalistes, en outre, participent tous d'un processus fétichiste qui à la fois les dépasse et ne cesse d'être constitué par eux, qu'en est-il de la catégorie d'exploitation ?

L'exploitation demeure un fait évident, même si elle a, en grande partie, été déplacée vers des régions « périphériques ». Mais qu'entend-on, au juste, par exploitation ? En termes marxistes, cela signifie qu'il existe un survaleur qui résulte de la différence entre le capital investi et la valeur obtenue (le profit) et qui est le fruit d'un sur-travail non payé. L'exploitation est donc indispensable au capitalisme. Mais cette extraction de survaleur ne prend pas néces-

sairement le visage classique de l'ouvrier aux mains calleuses ou de l'ouvrier du textile au Bangladesh (dont la survaleur produite est finalement assez mince, à l'échelle de la concurrence mondiale, en raison de l'unification du taux de profit). Des ouvriers dans les secteurs high-tech, plutôt bien payés, produisent eux aussi une survaleur pour leurs employeurs, tout en étant assez bien payés.

Tout en restant attentif à l'exploitation, il faut aussi prendre en compte la question de la limite interne du capitalisme, selon laquelle la production de survaleur reste trop réduite. Il ne faut pas confondre le profit individuel de certaines entreprises et le taux de profit moyen du système dans son ensemble. Du fait de l'exploitation, certaines industries engendrent d'énormes profits, notamment dans les régions du Sud, mais cela ne suffit pas à rendre une nouvelle jeunesse au capitalisme. Il faut s'opposer aux lectures qui considèrent que le capitalisme serait en pleine santé parce qu'il a déplacé ses sources de survaleur. Même si cela est difficile à chiffrer, les industries européennes, dans lesquelles les ouvriers sont relativement bien payés, contribuent davantage à l'accumulation globale du capital que les ouvrières textiles des Philippines.

Voilà pourquoi j'affirme que la lutte des classes existe effectivement, mais sous la forme d'une lutte entre des intérêts divergents à l'intérieur du cadre capitaliste. Cela n'est d'ailleurs pas spécifique à la société capitaliste, on en trouve des exemples dans toutes les sociétés dites « développées ». Mais dans une société capitaliste pleinement développée, la lutte des classes ne se déroule pas entre une catégorie d'individus propriétaires du capital et une autre située en dehors du capital. Cela ne pourrait être valable que pour une période réduite, dans une phase de transition. Dans une société capitaliste réellement implantée, le capital devient un *rapport social* dans lequel tout le monde ou presque participe de la transformation globale du travail en argent, puis en capital accumulé. Évidemment, cette participation s'effectue selon des rétributions et des rôles très différents. Mais il n'y a pas de différence « ontologique » entre, par exemple, les capitalistes que Marx appelle les « sous-officiers » du capital et les ouvriers qui trouvent également leur intérêt à la reproduction de ce système.

La gauche a toujours affirmé qu'il est « dans l'intérêt » des ouvriers de faire grève, de demander de meilleures conditions de travail, etc., et s'émerveillait de leur peu d'empressement à défendre ces intérêts. Elle s'est alors rabattue sur une critique de la manipulation

à travers la publicité, par exemple. Mais une fois que la population, dans sa grande majorité, a accepté l'idée que la vie se déroule dans les catégories de l'argent, du travail et de la marchandise, il devient logique que des ouvriers puissent préférer une baisse de leur salaire plutôt que la perte complète de leur emploi.

Si le travail est la substance même des rapports sociaux dans le capitalisme, et s'il englobe le travail concret, hétérogène, dans une abstraction purement quantitative (chaque travailleur est producteur de valeur et se voit mesuré par un temps de travail objectivement déterminé), est-ce que cela sert encore à quelque chose d'évoquer, à la manière de certains syndicalistes révolutionnaires, la dignité du «travail bien fait», la défense de la «belle ouvrage», comme fondement d'une critique anticapitaliste ? N'est-ce pas là une incantation mystificatrice ? Est-ce à cause de ce genre de considérations que la majeure partie du mouvement anarchiste est, selon toi, passée à côté de la critique du travail ?

La critique du travail, appuyée théoriquement, n'a commencé à se développer que dans les années 1980, du moins dans les milieux marxistes. Les critiques du travail antérieures étaient principalement portées par des milieux avec une certaine composante « artistique », comme les situationnistes ou les surréalistes. Dans les années 1960-70, il exista aussi un certain refus pratique du travail, que ce soit dans les usines en Italie ou chez les hippies. Au sein de la critique de la valeur, plusieurs niveaux d'analyse étaient d'abord mélangés : un refus de l'éthique protestante du travail ; une critique catégorielle du travail fondée sur l'analyse du concept marxien de « travail abstrait » (concept très tardivement analysé avec justesse par les marxistes) ; l'idée d'une substitution du travail vivant par la technologie.

La critique « catégorielle » ne rejette pas le travail parce qu'il peut s'avérer désagréable ou fatigant. Le contact avec la nature et la résistance qu'elle peut nous opposer demeurent enrichissants pour l'être humain. Il existe aussi une *voluptas laborandi*, un plaisir pris à une activité dont on peut voir le résultat. De même, je ne suis pas nécessairement porté à un éloge de la paresse, comme dans le pamphlet (assez surestimé à mes yeux) de Paul Lafargue.

Le problème sur lequel insiste la critique catégorielle est que le travail abstrait met toutes les activités sur le même plan, en s'intéressant seulement au fait qu'elles servent à l'accumulation du capital. Dans le système capitaliste, on préférera fabriquer une

bombe plutôt qu'un jouet, si la première permet de dégager une survaleur supérieure au second. Il faut casser ce processus d'homogénéisation totalitaire de toutes les activités, l'abstraction totale par rapport au contenu de tous les travaux particuliers. Ce règne du travail abstrait a d'ailleurs rendu superflue et en même temps très désagréable une grande partie du travail concret exercé aujourd'hui. Mais je ne pense pas pour autant que cela devrait encourager une sorte de fainéantise totale assistée par ordinateurs. Je ne partage pas non plus l'enthousiasme actuel pour les « fablabs » : il me semble préférable de fabriquer soi-même une chaise en bois plutôt que de la faire sortir d'une imprimante 3D. Sur ce point, on peut se référer à l'œuvre de William Morris qui, après Marx, me semble l'auteur le plus pénétrant de son époque. Dans ses *Nouvelles de nulle part*, il imagine un futur dans lequel les gens sont très actifs, mais dans des domaines comme l'agriculture et l'artisanat, où ce qu'ils font est accompli par l'amour du beau et du plaisir.

Ainsi, et je parle ici en mon nom propre et non en celui de la critique de la valeur dans son ensemble, il me semble que le dépassement du capitalisme impliquera une énorme réduction des technologies et la redécouverte d'une certaine lenteur. Un exemple banal : on pourrait aussi bien se remettre à envoyer des lettres mettant une semaine à arriver plutôt que de se livrer à l'instantanéité de l'e-mail. La défense du travail bien fait ne me paraît donc pas erronée si l'on prend garde à ne pas fétichiser le travail artisanal ; à l'intérieur du capitalisme, même le travail bien fait prend la forme d'une marchandise, le travail concret est toujours soumis au travail abstrait. Sortir du capitalisme, c'est pouvoir se consacrer au travail bien fait sans entrer en concurrence avec les autres producteurs, le reste de la société – sans cela, le travailleur artisanal est d'emblée écrasé. C'est également penser le sens du travail, aussi bien fait fût-il : un ouvrier qui construit soigneusement une Ferrari en tirera sans doute peut-être une fierté, mais on peut largement douter de son utilité sociale.

Dans un texte de 2003 (« Au-dessous de toute critique »), Robert Kurz considérait que la sortie hors de la « cage de fer » des catégories capitalistes ne serait possible que par une société de conseils et d'autogestion, au-delà de la forme-marchandise et de la forme-argent, au-delà du marché et de l'État. Mais plus récemment, Clément Homs (dont le site palim-psao répertorie un nombre conséquent de textes,

interventions en séminaires, conférences autour de la *Wertkritik* a écrit un texte intitulé « Autogestion, piège à cons ? ». On pouvait le prendre comme une provocation à l'égard d'une formule libertaire devenue vide. Pour quelles raisons serait-ce le cas, et à quelles conditions redonner du sens au mot d'ordre autogestionnaire ?

À mes yeux, l'idée de conseils ouvriers et celle d'autogestion sont deux choses bien différentes. À propos des conseils, Kurz rappelle, à juste titre, qu'une délibération collective est possible sur *tous* les aspects de la vie. Il est possible d'interroger les formes de production, l'urbanisme, la circulation... Par contre, l'autogestion telle qu'elle a été présentée historiquement, relève de l'idée qu'à l'intérieur d'une unité de production (qui reste donc dans le cadre capitaliste) les ouvriers prennent eux-mêmes en charge la gestion de la « cellule » en question (comme dans le cadre des Lip, en France, dans les années 1970). Dans ce cas, les rapports hiérarchiques à l'intérieur de l'unité de production ont été modifiés, mais pas la dépendance à l'égard du marché extérieur. Pour résister à la concurrence, il faut atteindre le même niveau de productivité que les autres unités de production. Cela signifie également que l'on doit produire selon un rapport inchangé entre capital constant et capital variable. Autrement dit : mieux vaut n'être pas trop nombreux ! Et si cela ne fonctionne pas, l'autogestion peut aller jusqu'à décider démocratiquement des licenciements ou d'une réduction de salaire.

À mon sens, l'engouement pour l'autogestion, qui a rallié presque tout le monde dans les années 1970, se fondait sur une lecture très réductrice qui ramenait les rapports capitalistes à des rapports de domination par la hiérarchie. C'était ce que proposait, par exemple, *Socialisme ou barbarie*. Ce genre de critique constituait une nouveauté par rapport à une phase antérieure de la critique du capitalisme, où l'on mettait l'accent sur la question de la propriété juridique. Après la Seconde Guerre Mondiale, il est vrai que la gestion s'était fortement développée, à travers le management, les structures hiérarchisées (ouvriers, contremaîtres), etc. Beaucoup d'anarchistes ont alors fait l'erreur de penser que si l'on mettait tout le monde au même niveau hiérarchique, une société émancipée adviendrait directement. On peut imaginer une unité de production ou une usine dont la propriété juridique revienne intégralement aux salariés, sans que cela ne change rien au fait que cette cellule doit accomplir ses quotas de travail abstrait pour valoriser son capital. Il me semble, à ce propos, que l'on a trop longtemps mis l'accent

sur la seule dimension visible ou subjective de la domination, et pas assez sur la domination du « sujet automate », tel que Marx le qualifie. Si la nécessité de servir les impératifs automatisés du système est toujours déjà présumée, autrement dit si la nécessité d'investir et de valoriser le capital demeure, alors on n'aboutit qu'à une gestion différente de l'aliénation. Il est même étonnant, rétrospectivement, que cela ait été si peu entrevu à l'époque.

Lorsqu'il existe un réseau de structures productives, comme en Argentine au début des années 2000, la situation est toutefois différente. Ces structures peuvent commencer à s'échanger entre elles des produits et des services. On peut alors essayer de détacher des pans entiers de la production capitaliste. Sans cela, on court toujours le risque de retomber dans une simple gestion alternative des mécanismes de marché. Malheureusement, je ne crois pas me souvenir que cela soit allé jusqu'à ce stade en Argentine. Cela dit, de telles situations sont presque inévitables étant donnée l'extrême difficulté de sortir de la logique de l'argent. Il faudrait, à l'évidence, se tourner vers des tentatives d'échanges directs de produits, mais il serait alors nécessaire de se reposer sur de nombreuses structures productives, pour éviter de simplement survivre.

Bernard Friot, avec qui tu as débattu, propose un salaire à vie et un élargissement des conquêtes de la lutte des classes (au premier chef, la Sécurité sociale). Il prétend s'appuyer sur une « convention salariale du travail », mettant en avant la production de valeur non-capitaliste, à travers la qualification attribuée aux personnes (exemple de la fonction publique) et les cotisations sociales finançant l'investissement en lieu et place du crédit bancaire. Ainsi, l'héritage des luttes aurait pérennisé, à l'intérieur du capitalisme, des secteurs qui lui échappent d'ores et déjà. Il s'agirait désormais de reprendre la lutte des classes afin de se libérer du marché du travail et de la situation de demandeur d'emploi. À tes yeux, sa position est typique d'un « anticapitalisme tronqué ». À quoi renvoie exactement cette dernière expression ?

Les idées de Friot ne forment en réalité qu'une toute petite partie, et une partie d'ailleurs assez bizarre, de cet « anticapitalisme tronqué ». Par « anticapitalisme tronqué », de manière générale, j'évoque une vision du monde qui dénonce certains méfaits du capitalisme mais s'abstient de toute critique du mode de production. La faute est systématiquement attribuée à ce qu'on appelle dans la terminologie de l'économie politique la « sphère de la circulation »,

plus précisément le commerce (on en trouve l'illustration ordinaire dans l'attribution populaire de la hausse des prix aux manœuvres des commerçants) et encore davantage à la finance. Il s'agit là d'une tradition à l'histoire assez longue, celle de la haine de l'usurier – avec toutes ses implications antisémites –, qui devient au XIX^e siècle une critique des banques et de la spéculation. Les dysfonctionnements du capitalisme y sont presque systématiquement imputés à la sphère financière, au « capital fictif », autrement dit à ces mécanismes en vertu desquels l'argent pourrait directement « faire des petits » sans passer par la sphère de la production. Or Marx a très bien démontré qu'une telle analyse n'est pas recevable, car le capital commercial et le capital usurier ne sont que des déductions par rapport au capital productif. En réalité, c'est le capitaliste qui doit partager son profit avec la sphère commerciale et la sphère usurière-bancaire.

Pour l'anticapitalisme tronqué, les choses se présentent exactement à l'inverse : on trouve d'un côté les investisseurs industriels qui donnent du travail, les travailleurs honnêtes, utiles à la société, et d'un autre côté ceux qui volent ce travail à travers le crédit, l'intérêt et la spéculation. Cette grille d'analyse qui trouve ses racines au XIX^e siècle, comme je l'ai rappelé plus haut, prend son essor entre les deux Guerres Mondiales avec le mouvement fasciste et l'antisémitisme qui y voient un mode d'explication fort commode. Avec l'époque néolibérale et l'envol de la finance, cet anticapitalisme tronqué est revenu en force en donnant une lecture superficielle et simplifiée des profits énormes engrangés par les banques. Il n'est pas question de douter que les banquiers et les spéculateurs soient des sales types, mais il est faux de croire qu'ils sont à l'origine de la crise. Ils ont plutôt fourni des « béquilles » sans lesquelles le capitalisme se serait déjà écroulé depuis longtemps par défaut de rentabilité – et avec lui tous les postes de travail et investissements « utiles » auxquels même les courants de gauche tiennent tant. Il est trop facile, dans le meilleur des cas, et très dangereux, dans le pire – on est pas loin de l'opposition établie par les nazis entre le capital « productif » et le capital « rapace » –, de supposer qu'il existe 1 % de méchants spéculateurs et de politiciens corrompus opposés à 99 % de travailleurs honnêtes. C'est confondre les causes et les conséquences du problème.

Il faut encore évoquer le rôle dévolu à l'État et *a fortiori* à la nation par l'anticapitalisme tronqué. Dans de très nombreux cas – pas toujours, certes – il tend vers quelque forme de souverainisme (de

droite, de gauche ou transversal). En France, nombreux sont ses représentants qui tiennent le haut du pavé. On le voit avec Frédéric Lordon, les économistes « atterrés », les propositions de sortie de l'Union européenne en vue de la récupération d'une souveraineté nationale... Je ne vais, bien entendu, pas défendre l'Union européenne, mais une France seule serait encore davantage la proie des marchés financiers internationaux. Aucun État actuel ne se finance tout seul, il vit grâce aux emprunts qu'il peut obtenir sur les marchés internationaux, dépendant pour cela des agences de notation.

Quant à Friot lui-même, j'avoue ne pas comprendre vraiment ce qu'il imagine. Il n'entreprend aucune critique du salariat ni du travail, mais souhaite plutôt les étendre au monde entier ! Il me semble que cela s'apparente à ce qui est arrivé dans les pays de l'Est, où il y avait une obligation de travailler et de recevoir une espèce de salaire minimal. Disons que des propositions de ce genre, ou encore celle sur le revenu universel, éludent totalement le fait qu'il existe une limite interne au processus de valorisation du capital. On pense tranquillement que l'on continuera à produire de l'argent valable et qu'il ne s'agit au fond que d'en assurer une distribution différente. Cela rejoint le cadre général de l'école de la « régulation » en économie politique, l'idée dite keynésienne selon laquelle il faut donner plus d'argent aux salariés afin qu'ils puissent mieux racheter la pacotille qu'ils produisent. Et presque tout ce qui s'affuble aujourd'hui du nom de « gauche » (gauche « radicale », gauche « de la gauche », gauche « extrême ») se cantonne à l'intérieur de cette optique keynésienne, avec une défense explicite du travail.

Quant au revenu universel, c'est une proposition irréaliste. Elle table sur une continuation indéfinie de la machine capitaliste. Elle n'a rien de révolutionnaire. Ce n'est pas un hasard si le premier à l'avoir proposée fut Milton Friedman. Historiquement, d'ailleurs, il existait quelque chose de semblable à la fin du XVIII^e siècle en Angleterre, avec l'aide aux pauvres allouée, en général, par la paroisse. Karl Polanyi a bien montré dans *La Grande Transformation* comment cette aide venait en soutien du capitalisme, en favorisant la pression à la baisse sur les salaires. Aujourd'hui la droite défend également cette mesure, comme un moyen permettant de casser toutes les autres formes d'aide. Il ne s'agit que de distribuer d'une autre façon la même camelote aujourd'hui répartie sous forme de RSA. S'il était instauré, le revenu universel renforcerait le fonctionnement à deux vitesses de la société : une partie vivrait assez

misérablement avec son revenu tandis que l'autre travaillerait. Au prochain aggravement de la crise économique, la première coupe toucherait ce revenu. Son seul mérite, à mes yeux, est de permettre au moins de discuter de la centralité de l'éthique du travail.

L'une des spécificités de la critique de la valeur est qu'elle prévoit l'effondrement du capitalisme non pas tant, comme ont pu le répéter de nombreux révolutionnaires, sous les coups de ses adversaires, mais du fait de son autodestruction. Le capitalisme aurait en fait rencontré les limites de la valorisation de la valeur. La toute puissance de la finance serait, en ce sens, le symptôme et non la cause de la crise profonde du capitalisme. La spéculation, loin de perturber une économie saine, aurait ainsi permis de continuer pendant des années la fiction de la société capitaliste alors que s'épuisent les catégories de base du capitalisme. Mais on en voit aujourd'hui les limites. Alors, c'est pour quand cet effondrement ? Et surtout, on fait quoi ?

Disons que l'effondrement, c'était hier ! Au sens où il est déjà en train de se produire, bien sûr avec des grandes différences et à des vitesses différentes selon les régions du monde et les couches sociales. Ce processus, qui s'étale sur des décennies, a commencé depuis 1972 environ. La crise se manifeste sous trois aspects principaux. À partir de 1971, avec la fin de l'étalon-or, le capitalisme vient buter sur une limite interne à la valorisation. Cela déchaîne la finance, désormais indépendante de la production réelle. À partir de ce moment, le dernier garde-fou saute. Les économies occidentales entrent dans une récession dont elles ne sont pratiquement plus sorties depuis, sauf à de très brefs moments. Dans le même temps, en 1972, paraît le rapport du Club de Rome, qui illustre la seconde limite à laquelle doit faire face le capitalisme, en faisant passer la crise écologique dans la conscience générale. Enfin, il y a le choc pétrolier qui sonne le glas de l'abondance énergétique, même s'il était au début lié surtout à des enjeux géopolitiques. Ce n'est pas un hasard si ces trois crises apparaissent au même moment, ce sont les symptômes de l'effondrement.

Aujourd'hui, même dans les pays les plus riches, le nombre de gens vivant dans des conditions pires qu'auparavant augmente. Pour prendre le cas de la jeunesse, lorsque je demande à mes étudiants s'ils ont le sentiment de glisser sur une pente où la seule chose à faire serait de tenter de glisser un peu moins vite que les autres, beaucoup me répondent que oui. Il y a sans doute des différences

entre les pays, des vitesses différentes. Certains parviennent à tirer leur épingle du jeu en s'enrichissant aux dépens des autres. Le « miracle économique » allemand n'est pas tant dû au fait que les Allemands « travaillent comme des fous », mais bien plutôt à celui que l'Allemagne parvient à se décharger de ses difficultés sur ses partenaires européens. En Grèce, par contre, l'effondrement a déjà largement eu lieu. Des continents entiers, comme l'Afrique, se sont écroulés. Il ne s'agit donc pas du tout d'une prophétie pour le futur. L'élection de quelqu'un comme Trump, d'ailleurs, symbolise bien une politique du désespoir : face à l'idée que tout s'écroule, on porte au pouvoir quelqu'un dont on pense qu'il pourra sauver provisoirement quelques petites choses.

En ce qui concerne la partie « pratique » de la question, il faut rappeler que l'idée de limite interne du capitalisme était peu présente dans l'histoire du mouvement ouvrier et du marxisme classique. On pensait que le capitalisme pouvait se développer à l'infini sur ses propres bases, et que seule la volonté consciente de ses adversaires était en mesure d'y mettre un terme. Or le capitalisme a sapé ses propres bases en poursuivant sa logique aveugle. Il n'y a cependant aucune garantie que quelque chose de meilleur lui succède. Aujourd'hui, le problème n'est pas tant de mettre à bas le système, mais de savoir comment éviter que cet effondrement devienne une catastrophe définitive. Comment développer des alternatives ? Comment dérober des pans entiers de la production de la vie au secteur capitaliste ? Ici, fort heureusement, les dimensions macro et micro peuvent se rejoindre. On ne peut pas toujours tout faire à petite échelle (comme dans l'exemple cité plus haut de l'Argentine, dans une situation d'effondrement où commence à se généraliser une autre forme de vie), mais il est possible, pour chacun, de commencer dans l'immédiat. Même si je ne suis pas vraiment d'accord avec les porte-parole de la décroissance, je crois quand même que l'idée a du bon : on peut, personnellement, commencer à vivre avec beaucoup moins, se refuser à la logique consumériste. Des valeurs comme la convivialité peuvent contribuer à réduire ces formes de dépendance, ainsi que la nécessité de toujours travailler davantage pour se payer ce genre de commodités.

Dans le chapitre sur la « trajectoire de production », après qu'il a analysé la contradiction interne du capitalisme entre augmentation de la masse de richesse réelle et diminution de la production de valeur, Moishe

Postone envisage une forme de vie sociale fondée sur la technologie avancée, devenue moyen à disposition des hommes et non plus vecteur d'une domination abstraite. Ce qui est préfiguré ici semble ambigu : on pourrait en effet imaginer une version « technophile » de la critique de la valeur. Tu choisis pour ta part une approche plus critique de la technologie, pourquoi ?

Historiquement, l'automatisme technologique et l'automatisme de la valeur ont fonctionné ensemble. Le capitalisme n'a véritablement pris son essor qu'au XVIII^e siècle, lorsqu'il s'est allié avec le développement technologique. La dynamique du capitalisme a été poussée en avant grâce à des inventions technologiques permettant d'économiser du travail et d'obtenir une survaleur supplémentaire ou encore de contrôler les populations. Ces technologies se sont, en outre, toujours présentées comme une sorte de fatalité face à laquelle la société dans son ensemble devait s'avouer impuissante, comme elle l'était face à l'économie. Le dicton « on n'arrête pas le progrès », l'énonce clairement ! Cela ne signifie pas, dans l'absolu, qu'il n'existe pas de technologies dont on pourrait faire un autre usage, mais cela ne serait possible que dans un cadre totalement différent, et en reprenant les choses depuis le début.

Les luttes sociales les plus prometteuses sont souvent celles qui se déploient contre les aéroports, contre les centres de loisirs, contre les barrages ou encore contre les O.G.M. Il ne s'agit pas seulement de préserver l'environnement, mais de défendre d'autres modes de vie, de nouvelles formes d'autonomie, et de casser l'hétéronomie totale face aux technologies et face au marché. L'autonomie est une idée importante, qui recommande de dépendre le moins possible de technologies sur lesquelles nous n'aurions aucun contrôle. Autonomie ne signifie pas autarcie, mais, au minimum, la possibilité de choisir. Il est évidemment plus commode d'avoir chaud en poussant un bouton qu'en allant couper du bois dans la forêt pour alimenter sa cheminée, mais si nous poussons le bouton, nous devons aussi accepter les conséquences qui s'ensuivent. C'est d'autant plus difficile que nous nous sommes asservis à ce que Mumford appelait la « Mégamachine » et il n'est pas possible de nous en extraire complètement, sauf à tomber dans des positions primitivistes que je ne partage pas du tout. Il n'en reste pas moins possible de réduire considérablement notre dépendance à cette « Mégamachine », tout autant technologique qu'économique.

Le discours de la décroissance, en se posant les questions du bonheur individuel, du rythme de vie, etc. va au-delà de presque toutes les formes de marxisme traditionnel. Il n'en est pas pour autant exempt de problèmes – en excluant d'emblée les tenants d'une décroissance qui se limite, *grosso modo*, au fait de récupérer les légumes à la fin du marché. Ainsi, c'est rarement le capitalisme en tant que tel qui se voit critiqué, mais ses effets les plus visibles : la « société de consommation », la publicité... Or l'essentiel est de voir que la logique de la valeur demande que la quantité de valeur soit toujours plus grande. Le capitalisme est donc nécessairement productiviste : avec l'augmentation de la productivité, une heure de travail doit se réaliser dans dix chemises, puis dans vingt chemises, etc. Si l'on ne s'attaque pas à ce mécanisme de base, il n'est pas possible de sortir de la logique de la croissance. Les décroissants hésitent en général face à cela, ou l'admettent seulement en théorie, en recherchant très vite une réalisation politique immédiate. Voilà pourquoi ils finissent parfois par flirter avec des partis comme le PS, avancer des recettes néo-keynésiennes ou proposer leurs services à la Commission européenne. Tout cela risque de déboucher sur une autre forme d'anticapitalisme tronqué même si l'idée de convivialité est bien plus sympathique que celle de Bernard Friot, qui semble vouloir réduire la société à une immense cantine sociale de l'administration communale !

**Propos recueillis par Vivien García
et retranscrits par Renaud Garcia**

BIBLIOGRAPHIE INDICATIVE

- Anselm Jappe, *Les aventures de la marchandise, pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003.
- Anselm Jappe, *Crédit à mort*, Paris, Lignes, 2011.
- Anselm Jappe, Bernard Friot, *Après l'économie de marché : une controverse*, Lyon, ACL, 2014.
- Anselm Jappe, Serge Latouche, *Pour en finir avec l'économie*, Paris, Libre & Solidaire, 2015.
- Groupe Krisis, *Manifeste contre le travail*, Paris, 10/18, 2004.
- Robert Kurz, *Lire Marx*, Paris, La Balustrade, 2012.
- Robert Kurz, *Vies et mort du capitalisme*, Paris, Lignes, 2011.
- Ernst Lohoff, Norbert Trenkle, *La grande dévalorisation*, Rotterdam, Post-éditions, 2014.
- Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Mille et une nuits, 2009.
- Roswitha Scholz, *Simone de Beauvoir aujourd'hui*, Lormont, Le bord de l'eau, 2014.
- Patrick Vassort, Richard Poulin (dir.), *Sexe, capitalisme et critique de la valeur*, Saint-Joseph-du-Lac, M éditeur, 2012.
- Éric Martin, Maxime Ouellet (dir.), *La tyrannie de la valeur : débats pour le renouvellement de la théorie critique*, Montréal, Écosociété, 2014.

On pourra aussi consulter le site : <http://www.palim-psao.fr/>

Gagner sa vie à la perdre

Annick Stevens

ET SI REGAGNER SON EXISTENCE CONSISTAIT À PERDRE CE QUI OCCUPE la majeure partie de nos vies ? Je propose un usage inversé de la bonne vieille formule « perdre sa vie à la gagner » pour plaider, non pas le provocateur « ne travaillez jamais » mais le pas de côté par rapport à la centralité du travail et de tout ce qu'il implique dans l'imaginaire social actuel, en vue d'une désaliénation radicale de celui-ci.

La majorité des critiques adressées au travail concernent son organisation dans la société capitaliste. C'est à ce propos que sont développées les catégories savantes de travail abstrait, de travail mort, de travail-valeur, etc. Dans ce cadre aussi que sont dénoncés plus familièrement l'absence de sens, les métiers inutiles ou nuisibles, les humiliations hiérarchiques, les injonctions intenables, la visée du profit au lieu de la satisfaction des besoins, la surcharge des uns et le chômage des autres. La pression toujours plus forte sur les différentes catégories de travailleurs et d'allocataires, y compris leur mise en concurrence, et le fossé grandissant entre les bénéficiaires et les victimes du système, entraînent une légitime révolte à laquelle seul répond l'appareil répressif des États. Ces dénonciations et les luttes qui les accompagnent doivent sans aucun