



Le dernier Gorz et la *Critique de la valeur*

Richard Sobel

DANS **REVUE DE PHILOSOPHIE ÉCONOMIQUE 2021/2 Vol. 22** , PAGES 55 À 88
ÉDITIONS **VRIN**

ISSN 1376-0971

ISBN 9782711652259

DOI 10.3917/rpec.222.0055

Date de mise en ligne : 21/12/2022

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-de-philosophie-economique-2021-2-page-55?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Le DERNIER GORZ et La *CRITIQUE DE La valeur*

RICHARD SOBEL *

Résumé

Au tournant des années 2000, André Gorz (1923-2007) rencontre avec enthousiasme le courant marxiste hétérodoxe de la *Critique de la valeur* et semble y trouver de quoi appuyer sa propre critique radicale du capitalisme. L'article interroge le statut philosophique de ce rapprochement et défend la thèse que le marxisme existentialiste de Gorz n'est au fond pas compatible avec le structuralisme de ce courant marxiste.

Mots-clés : valeur, Sartre, marxisme, structuralisme, liberté.

Abstract

At the of the 2000s, André Gorz (1923-2007) met with enthusiasm the « Value Criticism », an heterodox interpretation of Marx, and seemed to find arguments to support his own radical critique of capitalism. The article questions the philosophical status of this link and defends the idea that the Gorz's Existentialist Marxism is not, fundamentally, compatible with the structuralism of this Marxist current.

Keywords : value, Sartre, Marxism, structuralism, freedom.

Codes JEL : B14, B24, B5.

C'est bien trop tard que j'ai découvert le courant *Critique de la valeur*. (Lettre d'André Gorz à Andreas Exner du 5 juillet 2007, cité par Gianinazzi 2016, 332).

On peut trouver dans (les) écrits (de Marx) – si on les prend à la lettre – une divinisation de l'Histoire et du Proletariat, que le léninisme-marxisme-maoïsme a érigé en dogme religieux. Et on trouve également chez lui des traits libertaires et des analyses phénoménologiques éblouissantes dans lesquelles

* Université de Lille, CNRS, UMR 8019 – Centre Lillois d'Études et de Recherches Sociologiques et Économiques (CLERSE), F-59000 Lille, France. richard.sobel@univ-lille.fr

il emploie les concepts qu'il a dégagés comme instrument d'une critique quasiment existentialiste. Marx contient à la fois l'en-deçà et l'au-delà du marxisme (Gorz 2015, 25).

En articulant l'analyse du capitalisme de Marx et la philosophie de la liberté de Sartre, André Gorz (1923-2007) a élaboré une interprétation existentialiste du marxisme (Bowring 2000 ; Barot 2011)¹ qui a été le fil conducteur de toute son œuvre tant sur le plan analytique que sur le plan normatif, lui permettant notamment de reformuler l'utopie communiste qui lui a toujours servi boussole pour l'exploration des différentes dimensions de son projet d'émancipation sociale. Au risque de passer pour réformiste plus que pour révolutionnaire, Gorz a d'abord cherché à adosser cette perspective utopique à un pragmatisme exigeant explorant les divers dispositifs socio-économiques susceptibles de mettre en œuvre son projet d'émancipation sociale : du socialisme autogestionnaire qui cherche à émanciper le travail dans l'entreprise (Gorz 1964) à la défense d'un revenu de citoyenneté inconditionnel pour sortir radicalement de la centralité du travail-emploi (Gorz 1997, 2003), en passant par la critique radicale de la division du travail (Gorz 1973), la défense de la réduction du temps de travail hétéronome pour promouvoir les activités autonomes (Gorz 1980, 1983, 1988) et l'élaboration d'une écologie politique décroissantiste (Gorz 1976, 1991). Mais, au tournant des années 2000, Gorz rompt avec ce marxisme réformiste qu'il en vient à considérer comme encore trop orthodoxe – c'est-à-dire définitivement productiviste et mythifiant la centralité du travail –, pour basculer dans un marxisme hétérodoxe,

1. Si, pour l'essentiel, Gorz conserve la structuration marxienne de la critique du capitalisme et du projet d'émancipation, son originalité vient de ce qu'il la reformule à partir de la philosophie existentielle de Sartre, combinant l'ontologie fondamentale de la liberté humaine (*L'être et le néant*) et l'ontologie du monde social (*La critique de la raison dialectique*). Son interprétation « phénoménologique » de Marx écarte ainsi deux autres grandes interprétations philosophiques, celle du matérialisme dialectique dominant dans le mouvement communiste des années 1950-1960 (Preve 2011) et, surtout, celle du structuralisme althussérien (Althusser 1965), dominant la scène intellectuelle parisienne des années 1960-1970 (Aron 1970). Ainsi comprise, cette phénoménologie s'oppose fortement au structuralisme, lequel postule la centralité de la structure (qui n'est pas simplement une situation donnée à dépasser dans le projet d'une liberté, mais détermine l'horizon d'action d'un sujet désormais constitué comme simple support du fonctionnement d'une structure) et donc dévalorise l'acteur (qui n'est jamais sujet constituant et se voit dénier toute subjectivité et tout pouvoir créateur, c'est-à-dire aussi bien l'historicité du monde et le projet de sa transformation radicale).

celui qu'il découvre dans le courant marxiste *Critique de la valeur*. Ce basculement constitue le point de départ de cet article.

Cette rencontre théorique permet à Gorz, selon ses propres dires, de prendre toute la mesure de la domination du système capitaliste et, partant, de saisir les véritables enjeux d'un projet d'émancipation. Ce courant hétérodoxe va jusqu'à défendre la thèse structuraliste qu'au fond il n'y a qu'un seul sujet social à l'œuvre : le capital ou valeur qui s'auto-valorise indéfiniment. Dans cette perspective, ce qu'on appelle « travail » n'est jamais qu'une activité socialement fonctionnelle et historiquement spécifique au système capitaliste, et non pas une activité transhistorique, essence générique de l'homme qui aurait été phagocytée par le capital mais qui, point de résistance à l'oppression, pourrait se constituer en acteur de la transformation sociale. Dès lors, une société véritablement émancipée doit se débarrasser radicalement de tout médium-fétiche, tels la « valeur », le « travail » ou le « salariat » et donc ne tolérer aucun compromis, quelque progressiste qu'il soit, avec ces institutions centrales de l'imaginaire capitaliste instituant. Pour le Gorz du tournant des années 2000, voilà sans doute la formulation théorique adéquate des tenants et aboutissants de cette rupture radicale avec le capitalisme qu'il appelle désormais de plus en plus de ses vœux. Car précisément, pour lui, l'occasion historique se présente d'une telle rupture à la faveur des mutations contemporaines des forces productives mettant en crise la loi de la valeur, c'est-à-dire avec le développement d'une « économie de la connaissance [ayant] vocation à être une économie de la mise en commun et de la gratuité, c'est-à-dire le contraire d'une économie » (Gorz 2008, 20).

Après avoir rappelé les éléments de contexte, nous voudrions analyser le statut théorique et la portée politique exacts d'un rapprochement que Gorz revendique avec la *Critique de la valeur* mais qui, à vrai dire, ne laisse selon nous d'être problématique tant les univers théoriques de chacun semblent être profondément éloignés. C'est à l'explicitation des tenants et aboutissants de cet éloignement que nous consacrerons cet article. Plus précisément, nous défendrons la thèse que s'il paraît renforcer sur le plan analytique la posture radicale de Gorz concernant l'analyse des pathologies social-productivistes du capitalisme et l'élaboration d'une perspective communiste de dépassement de ce système économique, un tel rapprochement reste malgré tout de surface. Comme nous allons le montrer précisément, ce rapprochement comporte, d'emblée, un malentendu théorique

fondamental quant à la façon dont est envisagé le rapport de l'acteur au système ou du sujet à la structure. Croire que Gorz puisse se rallier intégralement à la *Critique de la valeur* et donc prendre au mot son enthousiasme à l'égard du potentiel critique de cette approche radicale, ce serait selon nous manquer ce qui fait la spécificité et la pertinence de sa position sartro-marxienne de sa critique sociale, à savoir l'anti-déterminisme structural, l'assomption de la contingence essentielle du monde social-historique et le primat de la praxis. Bien sûr, il ne s'agit pas de dire que, pour Gorz et contre la *Critique de la valeur*, le sujet relèverait intégralement d'un agir tout puissant, sans pâtir et sans moment d'extériorité et qu'il serait ainsi une monade autonome et souveraine, complètement et définitivement hors sol sur le plan social-historique. L'opposition entre les deux univers que nous voudrions mettre au jour est plus subtile. Comme nous le verrons, l'approche phénoménologique de Gorz intègre le conditionnement structural mais sans jamais y épuiser l'action humaine et sa créativité dans le domaine du social-historique². Pour lui, il s'agit de problématiser la condition humaine à partir d'une subjectivité elle-même toujours déjà problématique, une subjectivité en situation, c'est-à-dire située dans des conditions sociales et historiques données, une subjectivité qui n'est jamais pleinement elle-même, mais qui a à être, et donc une subjectivité qui se construit en affrontant, par son activité, ce donné dont elle hérite de l'activité d'autres subjectivités passées, en l'affrontant avec d'autres subjectivités présentes et en cherchant toujours à le dépasser. Ainsi envisagé, le monde humain n'est pas, à l'image d'une nature, saturé de déterminisme (ce qui découle forcément d'une perspective intégralement structuraliste), mais est toujours déjà de texture « pratique », c'est-à-dire ouvert, contingent, bref historique.

2. Ce rapport de la praxis humaine au monde social-historique et la promotion du projet d'autonomie sur le plan politique rapprochent à l'évidence Gorz de la pensée de Cornélius Castoriadis (Duverger 2013), même si ce dernier s'est toujours démarqué non seulement de la philosophie mais aussi et surtout des positions politiques de Sartre (voir note 1). Pourtant, leur biographe respectif (Dosse 2014 ; Gianinazzi 2016) notent que ces deux intellectuels français ont connu un itinéraire parallèle, évoluant dans des cercles différents et ne se fréquentant pas. Willy Gianinazzi remarque que ni l'un ni l'autre ne se sont donnés « la peine de confronter leurs projets émancipateurs » et déplore que Gorz ait sous-évalué « sans pourtant l'ignorer l'apport génial de Castoriadis qui fonde la praxis et l'autonomie sur L'institution imaginaire de la société (1975) », manquant « ainsi l'occasion de renforcer sa propre analyse des préalables à toute politique instituée en s'appuyant sur l'analyse castoriadienne, somme toute assez proche de procès instituants » (Gianinazzi 2016, 211).

Du coup, l'émancipation ne peut pas être accident extérieur, ou un acte transcendant qui viendrait d'on ne sait où et qui, littéralement, ferait « être » *ex nihilo* une humanité libérée là même où jusqu'alors il n'y avait qu'une humanité aliénée ; mais l'émancipation est forcément une auto-émancipation, laquelle pour autant n'a rien d'automatique et doit être problématisée à même l'immanence du monde humain. Notre discussion autour du statut théorique du conditionnement structural dans le rapport que Gorz entretient avec la *Critique de la valeur* conduira donc aussi à mettre au jour cet enjeu politique.

Pour défendre cette thèse, notre argumentation procédera en trois temps. La première section retrace les différentes étapes de construction et de rectification de la critique sociale et du projet d'émancipation chez Gorz, jusqu'à sa découverte de la *Critique de la valeur*. La deuxième section rappelle les principales thèses et acquis critiques de ce courant marxiste hétérodoxe, en lien avec la problématisation des conditions d'une rupture radicale avec le capitalisme que Gorz appelle lui aussi de ses vœux. Sur la base de ces deux sections contextuelles, la troisième section explicite pourquoi le marxisme existentialiste de Gorz, malgré des points de convergence concernant la radicalité de la critique du capitalisme et l'ambition du projet d'émancipation, n'est finalement pas soluble dans le structuralisme de la *Critique de la valeur*.

1. ANDRÉ GORZ RENCONTRE *LA CRITIQUE DE LA VALEUR*

Du milieu des années 1980 à la fin des années 1990, le point de vue d'André Gorz sur le capitalisme, et notamment sur la nature de sa crise, se modifie fortement. Certes, Gorz a toujours été critique du capitalisme et promoteur d'une société dont le domaine économique serait pour l'essentiel organisé autour d'un système non productiviste, à savoir socialiste et démocratique³. Mais jusqu'alors sa critique portait essentiellement sur les rapports de forces entre les acteurs économiques parties prenantes de ce système – les détenteurs du

3. Si la théorie sociale critique d'André Gorz a été très tôt saluée à l'étranger (en témoignent les nombreuses et rapides traductions de ses ouvrages en anglais et en allemand), elle ne l'a été que plus tard en France ; mais depuis la mort d'André Gorz en 2007, elle fait l'objet de nombreux ouvrages individuels (notamment : Gianinazzi 2016 ; Gollain 2018) et collectifs (Caillé et Fourel 2013 ; Fourel 2012, 2013, 2017).

capital et leurs fondés de pouvoir dans les entreprises, d'une part, les travailleurs salariés et leurs organisations représentatives, d'autre part –, et ne concernait pas directement la question de la valeur économique en tant que telle, de sa formation et de la domination de sa logique sur les autres activités humaines.

Comme l'enjeu pour lui était de sortir du système capitaliste et de sa domination, il ne pouvait simplement s'agir de rééquilibrer en faveur du travail le rapport de force capital/travail et d'y aménager une société salariale – position social-démocrate au cœur du compromis keynéso-fordiste d'après-guerre jusqu'aux années 1970 (Aglietta 1976 ; Castel 1995). Gorz défendait une position radicale qui consistait à transformer profondément les rapports de production dans le sens de l'égalité politique des parties prenantes et du contrôle démocratique de l'ordre économique par « les producteurs associés » ; bref, un projet autogestionnaire pour organiser une société socialiste et démocratique (Gorz 1964). Penser la transformation sociale dans cette perspective supposait pour lui de distinguer entre « *réformes réformistes* » et « *réformes révolutionnaires* ». Tandis que celles-là se ramènent toujours à la soumission à la rationalité établie du système et donc à l'intérêt du groupe dominant, celles-ci préparent le monde du travail à la direction de la société, notamment par la démocratisation des pouvoirs de décision dans l'ordre économique. Pour Gorz, les réformes révolutionnaires étaient bel et bien des réformes anticapitalistes au sens où elles concernaient la structure du pouvoir économique au sein même de la production et qu'elles visaient des conquêtes de parcelles de pouvoir⁴.

Cependant – et sous l'influence notamment d'Ivan Illich au tournant des années 1960-1970 (Illich 1973 ; Dupuy 2013) – Gorz prend conscience progressivement que le fonctionnement de tout ordre économique au sein d'une société complexe et différenciée, et quelle que soit la nature des rapports de production – capitalistes ou socialistes –, contenait en soi un pouvoir propre qu'il qualifia

4. « La lutte pour des pouvoirs partiels autonomes et leur exercice doivent donner à vivre aux masses le socialisme comme une réalité déjà à l'œuvre, travaillant le capitalisme du dedans et exigeant de s'épanouir librement. Au lieu d'opposer de façon dichotomique le présent à l'avenir comme le Mal au Bien, l'impuissance présente au pouvoir futur, il s'agit de rendre l'avenir présent et le pouvoir déjà sensible à travers des actions reflétant aux travailleurs leur force positive » (Gorz 1964, 16).

d'hétéronomie⁵. Or, ce pouvoir n'est jamais complètement soluble dans le projet d'autonomie qui est au cœur de son marxisme existentialiste et renvoie toujours, s'agissant de la dimension économique de toute vie humaine en société, à un incontournable « règne de la nécessité », pour reprendre le vocabulaire de Marx lorsqu'il décrit la société communiste à la fin du Livre 3 du *Capital* et que Gorz a souvent repris à son compte. Règne dont on pourrait certes réduire l'emprise – *via* notamment le processus de réduction du temps de travail social – mais qu'on ne pourrait jamais complètement faire disparaître. C'est la raison pour laquelle, afin d'intégrer cette contrainte systémique à son projet d'émancipation, Gorz en est venu à proposer au tournant des années 1970-80 un modèle dual de société émancipée (Gorz 1980, 1983, 1988). Schématiquement, il s'agit (1) d'une part de faire produire l'indispensable dans la grande industrie, laquelle serait planifiée (contrôle démocratique de l'hétéronomie nécessaire) et fonctionnerait avec une réduction du temps de travail (diminution du temps de travail-emploi, c'est-à-dire de la contribution nécessaire que chacun doit au fonctionnement global de la société complexe, mais qui n'épuise pas le tout de l'activité et encore moins le sens de la vie), et (2) d'autre part de promouvoir le développement d'un secteur non marchand, local et relativement autarcique (développement d'activités autonomes plus riches en liens interpersonnels et plus épanouissantes pour chacun).

Cette reformulation du projet d'émancipation qui articule avec rigueur l'ambition d'autonomie et la contrainte d'hétéronomie se voit néanmoins confrontée à un problème techno-économique qui apparaît progressivement dans les économies capitalistes avancées dans le dernier quart du xx^e siècle et qui conduit à problématiser à nouveaux frais la question de l'hétéronomie et de son organisation.

5. Pour Gorz, l'hétéronomie consiste dans « l'ensemble des activités spécialisées que les individus ont à accomplir comme des fonctions coordonnées de l'extérieur par une organisation préétablie. Au sein de cette sphère de l'hétéronomie, la nature et le contenu de ces tâches ainsi que leurs rapports sont hétéro-déterminés de manière à faire fonctionner les individus et des collectifs eux-mêmes complexes comme des rouages d'une grande machine (industrielle, bureaucratique, militaire) ou, ce qui revient au même, de leur faire accomplir à l'insu des uns des autres les tâches spécialisées qu'exige une machine qui, en raison de ses dimensions et du nombre des servants requis, enlève à son personnel toute possibilité d'accorder ses activités par des procédures de coopération autorégulées (par l'autogestion) » (Gorz 1988, 49).

Dans les *Adieux au Proletariat* (1980), puis les *Chemins du paradis* (1983), Gorz constate⁶ en effet que la révolution technologique – la microélectronique et l’informatique – dans l’organisation et le fonctionnement de la production conduit à un écart de plus en plus large entre, d’une part, la richesse (l’ensemble des valeurs d’usage, biens ou services, qui proviennent ou bien du travail humain, ou bien de la nature) et, d’autre part, la valeur, au sens marxien de quantité de travail abstrait socialement nécessaire à la production, que mesure approximativement le PIB et qui commande l’intégration salariale. Pour autant, jusqu’au milieu des années 1990, Gorz a maintenu son système dual comme solution au problème de l’émancipation sociale, en l’associant à une forme de revenu de base qui était censé combler pour partie les effets de l’écart entre valeur et richesses sur l’intégration par le travail-emploi et la socialisation *via* les opérations monétaires de la consommation marchande (Gollain 2017). Ce qui change au tournant des années 2000, c’est que Gorz va prendre concrètement toute la mesure de ce qu’il considère être une crise très profonde du capitalisme, et, partant, va radicaliser sa critique de ce qu’il appelle « travail-emploi » ou « travail-marchandise », c’est-à-dire remettre en question l’édifice théorique sur lequel il avait jusqu’alors bâti son projet de société émancipée.

Ce qu’il importe de remarquer ici pour commencer, c’est que jusqu’alors dans la pensée d’André Gorz, la formulation d’un projet de société émancipée, quand même il avait pu connaître des rectifications, ne s’était jamais référée explicitement à la problématique marxienne de la loi de la valeur (encadré 1) en tant que lieu où se loge fondamentalement la domination du capitalisme sur la société.

Or, insister sur la domination systémique de la loi de la valeur a des conséquences théoriques et pratiques très fortes et, notamment, des conséquences paradoxales pour la critique sociale d’inspiration marxiste. Cela revient à souligner que la domination capitaliste, quand même elle se manifesterait ainsi, n’est pas essentiellement réductible à un rapport de force entre acteurs collectifs en conflit pour le contrôle et la répartition d’une production dont la logique en soi ne ferait pas problème, mais consiste fondamentalement en un mode d’être du social structuré par une véritable ontologie de la production.

6. Nous ne discutons pas ici le bien-fondé de ce constat mais cherchons à en comprendre la place dans la transformation de la problématique gorzienne. Pour une discussion critique, on pourra se reporter à (Clerc et Méda 2009 ; Castel 2009 ; Harribey 2013).

Pour théoriser la spécificité du mode de production capitaliste, Marx passe par la fiction théorique d'une société marchande ($M - A - M'$), une société dont l'économie est composée de producteurs indépendants dont chaque produit du travail (M) couvre ce que prescrit la division sociale du travail et s'échange sur le fond commun de la valeur-travail (représentée par l'argent comme représentant de l'équivalent général (A)). Produit d'un travail privé validé sur un marché pour devenir social, toute marchandise (M), bien ou service, se présente ainsi comme l'unité objective d'une valeur d'usage (son caractère utile pour d'autres) et d'une valeur d'échange (qui se fonde sur la quantité de travail abstrait moyen socialement nécessaire à sa production à un moment donné du fonctionnement de l'économie, ce que Marx appelle la valeur de la marchandise). La valeur d'usage est le support concret de la valeur d'échange, mais ne la détermine ni sur le plan de sa substance (le travail abstrait) ni sur le plan de sa grandeur (temps de travail normé). Dans cette fiction, la valeur d'usage importe davantage que la valeur d'échange et son représentant, l'argent (A). Ce ne sont que des moyens au service d'un processus social qui met en avant le besoin humain.

Or, pour Marx, ce qui au-delà des apparences est au cœur des sociétés modernes, c'est l'inversion de ce processus : des agents économiques (les détenteurs du capital) visent, par l'intermédiaire de l'échange marchand généralisé, une autre finalité que la satisfaction d'un besoin déterminé : $A - M - A'$. Cette autre finalité est l'accroissement de la quantité d'argent ($A' > A$, ce ΔA étant la survaleur ou plus-value), accroissement indéfini et recherché pour lui-même de l'équivalent général ou « accumulation du capital » qui place donc le monde social sous la domination de la « loi de la valeur ». Si dans tout mode de production, le travail est toujours productif de valeur d'usage, dans le mode de production capitaliste, le travail sous sa forme salarié produit des marchandises, c'est-à-dire non seulement des valeurs d'usage (donc de la richesse), mais surtout de la valeur. L'ensemble de la société et son environnement naturel sont alors placés sous le joug de ce qu'Aristote appelle « désir d'argent » ou « mauvaise chrématistique ».

Pour Marx, l'origine de l'accroissement de la valeur est à chercher du côté d'un échange particulier (l'échange salarial) et en quittant la sphère de la circulation des marchandises pour descendre dans la sphère de la production des marchandises, dans les « laboratoires secrets de la production », où la valeur est produite par l'exploitation de la force de travail. Marchandise particulière, sa valeur d'usage n'est autre que le pouvoir créateur de valeur du travail humain. Pour accéder à l'usage de ce pouvoir, le capitaliste ne fait que payer au salarié un forfait : la valeur d'échange de la force de travail, ce qui correspond à la valeur des marchandises nécessaires à l'entretien et la reproduction de la force de travail. Cette valeur est inférieure à celle que le salarié va pouvoir créer le temps que le capitaliste aura loué l'usage de sa force de travail. Cette différence est la plus-value, consécutive de l'exploitation de la force de travail suivant l'indéfinie productivité de sa valeur d'usage et au simple coût de sa valeur d'échange.

Encadré 1. Mode de production capitaliste et loi de la valeur chez Marx

Comme l'a établi l'historien-biographe de Gorz, Willy Gianinazzi (2016), ce changement de perspective dans la mobilisation de Marx par Gorz est lié aux lectures théoriques qu'il entreprend au tournant des années 2000. Bien évidemment, Gorz ne part pas d'un marxisme « orthodoxe » pour se convertir du jour au lendemain à un marxisme « hétérodoxe » ; il avait déjà en partie rencontré ce dernier avec

la lecture, pour lui décisive, des travaux de Jean-Marie Vincent dès les années 1960. En fait, le tournant des années 2000 complète et radicalise chez lui un marxisme déjà « hétérodoxe ». Les ouvrages de Moshe Postone et de Robert Kurz lui font découvrir les thèses du courant marxiste de la *Critique de la valeur*, comme il le relate du reste lui-même très précisément :

Nous vivons avec l'économie capitaliste sous un régime où l'important, le but de toute activité n'est pas la création de richesses, c'est la création de valeurs, c'est-à-dire la création de choses échangeables et monnayables. Et ce qui n'est pas monnayable n'a pas de statut dans l'économie capitaliste : donc l'amour, l'affection, la solidarité, le soin pris à la nature, est éliminé par la rationalité de la « Valeur », la dictature de la « Valeur ». Dans cet aspect donc Marx n'est pas le théoricien de l'économie politique, il est le « critique » de l'économie politique et à travers l'économie politique, il critique toute l'économie fondée sur « l'échange », sur la « marchandise », ça c'est une illusion qu'a saisi et qui m'a été présenté très tôt par Jean-Marie Vincent⁷, qui n'est pas assez connu, qui a écrit une *Critique du travail* (un livre extraordinaire) qui a été mon initiateur dans Marx : il m'a fait lire les « *Grundrisse* » avant même qu'ils soient traduits et on va trouver aujourd'hui chez un marxiste américain qui a fait ses études à Francfort, qui a étudié avec Adorno, donc qui connaît la théorie critique de l'École de Francfort [...] ⁸ une réinterprétation de la théorie critique de Marx [...]. [il fait] la différence entre valeurs et richesses et montre que la valeur est une contrainte à la création de richesses et que la critique du capitalisme du point de vue du travail tel qu'il existe, c'est-à-dire du travail salarié, du salariat, de la classe ouvrière salariée, n'est pas une critique de l'économie politique parce que le travail-marchandise, le travail-emploi, est l'autre face du capital et c'est la même pièce qui a deux faces, le capital, et les deux sont indissociables. Si l'on veut se débarrasser du capital, il faut se débarrasser du travail⁹.

Cette influence de la *Critique de la valeur* se manifeste dans le dernier recueil de textes d'André Gorz, *Ecologica* (2007), sur lequel nous

7. Sur Gorz et Vincent, voir Vincent 2001.

8. Il s'agit de Moshe Postone.

9. Extraits d'un entretien avec François Noudelman le 14 octobre 2005. France Culture. Emission « Les vendredis de la philosophie ». Retranscriptions consultable sur : <http://www.perspectives-gorziennes.fr/index.php?post/2012/02/03/Andr%C3%A9-Gorz-%3A-diff%C3%A9rence-entre-%C2%AB-valeurs-%C2%BB-et-%C2%AB-richesses-%C2%BB/837>

reviendrons en section 3. Ce qu'il faut ici noter, c'est que pour Gorz, l'apport de la *Critique de la valeur* ne relève pas simplement de la critique du fétichisme catégoriel dans lequel le capitalisme nous enferme ; Gorz y décèle quelque chose de plus puisqu'en creux cette critique semble ouvrir une ligne de fuite qu'il conviendrait d'emprunter pour rompre radicalement avec le capitalisme. Nous aurons l'occasion dans la dernière partie d'explorer ce qui relève selon nous sans doute d'un malentendu théorique, mais à ce niveau contentons-nous de souligner que l'interprétation de Marx par Postone nourrit les réflexions de Gorz sur la possible création de richesse en dehors de la forme valeur et donc sur l'assise économique de son projet d'émancipation sociale. Se référant à un économiste réfractaire à ses propres thèses, Gorz écrit à une correspondante :

Conseillez-lui de lire Postone. Il apprendra que la différence entre valeur et richesse n'est pas ce qu'il croit, qu'il y a des richesses créées par l'activité humaine qui sont sans valeur (au sens de l'économie politique) parce qu'elles ne sont ni accumulables, ni échangeables, ni monétarisables (donc non capital-productives dans leur but premier) et que les « valeurs intrinsèques » n'ont rien à voir avec l'économie néo-classique mais renvoient aux *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant où on lit : « Ce qui a un prix n'a qu'une valeur relative et non une dignité, car cela est échangeable contre toute autre chose. Mais ce qui n'a pas de prix et donc n'est pas échangeable a une dignité, une valeur absolue¹⁰.

Gorz s'enthousiasme également à la lecture – en allemand – des livres de Robert Kurz, qu'il définit comme un « théoricien de premier ordre de la métamorphose du capitalisme et des dimensions de sa crise, [...] principal rival et antagoniste de Toni Negri (qui ne lui arrive pas à la cheville en matière d'érudition et de capacité théorique) » (Gianinazzi 2016). En 2005, Gorz lit *Das Weltkapital* de Robert Kurz (*Le capital-monde*, non traduit), puis les *Aventures de la marchandise* (2003) d'Anselme Jappe, philosophe qui popularise et développe, notamment dans l'espace intellectuel francophone, les thèses de la *Critique de la valeur*. Si Postone nourrit sa réflexion sur la richesse, Kurz apporte pour sa part à Gorz un cadre d'analyse macroéconomique néomarxiste qu'il n'avait pas jusque-là et qui lui permet de véritablement comprendre

10. Lettre d'André Gorz à Françoise Gollain du Décembre 2004 (Archives de l'IMEC, fonds André Gorz), cité par Gianinazzi 2016.

le fonctionnement actuel du mode de production capitaliste, c'est-à-dire le capitalisme à dominante financière, et en particulier la fonction vitale des bulles spéculative pour la survie du système – à savoir le capital fictif¹¹ –, fuite en avant structurale par lesquelles le capitalisme atteint ses limites internes.

L'enthousiasme de Gorz pour la *Critique de la valeur* est donc un fait biographique attesté et il n'y a aucune raison d'y voir un ralliement de circonstance ou de nuancer l'enthousiasme. Pourquoi revenir sur et donner de l'importance à ce qui pourrait simplement passer pour un ultime changement de position dans la vie intellectuelle de Gorz ? Est-ce que cela nous dit quelque chose de fondamentale sur l'ensemble de l'œuvre de Gorz ? S'agit-il de la radicalisation d'une posture déjà présente dans son œuvre depuis le début ? Ou bien s'agit-il d'une réorientation complète ? Quoiqu'il en soit, une chose est sûre pour nous à ce stade. Si réorientation il y a, celle-ci ne peut concerner que la conceptualisation du monde capitaliste tel qu'il est – le diagnostic sur la nature exacte de la pathologie –, mais n'affecte pas l'ambition de le transformer – le projet d'une société émancipée de son oppression. Ce qu'on peut déjà dire en suivant les meilleurs connaisseurs de son travail, c'est que le dernier Gorz continue, plus que jamais, à défendre son projet d'une utopie socialiste-écologique pour sortir définitivement de logique capitaliste, de ses ravages sociaux et environnementaux (Gianinazzi 2016 ; Gollain 2018).

De prime abord donc, ce que le courant *Critique de la valeur* apporte à Gorz, c'est de quoi conceptualiser avec plus de finesse l'emprise tentaculaire du capitalisme qu'il décèle de plus en plus dans son diagnostic du présent. Pour autant – comme nous le verrons dans la dernière partie –, Gorz découvrant le structuralisme de la *Critique de la valeur* n'en reste pas moins existentialiste. Face à la mise au jour de l'implacable logique du capital, il demeure toujours attentif aux brèches qui se manifestent à l'occasion du fonctionnement actuel des forces productives du mode de production capitaliste, autant de nouveautés technologiques qu'il est selon lui toujours possible pour une praxis émancipatrice de s'approprier et de subvertir pour développer des

11. Nous ne discutons pas ici la validité théorique de ce concept en théorie marxiste ; pour ce faire, on se reportera à l'essai de Cédric Durand (2014).

expérimentations de sortie « *civilisée* » – et non « *barbare* »¹² – du capitalisme. Il n’y a aucun déterminisme technologique dans cette position, position qu’il défend du reste depuis longtemps, comme en témoigne ce passage des *Adieux au prolétariat* (1980) :

La logique du capital nous a conduit au seuil de la libération. Mais ce seuil ne sera franchi que par une rupture remplaçant la rationalité productiviste par une rationalité différente. Cette rupture ne peut venir que des individus eux-mêmes. Le règne de la liberté ne résultera jamais des processus matériels : il ne peut être instauré que par l’acte fondateur de la liberté qui, se revendiquant comme subjectivité absolue, se prend elle-même pour fin suprême en chaque individu. Seule la classe des non-producteurs est capable de cet acte fondateur ; car seule elle incarne à la fois l’au-delà du productivisme, le rejet de l’éthique de l’accumulation et la dissolution des dernières classes. (Gorz 1980, 113).

Or justement, pour être radicale, cette rupture avec le productivisme doit s’opérer au niveau le plus fondamental, c’est-à-dire relever d’une déconstruction catégoriale du monde en tant qu’il s’agit d’un monde dominé par le capitalisme. Fondamental s’entend ici au sens où les catégories abstraites du capitalisme ne viennent pas recouvrir après coup la structuration de nos sociétés, mais en commandent d’emblée le mode d’être, telles des « abstractions réelles ». Avant d’examiner plus en détail à quel niveau les analyses de Gorz rejoignent celle du courant *Critique de la valeur*, il faut donc revenir rapidement sur l’apport analytique du courant *Critique de la valeur* qui consiste précisément dans cette déconstruction catégoriale de notre modernité capitaliste à partir d’une lecture « ésotérique » de Marx. À notre connaissance, s’il se réfère très précisément à ce courant, Gorz ne lui a jamais consacré une étude systématique.

12. « La décroissance est donc un impératif de survie. Mais elle suppose une autre économie, un autre style de vie, une autre civilisation, d’autres rapports sociaux. En leur absence, l’effondrement ne pourrait être évité qu’à force de restrictions, rationnements, allocations autoritaires de ressources caractéristiques d’une économie de guerre. La sortie du capitalisme aura donc lieu d’une façon ou d’une autre, civilisée ou barbare » (Gorz 2008, 29-30).

2. LE MARXISME STRUCTURALISTE DE LA *CRITIQUE DE LA VALEUR*, UN OUTIL THÉORIQUE DÉCAPANT POUR MENER UNE CRITIQUE RADICALE DU CAPITALISME...

Située pour une large part en dehors du monde académique, la *Critique de la valeur* est un mouvement intellectuel qui s'est précisément développé en tant qu'interprétation « hétérodoxe » de Marx. Il ne s'agit pas ici de faire l'histoire précise de ce courant (encadré 2), ni même d'en proposer une appréciation globale, mais d'en faire ressortir ce qui permet de comprendre non seulement (1) pourquoi Gorz a pu s'en saisir comme d'un point d'appui renforçant la critique sociale du capitalisme telle qu'il en est venu à la problématiser au tournant des années 2000, mais aussi (2) pourquoi Gorz ne peut y reformuler rigoureusement les tenants de sa pensée critique quel que soit l'enthousiasme sincère avec lequel il découvre cette pensée.

Pour reprendre une distinction souvent mobilisée par l'un de ses promoteurs les plus talentueux (Jappe 2003)¹³, ce qui caractérise la *Critique de la valeur*, c'est la mise au jour d'un « Marx ésotérique » (hétérodoxe) contre le « Marx exotérique » (orthodoxe). Nous ne discutons pas le bien-fondé de cette distinction¹⁴, mais nous nous contentons ici d'en expliciter la portée radicale à laquelle Gorz a sans doute pu être sensible (Jappe 2013 ; Gollain 2018). Selon la *Critique de la valeur*, les marxistes traditionnels s'en tiennent à la critique d'une certaine configuration des éléments de la structure capitaliste moderne (jugée favorable aux seuls intérêts de l'élément dominant, le « capital ») et défendent la mise en place d'une autre configuration (jugée plus juste et respectueuse de l'élément dominé, le « travail »). Ce faisant, jamais ils ne remettent en cause la structure en tant que telle, ils ne font qu'y redistribuer les places et les rôles qu'occupent les acteurs collectifs ; de sorte qu'ils font une critique du capitalisme... qui reste dans l'horizon ontologique du capitalisme, c'est-à-dire au

13. Il n'y a évidemment pas deux textes de Marx, mais un seul qui est hétérogène, ou plus exactement ambigu en ce qu'il emboîte deux niveaux de saisie de la structure capitaliste, d'une part, le niveau exotérique – à même le rapport Capital-travail et ses catégories ontologiques réifiées – et, d'autre part, le niveau ésotérique – qui met en abîme les catégories immanentes à la structure et reconduit le jeu de rôles entre le capital et le travail à son fondement ontologique.

14. Tout courant marxiste hétérodoxe s'élabore en opposition avec une orthodoxie qu'il invente souvent pour l'occasion, au risque de commettre quelques injustices et d'y rassembler des courants d'interprétation différents.

fond une critique du capitalisme finalement inoffensive. Or, pour la *Critique de la valeur*, c'est précisément de ce Marx-exotérique dont il faut se déprendre pour élaborer une critique du capitalisme qui ne soit pas capitaliste, et donc une critique du capitalisme qui soit subversive.

L'origine du courant Critique de la valeur se situe pour l'essentiel dans les années 1970-1980. Pluriel, ce courant combine, d'une part, des mouvements organisés de militants-intellectuels mais non académiques, principalement allemands, et, d'autre part, un contexte académo-intellectuel de réinterprétation de la théorie critique de Marx, contre les interprétations orthodoxes dominantes, tant du côté des appareils militants que dans le monde universitaire (Guigou et Wajnsztein 2004 ; Martineau 2013 ; Jappe 2014a).

Krisis est un groupe de militants et d'intellectuels allemands et autrichiens qui a été créé en 1986 à Nuremberg notamment par Robert Kurz, Roswitha Scholz, Ernst Lohoff, Franz Schandl, Norbert Trenkle et Claus-Peter Ortlieb. Ce groupe publie une revue militante, intellectuelle et théorique qui porte d'abord le titre : *Marxistische Kritik (Critique marxiste)* puis qui, en 1989, change de nom et devient *Krisis : Contributions à la critique de la société marchande*. Ce groupe s'est aussi fait connaître au travers de livres collectifs, comme le *Manifeste contre le travail*. Forum théorique pour une critique radicale du capitalisme, la revue témoigne de la construction progressive du paradigme « critique de la valeur » à partir d'une relecture de Marx qui finit par s'émanciper radicalement du marxisme traditionnel. Progressive car la position du groupe a évolué en se démarquant petit à petit d'une analyse menée « du point de vue de la classe prolétaire » ou de « la condition féminine », c'est-à-dire d'un point de vue qui pose le « travail » et « la division sexuelle » pour des catégories transhistoriques à partir desquelles est menée l'analyse sur le plan positif et sur le plan normatif, et non comme des catégories naturalisées que l'analyse doit commencer par déconstruire. Partant, la revue a élaboré une critique radicale de toute une série de catégories réifiées qui structure notre modernité capitaliste : marché, l'État, la politique, la nation, les classe.

Côté monde académique, dans les années 1970-1980, on peut également repérer le développement d'une théorie critique de la valeur chez plusieurs auteurs et dans des versions peu différentes. Citons en deux principales. L'historien américain Moshe Postone aux États-Unis publie en 1978 (Postone 1978) un texte qui initie sa réinterprétation de la théorie critique de Marx de la maturité achevée en 1993 dans *Temps, travail et domination sociale*, un ouvrage qui marquera fortement le groupe Krisis et plus largement les promoteurs de la Critique de la valeur en Europe. En France Jean-Marie Vincent publie en 1987 un ouvrage remarqué *Critique du travail. Le faire et l'agir* (PUF), et sera à l'origine de deux revues de théorie critique (*Futur antérieur*, puis *Variations*) dans lesquelles des analyses en termes de critique de la valeur pourront être développées.

Ces relectures radicales de l'œuvre de Marx ne sont pas les seules sources d'inspiration de l'approche en termes de critique de la valeur. On peut y ajouter également l'œuvre de Guy Debord (1967), notamment remobilisée par Anselm Jappe (2001), qui déconstruit le fétichisme qui caractérise l'époque « fordiste » du capitalisme. À partir des années 2000, Anselm Jappe deviendra l'artisan du développement et de la diffusion de la *Critique de la valeur* dans le monde francophone, notamment en collaborant avec Robert Kurtz (2003). On pourrait aussi compléter ce panorama sans doute incomplet en soulignant les filiations communes, venant des grands marxistes hétérodoxes du passé, et notamment l'économiste Roubine (2009) ou le philosophe Lukacs (1960).

Si l'on laisse de côtés les histoires personnelles et les rivalités entre groupes dont l'analyse relèverait d'une sociohistoire intellectuelle qui reste largement à faire, il est possible de caractériser ce courant en repérant que ses différents membres partagent plusieurs caractéristiques communes permettant d'en parler comme s'ils constituaient une entité homogène sur le plan théorique : une posture déconstructiviste radicale concernant la structuration du « monde » capitaliste et son « enchantement » par la « loi de valeur ». En France, les thèses de la *Critique de la valeur* sont diffusées et discutées dans le site Palim Psao.

Encadré 2. *Le courant Critique de la valeur*

Pour ce faire, la *Critique de la valeur* se propose de radicaliser la perspective analytique ouverte par Marx à partir de la théorie de la valeur, notamment telle qu'il l'a finalisée dans ses textes de la maturité (essentiellement les *Grundrisse* et le Livre 1 du *Capital*). Le fonctionnement des rapports sociaux du capitalisme y est analysé comme s'organisant fondamentalement autour de la « loi de la valeur » et de l'accumulation infinie du capital, logiques sans limite interne qui menacent l'intégrité de l'environnement externe – social et environnemental – de ce mode de production et par-là même sa durabilité interne. Pour les tenants d'un Marx ésotérique-hétérodoxe, c'est très précisément ce que manque la lecture exotérique-orthodoxe.

Il vaut ici la peine d'explicitier les enjeux du débat entre ces deux marxismes puisque c'est précisément cette tension que Gorz – comme il le reconnaît lui-même –, a dû revisiter pour construire la position de sortie radicale du capitalisme qu'il a défendue à la fin de sa vie. Schématiquement, pour le marxisme-exotérique, la structure capitaliste n'est finalement rien d'autre qu'un cadre au sein duquel se déploie un conflit fondamental entre deux forces de nature différente, le capital et le travail, ce qui donne lieu à « la lutte des classes ». Un tel conflit dynamise le fonctionnement interne de cette structure et rend possible, de façon endogène, une réorganisation en fonction de l'évolution de ce rapport de forces. À l'inverse, pour le marxisme ésotérique, la structure capitaliste est fondamentalement un horizon fermé : au deux sens du terme « contenir » (recéler et limiter), elle « contient » le conflit capital/travail et par là-même l'intègre à un jeu de rôles dont la vérité fondamentale échappe aux acteurs – fétichisme de la marchandise qui illusionne tant le travail que le capital –, de telle sorte que rien de décisif ne peut advenir de leur praxis en termes de transformation sociale du capitalisme, sauf à se débarrasser préalablement des catégories immanentes sur lesquelles

son mode d'être est bâti et qui constituent le cadre et les règles du jeu socioéconomique¹⁵.

Le Marx exotérique mobilise donc pour l'essentiel une approche par les antagonismes entre groupes sociaux déjà constitués et, du coup, met au centre de l'explication du fonctionnement de l'ordre économique capitaliste la question des rapports de propriété et de distribution des richesses produites entre ses différentes parties prenantes de ce système. Le « travail » – ou plus précisément la classe prolétaire, constituée de ceux qui n'ont que leur force de travail à vendre pour vivre – constitue le point de vue progressiste depuis lequel le problème de la rupture avec l'ordre dominant et la construction d'une société émancipée de travailleurs libres peuvent être formulés. Dans une perspective tout à fait althussérienne (Althusser 1976), le maintien de la domination de classe passe non seulement par la répression (les « appareils répressifs d'État » que sont l'Armée et la Police) mais aussi et surtout l'idéologie et l'ensemble des dispositifs de manipulation de l'esprit des dominés (« appareils idéologiques d'État » que sont la Famille et l'École) par lesquels les individus, interpellés en tant que sujets-assujettis, sont mis en conformité avec les enjeux et rouages de la reproduction d'ensemble de l'ordre social. Dans cette perspective, les révoltes contre l'ordre dominant sont évidemment difficiles à faire émerger et à développer, mais elles ne sont pas impossibles : des organisations militantes, composé d'individus réfractaires à l'ordre social établi et/ou ayant pris conscience de l'illégitimité d'un système fondamentalement injuste car au service des intérêts de la partie dominante, peuvent lutter contre l'oppression, envisager de briser l'hégémonie idéologique, renverser l'ordre dominant et lui substituer un nouvel ordre social, le socialisme¹⁶.

15. Et ce, comme nous y invite Moshe Postone : « Les catégories fondamentales [valeur, travail abstrait, marchandise et capital] sont pour ainsi dire les catégories d'une ethnographie critique de la société capitaliste, faite de l'intérieur : des catégories censées exprimer les formes fondamentales d'objectivité et de subjectivité sociales qui structurent les dimensions sociales, économiques, historiques et culturelles de la vie dans cette société et qui sont elles-mêmes constituées par des formes déterminées de pratique sociale. Très souvent, cependant, ces catégories de la critique de Marx ont été prises pour des catégories purement économiques [...] Or, la profondeur et la nature systématique de la théorie critique de Marx ne peuvent être saisies que par une analyse des catégories comprises en tant que détermination de l'être social sous le capitalisme » (Postone 2009, 36-7).

16. Le diagnostic althussérien se complète ici par une conception léniniste de la pratique politique : le léninisme se distingue en premier lieu en faisant du parti politique l'élément

La *Critique de la valeur* s'oppose radicalement à ce type d'approche du fonctionnement de la structure capitaliste. Pour elle, cette structure n'est pas clivée et hétérogène, mais totalisante et homogène ; au fond, elle n'est rien d'autre que le déploiement d'un seul Sujet – le Capital compris comme automouvement de la valeur –, le « travail » étant pleinement intégré à ce mouvement, tel l'autre face du capital. Corrélativement ce qu'on appelle « travail » est analysé comme le principe dominant de « synthèse sociale capitaliste » par laquelle le tout social fait précisément société (Sohn-Rethel 2010 ; Jappe 2013), c'est-à-dire comme activité socialement médiatisante et historiquement spécifique au système capitaliste. Le « travail » n'est donc pas – comme la met en scène le « Marx-exotérique » – une activité transhistorique, essence générique de l'homme qui aurait été phagocytée par le capital mais qui pourrait, moyennant la Révolution prolétarienne, être enfin rendue pleinement à elle-même et se libérer du capital-parasite dans le socialisme puis s'épanouir pour elle-même dans le communisme. Sur le plan pratique – et même si, comme le reconnaissent ses promoteurs, on ne sait pas comment envisager concrètement la transformation sociale –, pour la *Critique de la valeur*, une société véritablement émancipée doit être préalablement envisagée comme ayant à se débarrasser complètement de tout médium-fétiche qui s'interpose entre les humains et les fait exister dans un monde aliénant, « la valeur » étant la forme de médium-fétiche la plus totalisante qui ait existé dans l'histoire des sociétés jusqu'à aujourd'hui. Bref, une société émancipée ne doit pas aménager les effets du principe capitaliste de totalisation sociale, pour les rendre plus ou moins acceptables ; conformément à la posture du tout ou rien de la *Critique de la valeur*, et même si on ne sait pas comment faire, une société émancipée doit changer de principe de totalisation sociale pour changer vraiment.

Ce n'est pas le lieu de développer pour elles-mêmes l'ensemble des analyses du capitalisme actuel auxquelles conduisent les thèses de la *Critique de la valeur*. Ce qu'il nous importe ici, c'est de mettre en évidence leur arrière-plan ontologique pour pouvoir saisir le sens exact du rapprochement de Gorz. Notre point de départ était de remarquer que la théorie sociale de Gorz et la *Critique de la valeur* se présentent comme deux critiques radicales du capitalisme, c'est-à-dire

moteur du processus révolutionnaire et de la lutte des classes, et en lui donnant un rôle dirigeant dans le cadre de la dictature du prolétariat (Labica 1985).

des critiques qui se proposent de le saisir à la racine et qui considèrent qu'une véritable émancipation sociale suppose une rupture complète avec le capitalisme (Jappe 2013). Or, à cet égard, la *Critique de la valeur* – et c'est sans doute, comme nous le verrons, ce qui a séduit le plus Gorz – semble être allée très loin : en généralisant l'analyse du fétichisme initiée par Marx, elle propose une déconstruction intégrale de la gangue capitaliste qui emprisonne dans ses catégories immanentes toutes perspectives critiques que l'on peut élaborer à propos de notre monde social et par là même toute praxis qui s'y déploie, a fortiori toute praxis émancipatrice qui prétendrait le transformer. On pourrait donc à bon droit y voir une complémentarité forte avec l'approche de Gorz, ce dernier y ayant finalement trouvé de quoi étayer les tenants et de quoi renforcer les aboutissants de sa propre critique.

Pour autant, au regard de l'exposé des thèses fondamentales de la *Critique de la valeur*, le rapprochement de Gorz ne laisse pour nous d'être problématique. Est-ce que le marxisme existentialiste de Gorz, adossé à l'ontologie phénoménologique sartrienne de la liberté, ne perd pas quelque chose d'essentiel à adopter la posture structuraliste-radical de la *Critique de la valeur*? Sans doute – et c'est là l'acquis de la *Critique de la valeur* –, la structuration capitaliste de notre monde est-elle plus prégnante que les structurations des mondes social-historiques qui l'ont précédée (Postone 2009), notamment parce qu'elle parvient à dissimuler plus finement que ces prédécesseurs la vérité de ses ressorts fonctionnels aux acteurs mêmes qui le mettent en œuvre. Mais, sauf réduire le monde capitaliste à sa structure et en exfiltrer tout acteur au sens propre, la différence, aussi forte soit-elle, reste une différence de degré, pas de nature : quelle raison pourrait-il y avoir de lui attribuer un privilège ontologique quelconque ? Comme nous l'avons déjà suggéré et comme nous allons l'examiner plus en détail dans ce qui suit, parce qu'elle pousse à la limite la mise au jour d'un déterminisme structural spécifique au capitalisme, la *Critique de la valeur* semble faire complètement disparaître à l'intérieur même de son mouvement critique toute épaisseur propre à l'action humaine, au sens où celle-ci ne serait jamais « constituante » du monde capitaliste mais définitivement « constituée » dans et par le monde capitaliste. Or, si l'enjeu d'une critique sociale à visée émancipatoire est de comprendre comment fonctionne le monde capitaliste pour le transformer en un « autre » monde, ne convient-il pas de supposer qu'une praxis y soit

toujours déjà à l'œuvre d'une manière ou d'une autre ? De supposer que le déploiement de cette praxis, quelle qu'aliénée qu'elle puisse être, ne soit pas aplatie voire niée dans son épaisseur propre par le fonctionnement d'une structure socioéconomique qui n'est après tout jamais rien d'autre pour un acteur qu'une situation pratique à assumer et à dépasser ? Et donc finalement ne convient-il d'envisager cette activité pratique, toujours déjà résistante¹⁷, désormais équipée d'un bagage critique et d'une perspective émancipatrice clarifiée quant à ses enjeux, comme le point d'appui du mouvement d'émancipation ?

3. ... MAIS UN OUTIL LIMITÉ POUR ENVISAGER LA TRANSFORMATION SOCIALE : GORZ AU-DELÀ DE LA *CRITIQUE DE LA VALEUR*

Sur la base de ce qui précède et dans la mesure où, pour nous, il ne s'agit ni d'un rapprochement de circonstances ni d'une simple alliance stratégique, comment qualifier le rapprochement Gorz – *Critique de la valeur* ? Certes, on peut dégager des points communs (Jappe 2013 ; Gianinazzi 2016 ; Gollain 2018). Pour autant, la thèse que nous voudrions défendre est la suivante : la mise au jour de ces points communs ne conduit pas à rabattre la position de Gorz sur celle de la *Critique de la valeur*. Et ce, pour une raison fondamentale liée à la constitution même de la pensée de Gorz, raison que nous n'avons jusqu'ici que suggérée et que nous allons maintenant explorer plus en profondeur pour défendre l'idée que le rapprochement Gorz – *Critique de la valeur* se présente comme un malentendu théorique qui fait fond sur une divergence philosophique profonde.

Commençons par rappeler qu'à la différence du courant *Critique de la valeur*, Gorz¹⁸ vient de la phénoménologie sartrienne (Gorz 1958 ;

17. Des lectures récentes du *Capital* mettent du reste en évidence l'épaisseur propre des résistances ouvrières dans les analyses de Marx (Hetzel 2015 ; Renault 2015).

18. Si, pour nous ici, le rapport de Gorz à Sartre est d'abord un rapport de filiation philosophique ayant des effets profonds sur la façon de théoriser l'oppression et de penser l'émancipation, quelques mots concernant le rapport de Gorz aux options politiques de gauche défendues par Sartre sont néanmoins nécessaires (Birchall 2011), notamment s'agissant de son attitude jugée complaisante face à certaines expériences historiques du xx^e siècle qui ont prétendues incarner l'émancipation sociale, en particulier face aux régimes totalitaires se réclamant du « socialisme réel » dans les années 1950 ou du maoïsme dans les années 1970. Même si le socialisme démocratique de Gorz ne l'a jamais conduit à adopter les positions de Sartre mais à condamner sans ambiguïté les régimes totalitaires

Gorz 1959 ; Contat 2013), avec laquelle il s'est forgé sa propre lecture de Marx, lecture phénoménologique qui n'est donc pas celle, selon nous structuraliste, de la *Critique de la valeur*. Ce clivage dans la façon de penser l'articulation de l'acteur et du système est décisif pour la conduite du processus d'analyse du capitalisme et des possibilités de son dépassement. La perspective de Gorz n'en reste jamais au seul moment structural de l'analyse, moment sans doute nécessaire pour expliquer les conditions de fonctionnement d'un système mais moment qui n'est pas suffisant pour comprendre comment le système fait sens pour l'acteur, c'est-à-dire, dans le langage de la phénoménologie, se constitue en monde. Au lieu d'aplatir l'acteur au rang de fonction-sujet de la structure et d'en faire un acteur constitué dans le monde capitaliste – comme c'est finalement le cas dans la *Critique de la valeur* –, l'approche phénoménologique d'inspiration sartrienne que développe Gorz saisit toujours l'acteur comme constituant du monde social-historique, et par là même boucle toujours l'analyse en enveloppant le moment explicatif-structural d'un moment compréhensif-herméneutique qui, derrière la misère du présent, sait toujours ouvrir des possibles, et ce à partir du point de vue de l'acteur en situation qui instille toujours, ici et maintenant, de la contingence dans l'être en soi. Autrement dit, pour reprendre une opposition sartrienne que mobilise souvent Gorz, le monde social-historique n'est pas de l'ordre de *l'être donné* – naturalisant toujours telle ou telle forme d'oppression, en particulier capitaliste –, mais de l'ordre de *l'être à faire* – ouvrant notamment la possibilité d'un monde vraiment humain, sans exploitation ni aliénation, et dans lequel pourrait enfin s'épanouir toute l'inventivité des praxis de chaque acteur.

Cette distinction d'appréhension du mode d'être du monde social-historique permet de faire apparaître une ligne de démarcation entre les points d'accord (sur le plan de l'analyse critique et, concernant le dernier Gorz, sur le caractère radical des visées programmatiques) et les points de désaccord (sur l'assise ontologique et, concernant toute l'œuvre de Gorz, la place de l'acteur). Mais il ne s'agit pas simplement

quels qu'ils soient (Gianinazzi 2016), il n'a jamais cessé de prendre la défense de Sartre sur le plan politique, montrant la complexité de ses positions par rapport au marxisme et aux expériences historiques auxquelles il a donné lieu (Barot 2011). À ce propos, on pourra se référer à la polémique entre Gorz (1977b) et Cornélius Castoriadis (1977a, 1977b), penseur de gauche antitotalitaire et animateur, avec Claude Lefort notamment, du groupe « Socialisme ou Barbarie » (Gottraux 1997).

de compter les points de chaque côté. Certes, on peut faire apparaître que les points d'accord se situent principalement du côté du moment structural de l'analyse et concernent la saisie de la nature profonde du capitalisme, sa crise actuelle et la remise en cause de la centralité du travail qui en découle, c'est-à-dire l'apport des thèses radicales de la *Critique de la valeur* pour mettre au jour la domination catégoriale du capitalisme ; tandis que les points de divergence se situent du côté du moment herméneutique de l'analyse et concernent le statut de la praxis ainsi que les conséquences de la prise en compte de ce statut sur le projet de transformation sociale des sociétés dominées par le mode de production capitaliste. Mais au-delà de cette opposition statique, l'important pour nous est de remarquer ceci : les points d'accord, s'ils conduisent à confirmer l'idée que Gorz et la *Critique de la valeur* développent chacun une critique radicale du capitalisme, ne restent finalement qu'à la surface des fondements théoriques qui sous-tendent chacune des positions critiques, les points de désaccord faisant apparaître au contraire une divergence philosophique profonde sur le statut du système et sur la place de l'acteur.

Sur la nature de la crise du capitalisme contemporain¹⁹, l'accord se fait sur la reconnaissance qu'il ne s'agit pas d'une simple crise dans le système, mais plus profondément d'une crise du système. Ce ne sont donc pas seulement les dérives du « mauvais » capitalisme financier qu'il faut condamner – et partant réguler, pour laisser place au « bon » capitalisme productif ; c'est le capitalisme tout entier, avec ce qui le constitue fondamentalement – à savoir « *la loi de la valeur* » – qu'il faut supprimer. Le nœud du problème réside, comme Gorz le dit au moins depuis *Les chemins du paradis* (1983), dans ladite troisième révolution industrielle qui rebat complètement les cartes du processus de formation de la valeur au niveau des forces productives. Sans doute ce n'est pas rien comme le soulignent plusieurs commentateurs que nous suivons volontiers sur ce point (Jappe 2013 ; Gianinazzi 2016 ; Gollain 2018) ; mais déjà, à ce niveau, il convient selon nous d'introduire une nuance importante. Pour André Gorz, et contrairement à un jugement rapide

19. Rappelons que Gorz meurt le 22 septembre 2007, au moment du déclenchement de la grande crise de 2008. Pour lui, ce qu'il appelle crise est le mode de fonctionnement, sous forme d'une fuite en avant dévoreuse de l'humain (chômage de masse, précarité, pauvreté, exclusion) et de la nature (prédation et dégradation de l'environnement du productivisme), du capitalisme postfordiste à dominante financière. Ce diagnostic ne fait que se préciser dans les livres que Gorz publie dans les années 1990-2000.

qu'on pourrait lui prêter – et que l'on prête parfois aussi à la *Critique de la valeur* (Harribey 2013) –, il s'agit non pas de la disparition de la loi de la valeur en tant que telle, mais de sa crise. Pour lui, comme il le précise dans un dialogue avec Jean-Marie Vincent (2001), jamais l'emprise de cette loi n'a été aussi puissante en phase actuelle du capitalisme. Pour comprendre ce qui pourrait sembler paradoxal, il faut revenir sur ce qui, selon André Gorz et Jean-Marie Vincent, fait la spécificité de la théorie de Marx, notamment par rapport à l'Économie politique classique de Smith et de Ricardo. Marx ne dit pas que ce qui détermine mécaniquement la valeur d'une marchandise, c'est le temps de travail mesuré en nombre d'heures ; contre cette conception finalement substantialiste, Marx élabore une théorie de la marchandise comme rapport social, en tant que forme valeur des produits du travail²⁰.

La mesure du temps de travail ne peut pas se faire en termes monétaires, elle est liée à un ensemble d'agencement sociaux et surtout d'opérations d'évaluation de la force de travail. Il n'y a pas mesure par le temps de travail car il n'est que le support du conditionnement des activités des salariés par le capital. L'heure de travail, le mois de travail et leur niveau de rémunération sont des moyens d'insérer les salariés dans le rapport social de production, de les mettre dans des séquences temporelles dictées par le capital. Dans ce cadre, le caractère social et combiné de leur travail est sans cesse dénié, pour être attribué au capital. (Vincent 2012, 10)

Partant de là, une chose est de constater que la productivité du travail augmente²¹ – quantité de valeurs d'usage produites par heure de travail –, et qu'avec la mécanisation et les nouvelles technologies, elle augmente de façon exponentielle ; autre chose est d'en conclure à la disparition de la loi de la valeur, c'est-à-dire à la disparition de

20. Jean-Marie Vincent et André Gorz se placent, sans qu'ils y fassent explicitement référence, du côté d'une interprétation « hétérodoxe » de la théorie de la valeur qui s'est développée dans les années 1980 (Faccarello 1981 ; De Vroey 1985 ; Gouverneur 1987) et que l'on retrouve aujourd'hui par exemple chez André Orléan (2011). Il ne s'agit pas de reconduire l'expression de la « valeur » à une substance dont l'origine aurait été identifiée dans le travail. Le « travail » joue bien un rôle essentiel, mais non pas de façon substantielle comme « travail incorporé », mais de façon structurale, « sous l'aspect des liens qui s'établissent entre le travail privé et le travail social, ce qui déplace le problème de l'identification d'une substance à la caractérisation de la différence spécifique que présente le mode de production capitaliste vis-à-vis des autres formes d'organisation sociale : l'échange généralisé, la régulation sociale indirecte par le marché, au moyen de la monnaie » (Faccarello 1981, 392).

21. Cette question est du reste elle-même éminemment problématique dans des sociétés capitalistes fortement tertiariées (Gadrey 1996).

la domination des processus de travail concret par la logique de valorisation. Ce dont il est fondamentalement question, c'est de la domination d'une normativité économique extérieure, normativité comme telle opprimant l'activité concrète des individus : le « travail » dont il est question désigne un travail « abstrait »²², indifférencié et surtout indifférent à ce qui constitue son contenu à chaque fois spécifique dans chaque procès concret de travail. Ce travail est contrôlé en amont par les décideurs économiques qui possèdent les moyens de production ou par leur fondé de pouvoir – y compris dans l'appareil d'État – qui font valoir leur intérêt dans le fonctionnement de l'ordre économique. Or dans une économie fondée sur la connaissance comme l'est devenu le capitalisme dans nos sociétés contemporaines, c'est précisément ce qui est remis en cause²³.

Ce qui importe pour le moment, c'est que la principale force productive et la principale force de rente tombent progressivement dans le domaine public et tendent vers la gratuité ; que la propriété privée des moyens de production et donc le monopole de l'offre deviennent progressivement impossibles ; que, par conséquent, l'emprise du capital sur la consommation se relâche et que celle-ci peut tendre à s'émanciper de l'offre marchande. Il s'agit là d'une rupture qui mine le capitalisme à sa base. La lutte engagée entre les « logiciels propriétaires et les logiciels libres (libre, « free », est aussi l'équivalent anglais de « gratuit ») a été le coup d'envoi du conflit central de l'époque. Il s'étend et se prolonge dans la lutte contre la marchandisation de richesses premières – la terre, les semences, le génome, les biens culturels, les savoirs et compétences communs, constitutifs de la culture du quotidien qui sont les préalables à l'existence d'une société (Gorz 2008, 39).

Ce qui aujourd'hui qui peut donner l'impression de cette disparition, c'est que les processus de valorisation s'émancipent de plus en plus de la matérialité de la production sociale. Pour nous, c'est à ce niveau que Gorz se distingue radicalement du courant *Critique de la valeur*, c'est-à-dire non plus simplement d'un point de vue analytique manifestant une

22. Cette abstraction est caractéristique du capitalisme (et liée à la validation monétaire) et ne peut être confondue avec les dimensions symboliques ont toujours enveloppé tout travail concret dans l'histoire.

23. Gorz mélange parfois deux types d'arguments pour dire que la connaissance n'est pas une marchandise, ou qu'elle est – pour reprendre une expression de Polanyi – une marchandise fictive. Un argument en termes de travail incorporé (contestable) et un argument en termes de travail normé (plus du côté d'une théorie de la valeur comme rapport social).

divergence d'interprétation de la théorie de la valeur chez Marx, mais d'un point de vue ontophénoménologique manifestant une divergence d'appréciation de l'acteur dans le fonctionnement du système. Pour Gorz, cette emprise objective de la loi de la valeur s'accompagne d'une déprise subjective, c'est-à-dire du développement de formes de résistance qu'il observe à l'occasion de multiples situations et qu'il analyse comme embryon de processus d'émancipation plus général²⁴. En particulier, Gorz perçoit cela – à l'époque où il écrit ces lignes, il y a donc plus de 10 ans – dans les communautés virtuelles formées sur la base des logiciels libres (Gorz 2003 ; Gorz 2008). Il ne s'agit pas ici d'évaluer la pertinence du diagnostic, mais de comprendre comment il fonctionne dans la pensée de Gorz. De fait, ces mouvements mettent en œuvre des pratiques subversives montrant que la reproduction et l'échange quasi-gratuit de connaissances pourraient faciliter l'appropriation et la maîtrise collectives des moyens de production, les producteurs-usagers pouvant mobiliser leur savoir pour autoproduire les valeurs d'usage, matérielles ou immatérielles, qu'ils jugent nécessaires et dépasser ainsi la division du travail et la séparation entre consommateur et producteur (Demazières *et al.* 2008). Car, pour Gorz, on est déjà en train de sortir du capitalisme, la question étant de savoir quelle forme – progressiste ou populiste-régressive – cette sortie va prendre.

La sortie du capitalisme aura donc lieu d'une façon ou d'une autre, civilisée ou barbare. La question porte seulement sur la forme que cette sortie prendra et sur la cadence à laquelle elle va opérer. La forme barbare nous est déjà familière. Elle prévaut dans plusieurs régions d'Afrique, dominées par des chefs de guerre, par le pillage des ruines de la modernité, les massacres et trafics d'êtres humains, sur fond de famine. Les trois *Mad Max* étaient des récits d'anticipations. Une forme civilisée de la sortie du capitalisme, en revanche, n'est que très rarement envisagée. L'évocation de la catastrophe climatique qui menace conduit généralement à envisager un nécessaire « changement de mentalité », mais la nature de ce changement, ses conditions de possibilité, les obstacles à écarter semblent défier l'imagination. Envisager une autre économie, d'autres rapports sociaux, d'autres modes et moyens de production, et modes de vie passe pour « irréaliste », comme si la société de la marchandise, du salariat et de

24. Rappelons que nous ne discutons pas ici la pertinence empirique du constat de Gorz, mais essayons de mettre au jour dans les analyses qu'il propose

l'argent était indépassable. En réalité, une foule d'indices convergents suggère que ce dépassement est déjà amorcé et que les chances d'une sortie civilisée du capitalisme dépendent avant tout de notre capacité à distinguer les tendances et les pratiques qui en annoncent la possibilité (Gorz 2008, 29-30).

Certes, comme le souligne du reste lui-même Anselm Jappe (2013), le dernier Gorz défend désormais l'idée chère – comme nous l'avons exposée en deuxième partie – à la *Critique de la valeur* que le capitalisme ne se caractérise essentiellement pas par la domination d'une classe (les détenteurs de capitaux et leurs fondés de pouvoir) sur une autre (ceux qui n'ont d'autre choix que vendre leur force de travail pour vivre), mais d'abord par la spécificité structurale d'une mégamachine sociale :

Nous naissons à nous même comme sujets, c'est-à-dire comme des êtres irréductibles à ce que les autres et la société nous demandent et nous permettent d'être. L'éducation, la socialisation, l'instruction, l'intégration nous apprendront à être Autres parmi les Autres, à renier cette part non socialisable qu'est l'expérience d'être sujet [...], à nous confondre avec les rôles et les fonctions que la mégamachine sociale nous somme de remplir. [...] Ce n'est pas « je » qui agit, c'est la logique automatisée des agencements sociaux qui agit à travers moi en tant qu'Autre, me fait concourir à la production et à la reproduction de la mégamachine sociale. C'est elle le véritable sujet. Sa domination s'exerce sur les membres des couches dominantes aussi bien que sur les dominés. Les dominants ne dominent que pour autant qu'ils la servent en loyaux fonctionnaires (Gorz 2008, 13)

Mais loin de s'en tenir à ce moment structural de l'analyse, Gorz reste fidèle à sa posture sartré-marxienne et l'enveloppe d'un moment herméneutique qui mobilise la praxis, seul pouvoir capable pour Gorz de subvertir le fonctionnement oppressif, quel qu'en soit la prégnance structurale, de l'ouvrir à sa contingence et, partant, à sa possible transformation :

C'est dans ses interstices [de la domination], ses ratés, ses marges seulement que surgissent des sujets autonomes par lesquels la question morale peut se poser. À son origine, il y a toujours cet acte fondateur qu'est la rébellion contre ce que la société me fait faire ou subir. Touraine, qui a étudié Sartre dans sa jeunesse, a très bien formulé ça : « Le sujet est toujours un mauvais sujet, rebelle au pouvoir et à la

règle, à la société comme à l'appareil total ». La question du sujet est donc la même chose que la question morale. Elle est au fondement à la fois de l'éthique et de la politique. Car elle met nécessairement en cause toutes les formes et tous les moyens de domination, c'est-à-dire tout ce qui empêche les hommes de se conduire comme des sujets et de poursuivre le libre épanouissement de leur individualité comme fin commune. (Gorz 2008, 13).

En ce point limite où nous mène cette confrontation se recueille donc clairement toute la spécificité de la théorie sociale de Gorz – et donc corrélativement se mesure toute la différence ontologique qui la sépare de la *Critique de la valeur* –, à savoir le parti-pris définitivement sartrien du sujet autonome, c'est-à-dire le développement d'une critique sociale menée à partir d'un sujet autonome (dans l'analyse de la situation social-historique présente qu'il s'agit de comprendre et de critiquer) et pour un sujet autonome (dans la perspective d'une société émancipée de toute oppression sociale, en particulier liée au capitalisme, société qu'il s'agit d'explorer et de promouvoir). Que Gorz ait été amené à fréquenter, dans une conjoncture historique précise et sur le tard d'une œuvre élaborée sur d'autres bases et au long cours, les analyses développées par la *Critique de la valeur*, voire qu'il ait été amené à y trouver la formulation adéquate de la prégnance de la loi de la valeur, c'est un fait biographique incontestable ; mais, selon nous, il ne faut pas en surestimer l'importance car, au fond, le marxisme existentialiste de Gorz n'est pas soluble dans la *Critique de la valeur*.

En effet, quelle que soit la puissance de ses catégories dans la construction sociale de la réalité et la colonisation de nos imaginaires, l'emprise du système capitaliste relève finalement toujours pour Gorz d'une ontologie de la praxis, sous une forme particulière dont la compréhension demande la mobilisation de la catégorie sartrienne du pratico-inerte²⁵. Cette emprise est donc toujours déjà travaillée

25. Concept développé par Sartre dans la *Critique de la raison dialectique* (1960), le pratico-inerte désigne tout ce qui est produit par la *praxis* humaine et qui se fige dans l'inertie de la matière ou encore dans la « matière ouvrée », c'est-à-dire travaillée. Pour agir sur le monde matériel, la *praxis* doit en effet se faire matière, c'est-à-dire passer par un ensemble de médiations matérielles (outils, machines...) qui lui permettent d'exercer son action sur ce qui relève de l'inorganique. Or, ces réalités pratico-inertes finissent par constituer un monde qui produit une action en retour sur la *praxis* humaine, de telle sorte qu'apparaissent dans le monde humain la nécessité et la passivité, initialement exclues du libre projet de la *praxis*. Le pratico-inerte modifie donc radicalement notre rapport à la matérialité : il fait de

par cette négativité à l'œuvre qu'est l'être libre du sujet autonome. Le donné – jamais « naturel » mais toujours déjà social-historique – constitue la facticité d'une liberté qui ne peut être comprise qu'en situation ; du coup il ne fonctionne jamais comme détermination mais toujours comme conditionnement d'une situation pour un acteur qui s'en saisit dans le cadre d'un projet. Ce donné a à être assumé ou dépassé par un projet, individuel ou collectif, et se dévoile donc ainsi sous la forme ce que convient d'appeler avec l'ontologie phénoménologique de Sartre – et que Gorz a repris et à laquelle il n'a cessé de tenir – un monde.

Au fond de l'approche sartrienne de Gorz – et c'est toute la différence avec la *Critique de la valeur* sur laquelle nous voudrions insister pour finir –, il y a l'exigence philosophique de toujours préalablement replacer sous le signe de la contingence (et donc du possible) ce qui est d'abord, mais illusoirement, tenu pour nécessaire (et donc déterminé). Et ce, même quand la situation sociale-historique semble relever d'un déterminisme structural écrasant apparemment toute praxis, comme c'est le cas dans les sociétés dominées par le capitalisme, pour autant qu'on suive jusqu'au bout l'analyse de la *Critique de la valeur*. Si l'on excepte ses essais « purement » philosophique (Gorz 1958, 1959, 1977a), sans doute est-ce dans *Métamorphoses du travail Quête du sens* (1988) que Gorz développe avec le plus de rigueur sa philosophie économique appliquée d'inspiration sartrienne. Pour Gorz, on peut dire que l'économisme, en particulier dans sa forme actuelle la plus fétichisée, n'est au fond qu'un processus de socialisation qui abandonne la normativité sociale au seul déterminisme économique. Dans les sociétés capitalistes, une activité humaine parmi d'autres, l'activité économique de valorisation du capital, est devenue la source principale (tendant à l'exclusivité, ou à tout le moins s'affirmant comme norme) de valeur, à mesure que s'accroît la marchandisation du monde. Plus précisément, la norme, qui structure le système de valeurs de ces sociétés, est fournie par la logique comptable qui

l'action humaine une simple réponse aux exigences de l'environnement matériel de sorte que la *praxis* cesse donc d'être libre réorganisation d'un secteur de la matière. Le concept de pratico-inerte permet de comprendre l'autonomisation des produits du travail humain et de concevoir quelque chose comme une action de la matérialité (« *l'en soi* ») et une passivité de la liberté, le « *pour soi* », que ne permettait pas de penser *L'être et le Néant*. Il permet également de comprendre la genèse du mode d'être social, puisque l'être-de-classe n'est rien d'autre que l'être qui m'est assigné par un certain ensemble pratico-inerte, par exemple un certain mode de production (Sartre 1960, 337-60).

règle l'activité économique capitaliste et sollicite chacun en tant que sujet calculateur, ayant à mobiliser sa rationalité instrumentale. Voilà pourquoi l'économie nous apparaît comme s'organisant en une sphère autonome, obéissant à des lois « naturelles », auxquelles l'action politique ne peut que consentir, moyennant cet alibi d'après-coup qu'on appelle « marge de manœuvre ».

À ce niveau, les luttes de contestation doivent d'abord être envisagées comme des processus de réappropriation de la capacité normative des acteurs de ces luttes, hors de l'espace confiné des « marges de manœuvre » autorisées par le déterminisme. La question est évidemment de savoir comment. Sans qu'il s'agisse ici de donner une réponse pratique simple à cette question ou même de discuter les différentes réponses pratiques que Gorz a proposées sa vie durant d'intellectuel de gauche, il faut au moins insister sur ceci : la réponse que permet le parti-pris sartrien de Gorz est d'abord – mais c'est essentiel – de nature ontologique : puisque la catégorie du possible est une catégorie d'appréhension du monde présente dès le départ dans l'analyse, la critique sociale n'a pas à chercher à la parachuter après-coup au sein d'une situation que l'analyse structurale aurait préalablement saturé de déterminisme. Engluée dans ce pratico-inerte si prégnant que secrète ce monde de la valorisation capitaliste, pratico-inerte qui réorganise tout à la fois l'identité de chacun et l'être-ensemble de tous, chaque subjectivité n'en reste pas moins une liberté. C'est tout l'intérêt de la philosophie sartrienne de la liberté sur laquelle a toujours fait fond la théorie sociale de Gorz que de nous permettre de défaire l'emprise naturaliste sur le « sujet » en le définissant comme absolument libre²⁶. Non pas au sens où il peut faire ce qu'il veut (la volonté restant conçue comme un attribut d'un sujet d'abord confortablement installé dans son être), mais au sens où son être même est liberté : le sujet n'est pas, il a à être et partant à élaborer un monde. Dans cette perspective, s'assumer comme sujet économique à quelque place que ce soit dans la structure, cela n'est finalement qu'un certain choix, celui d'une liberté en situation, quelle que soit l'efficacité de l'oppression qu'elle subit. Or, précisément, cet écart de soi à soi rend possible l'accroche d'un « autre monde ». Autre monde qui travaille déjà « notre monde », ici et maintenant : point de

26. Ce commentaire du parti-pris sartrien de Gorz doit beaucoup à l'interprétation de Sartre par Michel Kail (2018).

fuite dont la simple supposition suffit à dessiner, pour paraphraser le titre significatif d'un ouvrage de Gorz, derrière la misère du présent toute la richesse du possible.

On peut ainsi comprendre le statut de l'aliénation dans l'analyse gorzienne : l'aliénation n'est pas un obstacle épistémologique qu'il s'agirait de lever (quitte à la décréter indépassable et abandonner toute ambition de transformation sociale, ici et maintenant, comme c'est le cas dans la *Critique de la valeur* qui le reconnaît bien volontiers (Jappe 2014b)) ; au contraire c'est le point d'accroche d'une analyse phénoménologique à visée critique car l'aliénation est précisément le mode d'être concret du sujet autonome en situation, et partant, pour qui sait y saisir le potentiel subversif, le bras de levier d'une perspective émancipatrice. C'est là l'un des malentendus les plus tenaces qui accompagnent les perspectives philosophiques d'inspiration sartrienne. Dans son premier essai philosophique, Gorz l'avait clairement perçu ; il ne s'en est jamais départi, et sa rencontre avec la *Critique de la valeur* n'a finalement selon nous rien pour le faire changer de boussole à ce sujet :

Nous ne sommes pas aliénés ; nous produisons et reproduisons notre aliénation par notre activité même [...] Rien ne pourrait être aliéné si nous pouvions nous borner à être ; c'est parce que nous ne le pouvons pas, c'est parce que nous sommes toujours action en vue de nos fins, que l'aliénation existe : elle est notre propre action revenant sur nous à travers l'inertie des choses dans laquelle elle s'inscrit, comme puissance inerte anti-humaine des choses ou comme armes aux mains d'autrui. Elle est, en un mot, ce que nous sommes faits par notre action en même temps qu'elle nous échappe et nous livre à l'Autre. [...] La personne se réalise totalement et accède à l'universel en produisant avec tout un monde humain. [...] Est-ce possible ? Peu importe : c'est là un but absolu, l'exigence de l'homme-valeur. À partir de lui, il est possible de remonter et de dénoncer toutes les aliénations qui font qu'aujourd'hui comme hier nous ne sommes pas ce que nous produisons et nous ne produisons pas « nous-mêmes », mais des choses qui nous asservissent. (Gorz 1958, 55-79).

CONCLUSION

Sur la base de ce qui précède, nous voudrions pour conclure insister sur l'idée que la théorie critique de Gorz n'est non seulement pas soluble dans la *Critique de la valeur*, mais même n'a sans doute pas besoin d'un rapprochement avec elle pour renforcer son caractère radical. La théorie de Gorz relève assurément de ce qu'on appelle la théorie sociale critique (au sens de Fischbach 2009), laquelle combine (1) une dimension analytique-explicative qui développe un diagnostic de la réalité sociale en mettant au jour le ressort profond de l'oppression qui la traverse mais que son fonctionnement masque pour l'essentiel et (2) une dimension propositionnelle-normative où se formulent les conditions, théoriques et pratiques, du dépassement intégral de cette réalité vers une autre organisation sociale satisfaisant la résolution radicale de ce problème d'oppression. Sur ces deux dimensions, on l'a vu, des rapprochements avec la *Critique de la valeur* ne sont bien évidemment pas à écarter : l'analyse par la *Critique de la valeur* du fétichisme généralisé de la forme-valeur permet sans doute de renforcer la dimension (1) chez Gorz, tandis que la recherche d'une rupture radicale avec le capitalisme caractérisant la dimension (2) est commune aux deux postures. De sorte qu'on ne peut pas qualifier de rapprochement de circonstance ou stratégique le rapprochement de Gorz avec la *Critique de la valeur* ; sur ce point, nous partageons l'avis d'Anselm Jappe (2013).

Certes, mais alors comment le qualifier ? Ce que nous avons essayé de montrer, c'est que ce rapprochement comporte, derrière une perspective radicale commune, un malentendu théorique profond au niveau de l'appréhension de ce qui fait le cœur du diagnostic des mutations actuelles du capitalisme – à savoir la loi de la valeur –, et que ce malentendu, au-delà des questions techniques d'interprétation de la loi de la valeur, fait fond sur une différence philosophique fondamentale. Celle-ci concerne le statut ontologique de la *praxis*, et en particulier, le rôle de l'activité normative des acteurs. Or, pour nous, cette activité normative est au cœur de toute critique sociale : en effet, les dimensions (1) et (2) se correspondent et s'enveloppent réciproquement autour d'une activité normative qui sert, d'une part, de point d'appui au diagnostic (révélation de la vérité de la réalité présente comme écart à la norme) et, d'autre part, de référence si ce n'est pour élaborer l'organisation utopique de la société à venir, du

moins pour en baliser le chemin et écarter les fausses pistes qui ne seraient que reproduction de l'existant. En combinant, avec constance et rigueur, philosophie sartrienne de la liberté et analyse marxienne du capitalisme, André Gorz a su tenir sur la ligne de crête de cette exigence. On peut toujours discuter son parti-pris sartrien – son ontologie de la liberté –, et défendre une autre posture ontologique pour rendre compte de la spécificité du monde social-historique et penser sa transformation ; mais on ne peut pas, selon nous, nier la cohérence d'ensemble que l'œuvre de Gorz a su tenir à partir de ce parti-pris. Pour nécessaire qu'elle soit, la dénaturalisation de la structure à laquelle contribue la *Critique de la valeur* ne doit pas faire perdre de vue qu'on a encore et toujours à faire à un monde humain qui ne se soutient à l'être que d'une praxis ; ce que nous montre Gorz avec Sartre, c'est qu'une critique sociale d'inspiration marxienne, pour peu qu'elle se veuille antinaturaliste, c'est-à-dire n'abandonne jamais l'analyse de la réalité humaine au déterminisme en figeant le pratico-inerte dans l'être en-soi, ne saurait s'en exonérer.

RÉFÉRENCE

- AGLIETTA, M. 1976. *Régulation et crises du capitalisme*. Paris : Calmann-Lévy.
- ALTHUSSER, L. 1965. *Pour Marx*. Paris : Maspero.
- . 1976. "Idéologie et appareils idéologiques d'État." In *Positions (1964-1974)*, 67-124. Paris : Les Éditions Sociales.
- ARON, R. 1970. *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*. Paris : Gallimard.
- BAROT, E. 2011. *Sartre et le marxisme*. Paris : La Dispute.
- BIRCHALL, I. H. 2011. *Sartre et l'extrême gauche française. Cinquante ans de relations tumultueuses*. Paris : La Fabrique.
- BOWRING, F. 2000. *André Gorz and the Sartrean Legacy : Arguments for a Person-Centred Social Theory*. London : MacMillan.
- CAILLÉ, A. et C. FOUREL. 2013. *Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz*. Lormont : Le Bord de l'eau.
- CASTEL, R. 1995. *Les métamorphoses de la question sociale*. Paris : Fayard.
- . 2013. "André Gorz et le travail : une interprétation critique." In *Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz*, éd. par A. Caillé et C. Fourrel, 43-56. Lormont : Le Bord de l'eau.
- CASTORIADIS, C. 1977a. "Les divertisseurs." *Le Nouvel Observateur* 668 (20-26 juin), 50.
- . 1977b. "Réponse à André Gorz." *Le Nouvel Observateur* 670 (4-10 juillet), 33.
- CLERC, D. et D. MÉDA. 2009. "Emploi et travail chez André Gorz." In *André Gorz, un penseur pour le XXI^e siècle*, éd. par C. Fourrel, 99-122. Paris : La Découverte.
- CONTAT, M. 2013. "André Gorz, Morel et Sartre." In *André Gorz en personne*, éd. par C. Fourrel, 29-38. Lormont : Le Bord de l'eau.

- DE VROEY, M. 1985. "La théorie marxiste de la valeur – version travail abstrait. Un bilan critique." In *Marx en perspective*, éd. par B. Chavance, 385-417. Paris : Éditions de l'EHSS.
- DEBORD, G. 1967. *La société du spectacle*. Paris : Buchet-Chastel.
- DEMAZIÈRES, D., HORN, F. et M. ZUNE. 2008. "Les mondes de la gratuité à l'ère du numérique : une convergence problématique sur les logiciels libres." *Revue Française de Socio-Économie* 2008(1) : 47-65.
- DOSSE, F. 2014. *Castoriadis. Une vie*. Paris : La Découverte.
- DUPUY, J.-P. 2013. "Gorz et Illich." In *Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz*, éd. par A. Caillé et C. Fourel, 99-103. Lormont : Le Bord de l'eau.
- DURAND, C. 2014. *Le capital fictif. Comment la finance s'approprie notre avenir*. Paris : Les Prairies ordinaires.
- DUVERGER, T. 2013, "Écologie et autogestion dans les années 1970. Discours croisés d'André Gorz et de Cornélius Castoriadis." *Écologie & Politique* 2013(46) : 139-48.
- FACCARELLO, G. 1981. "Karl Marx et la problématique des prix naturels." *Revue d'Économie Politique* 91(4) : 373-97.
- FISCHBACH, F. 2009. *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris : La Découverte.
- FOUREL, C. (dir.). 2012. *André Gorz. Un penseur pour le XXI^e siècle*. Paris : La Découverte.
- . 2013. *Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz*. Lormont : Le Bord de l'eau.
- . 2017. *Lettre à G. André Gorz en héritage*. Lormont : Le Bord de l'eau.
- GADREY, J. 1996. *Services : la productivité en question*. Paris : Desclée De Brouwer.
- GIANINAZZI, W. 2016. *André Gorz. Une vie*. Paris : La Découverte.
- GOLLAIN, F. 2017. "Les chemins d'André Gorz vers le revenu d'existence". Dossier : Revenu universel. Comprendre le débat, *Les dossiers d'Alternatives économiques*, 10, juin, 31-3.
- . 2018. *André Gorz. Une philosophie de l'émancipation*. Paris : L'Harmattan.
- GORZ, A. 1958. *Le Traître*. Paris : Gallimard.
- . 1959. *La morale de l'histoire*. Paris : Gallimard.
- . 1964. *Stratégie ouvrière et néo-capitalisme*. Paris : Seuil.
- . 1973. *Critique de la division du travail*. Paris : Seuil.
- . 1976. *Écologie et politique*. Paris : Seuil.
- . 1977a. *Fondements pour une morale*. Paris : Galilée.
- . 1977b. *Écologie et liberté*. Paris : Galilée.
- . 1980. *Adieux au prolétariat*. Paris : Galilée.
- . 1983. *Les Chemins du paradis*. Paris : Galilée.
- . 1988. *Métamorphoses du travail, quête du sens*. Paris : Galilée.
- . 1991. *Capitalisme, socialisme, écologie*. Paris : Galilée.
- . 1997. *Misères du présent, richesse du possible*. Paris : Galilée.
- . 2003. *L'Immatériel*. Paris : Galilée.
- . 2007. "Penser l'exode de la société de travail et de la marchandise." *Mouvements* 2007/2(50) : 95-106.
- . 2008. *Ecologica*. Paris : Galilée.
- . 2015. *Le fil rouge de l'écologie. Entretiens inédits en français*, éd. par W. Gianinazzi. Paris : Éditions de l'EHSS
- GOTTRAUX, Ph. 1997. « *Socialisme ou barbarie* ». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*. Lausanne : Payot.
- GOUVERNEUR, J. 1987. *Manuel de théorie économique marxiste*. Bruxelles : De Bœeck.
- GUIGOU, J. et J. WĄJNSZTEJN. 2004. *L'évanescence de la valeur. Une présentation critique du groupe Krisis*. Paris : L'Harmattan.

- HARRIBEY, J.-M. 2013. "Faut-il faire disparaître la valeur pour sortir du capitalisme." In *Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz*, éd. par A. Caillé et C. Fourel, 321-35. Lormont : Le Bord de l'eau.
- HETZEL, L. 2015. "Des sujets au cœur du *Capital*." *Les Études philosophiques* 4 (octobre) : 527-37.
- JAPPE, A. 2001. *Guy Debord*. Paris : Denoël.
- . 2003. *Les Aventures de la marchandise, pour une nouvelle critique de la valeur ?* Paris : Denoël.
- . 2013. "André Gorz et la critique de la valeur." In *Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz*, éd. par A. Caillé et C. Fourel, 161-9. Lormont : Le Bord de l'eau.
- . 2014a. "Une histoire de la critique de la valeur." In *La tyrannie de la valeur. Débats pour un renouvellement de la théorie critique*, éd. par E. Martin et M. Ouellet, 52-66. Montréal : Ecosociété.
- . 2014b. "Sortir du fétichisme de la marchandise." In *Après l'économie de marché. Une controverse*, éd. par B. Friot et A. Jappe, 5-48. Lyon : Atelier de création libertaire.
- KAIL, M. 2018. *Jean-Paul Sartre, conscience et subjectivité*. Paris : Démopolis.
- KURTZ, R. (avec A. JAPPE). 2003. *Les habits neufs de l'Empire. Remarques sur Negri, Hardt et Rufin*. Paris : Léo Scheer.
- . 2005. *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems*. Berlin : Fuego.
- LABICA, G. 1985. "Léninisme." In *Dictionnaire critique du marxisme*, éd. par G. Labica et G. Bensoussan, 650-2. Paris : P.U.F.
- LUKACS, G. 1960. *Histoire et conscience de classe*. Paris : Minuit.
- MARTINEAU, J. (dir.). 2013. *Marxisme anglo-saxon : figures contemporaines*. Montréal : Lux Humanités.
- POSTONE, M. 1978. "Necessity, Labor and Time : A Reinterpretation of the Marxian Critique of Capitalism." *Social Research* 45(4) : 739-88.
- . 2009. *Temps, travail et domination sociale : Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*. Paris : Mille et une Nuits.
- PREVE, C. 2011. *Histoire critique du marxisme*. Paris : Armand Colin.
- RENAULT, E. 2015. "Le problème de la résistance ouvrière dans *Le Capital*." *Les Études Philosophiques* 2015/4 (115) : 513-26.
- ROUBINE, I. 2009. *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*. Paris : Syllepse.
- SARTRE, J.-P. 1960. *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques précédé de Questions de méthode*. Paris : Gallimard.
- SOHN-RETHEL, A. 2010. *La pensée-marchandise*. Bellecombès en Bauge : Editions du Croquant.
- VINCENT, J.-M. 2001. "Dialogue avec Gorz", *Variations. Revue internationale de théorie critique* 1 : 9-18.
- . 2012. "Dialogue avec André Gorz", *Variations* [En ligne], 17 | 2012, 9-18, mis en ligne le 15 octobre 2012, consulté le 27 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/variations/356> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/variations.356>