



**HAL**  
open science

# La valeur économique comme modalité d'action chez Marx

José Francisco Sánchez Osorio

► **To cite this version:**

José Francisco Sánchez Osorio. La valeur économique comme modalité d'action chez Marx. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2016. Français. NNT : 2016TOU20072 . tel-01871438

**HAL Id: tel-01871438**

**<https://theses.hal.science/tel-01871438>**

Submitted on 10 Sep 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



# THÈSE

En vue de l'obtention du

## DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse - Jean Jaurès

---

**Présentée et soutenue par :**  
**José Francisco SANCHEZ OSORIO**

le 27 septembre 2016

**Titre :**  
La valeur économique comme modalité d'action chez Marx

---

**École doctorale et discipline ou spécialité :**

ED ALLPH@ : Philosophie

**Unité de recherche :**  
ERRAPHIS

**Directeur/trice(s) de Thèse :**  
Guillaume SIBERTIN-BLANC, Maître de Conférences (HDR)  
à l'Université Toulouse-Jean Jaurès

**Jury :**  
Emmanuel BAROT, Maître de Conférences (HDR) à  
l'Université Toulouse-Jean Jaurès  
  
Franck FISCHBACH, Professeur à l'Université de Strasbourg  
  
Emmanuel RENAULT, Professeur à l'Université Paris Ouest-Nanterre la Défense

# Thèse

En vue de l'obtention du

## Doctorat de l'Université de Toulouse

**Délivré par :**

Université Toulouse Jean Jaurès

**Présentée et soutenue par :**

José Francisco SÁNCHEZ OSORIO

Le 27 septembre 2017

**Titre :**

La valeur économique comme modalité d'action chez Marx

**École Doctorale :** ALLPh@

**Directeur de thèse :**

Guillaume SIBERTIN-BLANC, Maître de Conférences (HDR)

à l'Université Toulouse-Jean Jaurès

**Membres du jury :**

Emmanuel BAROT, Maître de Conférences (HDR) à

l'Université Toulouse-Jean Jaurès

Franck FISCHBACH, Professeur à l'Université de Strasbourg

Emmanuel RENAULT, Professeur à l'Université Paris Ouest-Nanterre la Défense

## Résumé

### La valeur économique comme modalité d'action chez Marx

Ce travail propose une interprétation de la catégorie de la valeur économique qui prend pour fil conducteur une alternative aux lectures « économicistes » de Marx. Au lieu de parler de la « théorie de la valeur travail de Marx » et au lieu de nous interroger sur la *véracité* de cette théorie en termes de capacité de prédiction des prix des marchandises à partir de ce qui est exposé dans *Le Capital*, nous proposons de nous concentrer sur la *forme* de la valeur économique. D'après nous, il est possible de considérer la forme de la valeur économique du point de vue de l'action humaine. Ainsi, la valeur économique constituerait le reflet catégoriel d'une *modalité d'action* caractérisée par le fait que les hommes ne peuvent pas se comporter les uns vis-à-vis des autres, vis-à-vis du monde naturel et vis-à-vis du monde social sans faire fonctionner une certaine *catégorie de substance* comme condition de possibilité, comme médiatrice et comme principe de rationalisation de leurs conduites. Cette compréhension de la valeur économique implique la prise en compte de la *quantification* de cette substance, afin de rendre opératoires la plupart des interactions. Cette quantification peut être vue comme une *norme sociale* qui s'inscrit dans les actions des hommes sans qu'il s'agisse, pour autant, d'un acte intellectuel ayant lieu « dans leur tête ».

**Mots-clefs** : Marx, valeur, action, quantification, substance sociale.

## Abstract

### The economic value as a form of action in Marx

This work offers an interpretation of the category of economic value which is an alternative to the “economicist” reads of Marx. Instead of speaking of the “labor theory of value of Marx” and instead of questioning the veracity of this theory in terms of

ability to predict commodity prices from what is stated in *The Capital*, we offer to focus on the form of economic value. We believe that it is possible to consider the form of economic value from the perspective of human action. Thus, the economic value would be the categorical reflection of a form of action characterized by the fact that men can't behave vis-à-vis each other, vis-à-vis the natural world and vis-à-vis the social world without running a certain category of substance as a condition of possibility, as a mediator and as a principle of rationalization of their behavior. This understanding of the economic value involves taking into account the quantification of the substance in order to make operative most part of the interactions. This quantification can be seen as a social norm which is in the actions of men without it being, however, an intellectual act taking place "in their head".

**Keywords:** Marx, value, action, quantification, social substance.

*Si quid novisti rectius istis, candidus  
imperti ; si non his utere, mecum.*

## **REMERCIEMENTS**

Je voudrais remercier très spécialement le professeur Guillaume Sibertin-Blanc, pour l'attention qu'il a dédiée à ce travail, pour ses conseils généreux et pour ses commentaires et observations, toujours pertinents et aigus.

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION .....	10
PREMIÈRE PARTIE. STRUCTURE ÉCONOMIQUE ET VALEUR ÉCONOMIQUE COMME MODALITÉ D'ACTION .....	26
Chapitre 1. L'« économique » : substantivisme, formalisme et marxisme.....	31
Chapitre 2. La structure économique et les actions .....	40
Chapitre 3. La primauté des pratiques sur les actions.....	53
1. Actions et pratiques.....	54
2. Des actions normées, des normes dans l'action.....	56
2.1. Wittgenstein : le contenu normatif ne se trouve pas « dans l'esprit » des sujets .....	57
2.2 La position de Pierre Bourdieu .....	58
2.3 La position d'Anthony Giddens.....	63
2.4 Un peu plus de connaissance .....	64
Chapitre 4. Le fétichisme.....	69
1. Traits généraux selon Marx .....	70
2. La construction de la réalité sociale ou des fétiches sociaux.....	73
Chapitre 5. Constitution de la valeur économique.....	78
1. Substance de la valeur.....	79
1.1 Le travail abstrait n'est pas une substance métaphysique.....	91
1.2 L'établissement d'un espace commun de mesure n'est pas un phénomène commun à toutes les formes d'échange .....	97



1.3 Dépasser la valeur comme catégorie de médiation n'est pas changer la substance de la valeur .....	102
2. Forme de la valeur .....	110
3. Transactions marchandes : une forme d'action des sujets .....	116
3.1 Neutralité axiologique.....	119
3.2 Abstraction.....	122
3.3 L'équivalence.....	123
Récapitulatif.....	138
DEUXIÈME PARTIE. LA VALEUR ÉCONOMIQUE COMME MODALITÉ D'ACTION DANS LE MODE CAPITALISTE DE PRODUCTION .....	141
Chapitre 6. Richesse et appropriation .....	145
1. Richesse et appropriation de cette richesse sous le capitalisme .....	146
2. D'autres conceptions de la richesse et d'autres modes d'appropriation .....	155
Chapitre 7. Phénoménalisation de la valeur économique .....	171
1. La matérialisation de la valeur économique : la monnaie.....	172
2. Une autre phénoménalisation.....	185
Chapitre 8. Synthèse sociale et métabolisme social.....	188
1. Un métabolisme social à partir de l'échange de produits comme moyen de valorisation.....	188
2. Des métabolismes sociaux comme moyen de reproduire la société .....	195
Chapitre 9. Compter ou maximiser : le cas de Callon et Latour.....	199
1. Le capitalisme est-il une « accentuation » du marché ?.....	200
2. Calculer .....	205
3. Ne pas compter : le don .....	214
Récapitulatif.....	218
CONCLUSION.....	220
BIBLIOGRAPHIE.....	229

## INTRODUCTION

Ce travail propose une interprétation de la catégorie de la valeur économique qui prend pour fil conducteur une alternative aux lectures « économicistes » de Marx. Concrètement, au lieu de parler de la « théorie de la valeur travail de Marx » et, de manière concomitante, au lieu de nous interroger sur la *véracité* de cette théorie en termes de « concordance » avec la « réalité économique » (c'est-à-dire en termes de capacité de prédiction des prix des marchandises à partir de ce qui est exposé dans *Le Capital*), interrogation classique de ces lectures économicistes, nous proposons de nous concentrer sur la *forme* de la valeur économique. D'après nous, il est possible de considérer la forme de la valeur économique du point de vue de l'action humaine. Dans ce sens, la valeur économique constituerait le reflet catégoriel d'une *modalité d'action* caractérisée par le fait que les hommes ne peuvent se comporter les uns vis-à-vis des autres, vis-à-vis du monde naturel et vis-à-vis du monde social sans faire fonctionner une certaine *catégorie de substance* comme condition de possibilité, comme médiatrice et comme principe de rationalisation de leurs conduites. Du moins serait-ce le cas lorsque la valeur économique (comprise comme substance), faute d'autres valeurs non économiques, serait seule à médiatiser l'action réciproque, d'un côté, entre des hommes se représentant eux-mêmes comme des sujets indépendants et, de l'autre côté, entre ces hommes et le monde naturel et social. Cette compréhension de la valeur économique implique la prise en compte de la *quantification* de cette substance, afin de rendre opératoires la plupart des interactions. Or, notre lecture n'implique pas que les êtres humains fassent *toujours* des calculs compliqués dans leur tête avant de se mettre en rapport avec autrui (ou avec une chose) ou que, au moment d'actualiser ce rapport, il y ait une « opération mathématique » dans leur esprit. En fait, la quantification peut être vue comme une *norme sociale* qui s'inscrit

dans les actions des hommes sans qu'il s'agisse, pour autant, d'un acte intellectuel ayant lieu « dans leur tête » (quoique, bien évidemment, il peut s'y produire, tout comme sur une feuille de papier ou sur une calculatrice). Nous soutenons donc que la quantification et la loi qui la régit se trouvent implicitement impliquées dans les actions humaines. Le degré de « conscience » que les hommes ont de cette opération au moment d'établir les rapports varie, selon nous, d'une complète maîtrise des lois régissant la quantification jusqu'à une simple conscience de l'assignation de leurs actions au domaine dit économique. Bien évidemment, notre lecture (et il ne s'agit que d'une lecture) *ne prétend pas être exclusive*. Elle se *limite* à proposer une autre manière d'aborder un problème, à présenter une interprétation alternative qui prend appui chez certains des travaux de Marx, afin de contribuer à changer la perspective traditionnelle portée sur lui.

*Stricto sensu*, il ne s'agit pas d'un travail exégétique portant sur les écrits de Marx ou sur la théorie économique, mais d'un travail, *inspiré de* la philosophie de Marx, à propos d'une catégorie d'analyse utilisée dans l'économie, la philosophie ou l'anthropologie (la valeur économique). Dans cette mesure, il ne s'agit pas de prendre le corpus marxien comme sujet d'étude privilégié. Cela étant, il aura recours à plusieurs courants philosophiques hétérogènes, des courants de pensée qui, même éloignés du point de vue de leur problématique, de leur méthodologie et de leur style, nous permettront d'*éclaircir* une partie du problème central de notre travail. Dans cette mesure, notre travail est un exercice « interdisciplinaire » ou « transdisciplinaire », si par ces termes nous comprenons un travail qui sort des frontières traditionnelles d'une branche d'études ou d'un courant philosophique pour penser une catégorie dont le mode de présentation est, pour le moins, obscur. Cela repose sur la conviction que l'*éclaircissement* des catégories qui rendent compte de notre réalité sociale implique le travail combiné de diverses disciplines et, à l'intérieur d'une même discipline, du dialogue entre différents courants de pensée, et que cette clarification renferme des potentialités pratiques, étant donné le changement de perspective que nous portons sur ces catégories.

Les travaux procédant de toutes les branches d'études sur le sujet de la valeur économique chez Marx en général et dans *Le Capital* en particulier sont légion. Néanmoins, pour des raisons assez claires, à savoir l'appropriation presque exclusive de l'analyse de la valeur économique par la science économique, c'est le discours économique qui prévaut au moment de faire face à cette problématique. En ce qui

concerne *Le Capital*, ces lectures « économicistes » (même provenant de philosophes) ont donné priorité au problème de la détermination de la valeur économique par le travail (c'est-à-dire à la soi-disant « théorie de la valeur-travail ») et au problème dit de la transformation des valeurs en prix de production<sup>1</sup>. *Grosso modo*, selon ce courant

---

<sup>1</sup> Dans ce travail, nous n'aborderons pas de manière directe ce sujet, déjà classique parmi les économistes. Vroey (1985) offre un bilan critique de deux paradigmes interprétatifs principales de la valeur économique : (i) le paradigme du travail incorporé et (ii) le paradigme du rapport social. Dans le paradigme du travail incorporé, il distingue l'approche traditionnelle et le versant théorique Leontief-Sraffa-Morishima. Le marxisme traditionnel inclut des interprètes comme Meek, Denis, Dobb et Sweezy. Dans cette version, la théorie de Marx ne se distingue pas de celle de Ricardo. Cette interprétation a six caractéristiques : (i) elle postule une dichotomie entre monde réel et monnaie (la monnaie est un voile qui doit être soulevé pour comprendre les déterminations réelles), (ii) la théorie de la valeur est vue comme une théorie de la grandeur de la valeur (et la grandeur de la valeur est vue comme la quantité de travail incorporé dans la production des biens), (iii) valeur et valeur d'échange sont confondues et l'articulation entre prix et valeur n'est pas clairement énoncée, (iv) on admet que les prix relatifs sont différents des valeurs, (v) on admet que la cause de la fluctuation des prix autour de la valeur est l'offre et la demande et (vi) on cherche finalement à déterminer le prix de la force de travail afin de fonder une théorie de l'exploitation (cf. Vroey, 1985, pp. 33-34). Le versant théorique Leontief-Sraffa-Morishima se concentre sur le problème de la transformation des valeurs en prix et sur l'articulation entre la théorie des prix et l'exploitation. Les tenants de ce versant dénoncent les incohérences du modèle de Marx et croient qu'il faut abandonner le projet d'expliquer les prix en termes de travail incorporé, car cet abandon ne met pas en cause la théorie de l'exploitation (Vroey, 1985, p. 34). Dans le paradigme du travail comme rapport social, Vroey distingue l'approche du travail abstrait et le rapproche hétérodoxe. Ce versant a ses origines dans les travaux de Hilferding, Luxembourg, Roubine, Althusser, Backhaus, Bettelheim et Brunhoff. L'idée de ce courant interprétatif est de mettre en avant la forme de la valeur. Cette lecture s'appuie surtout dans la lettre de Marx à Kugelmann du 11 juillet 1868 pour affirmer que la production marchande est une « forme sociale ». Cette forme sociale est caractérisée par le manque d'une structure centrale décisionnelle et par la séparation des agents économiques (ils agissent sans tenir compte de ce que les autres font). En d'autres termes : il n'y a pas une procédure de coordination *a priori* de la production. De ce point de vue, le travail privé des individus devient social seulement à travers la vente (qui sanctionne le bien-fondé de l'initiative privée). De cette manière, le concept clé n'est pas celui de « travail incorporé », mais celui de la « validation » sociale du travail privé à travers l'échange effectif (l'achat). Dans le paradigme du travail comme rapport social, contrairement au paradigme dit du travail incorporé, le travail abstrait ne s'oppose pas au travail concret, dans la mesure où le travail abstrait désigne simplement le travail se déroulant dans le système marchand (travail social formé de façon indirecte en vue de sa vente). Ici, en outre, la valeur se fonde sur une articulation entre production et échange (elle ne peut pas être rattachée seulement à la production), car, sans vente, il n'y a pas de valeur. Cette lecture, contrairement à la traditionnelle, met l'accent sur la socialisation, la monnaie et l'articulation valeur-prix. En ce qui concerne la socialisation, cette lecture affirme que les produits n'ont pas d'existence sociale avant la vente effective et met en garde contre les échecs de socialisation. Dans cette mesure, elle critique la méthodologie de l'économie politique classique, qui partait de situations d'équilibre réalisé, c'est-à-dire de la réalisation effective de la socialisation (cf. Vroey, 1985, pp. 36-39). En ce qui concerne la monnaie, contrairement à la dichotomie monnaie/monde réel de la lecture traditionnelle, cette lecture propose une coupure entre troc et échange marchand. Monnaie, marchandise et valeur sont considérées comme des notions interconnectées. La monnaie constitue la représentation institutionnalisée du travail abstrait, qui, sans elle, serait une grandeur sans force opératoire (cf.

interprétatif, le fait de savoir (i) si la valeur économique d'une marchandise correspond ou non à la quantité de travail dépensé dans son élaboration et (ii) si le montant total de la valeur économique produite est égal ou non au montant des prix définit la scientificité et, en conséquence, la validité de la « théorie de la valeur-travail de Marx ».

Outre le fait de juger les textes de Marx à l'aune (notamment) d'une certaine conception de la scientificité, à savoir à travers la capacité de prédictibilité des phénomènes sociaux (car la valeur économique est un phénomène social), ce type d'interprétation commet au moins trois erreurs herméneutiques. Premièrement, elle réduit l'examen que Marx fait de la valeur économique à un examen quantitatif. Deuxièmement, elle conçoit le *Capital* comme un manuel d'économie, dont le but serait de prévoir les prix des produits sur le marché. Troisièmement, elle voit dans *Le Capital* l'exposé de la doctrine économique de Marx lui-même, en oubliant que, dans son texte, Marx expose les bases théoriques et pratiques du mode de production capitaliste, et non pas son propre « système économique ». Ces erreurs interprétatives découlent du fait de voir dans le texte de Marx une continuation des travaux des économistes classiques, notamment de ceux de David Ricardo, cherchant à solutionner les problèmes irrésolus par ses prédécesseurs, et

---

Vroey, 1985, p. 39). En ce qui concerne l'articulation valeur-prix, elle est étudiée tout d'abord sous l'angle qualitatif. Ainsi, on peut dire que la valeur n'existe que transformée en prix. Parler d'une valeur avec une existence indépendante n'a pas de sens. Si la valeur et les prix sont vus comme des espaces théoriques distinctes, ils s'appliquent néanmoins à la même réalité : les échanges marchands. La valeur renvoie au fondement et le prix à la forme d'apparition. La valeur ne peut pas s'exprimer directement. La relation valeur-prix est donc une relation de fondement. L'échange est donc un processus double combinant un aspect visible (la formation d'un revenu pour le vendeur) et un aspect invisible (la formation de la valeur). Dans cette perspective, le problème de la valeur doit être vu d'une autre façon : il ne s'agirait pas d'une problématique arithmétique, car, à vrai dire, la valeur n'existe que transformée en prix. Le problème porte plutôt sur la transition théorique d'un niveau de prix d'équilibre (où tous les capitaux ont la même composition organique) à un niveau de prix de production (où les capitaux ont des compositions organiques différentes). Il s'agit d'une double transformation : l'une qualitative, le passage des valeurs aux prix ; l'autre quantitative, le passage du prix simple au prix de production (cf. Vroey, 1985, pp. 40-41). Selon l'auteur, l'approche de la valeur en tant que rapport social, et plus spécifiquement en tant que travail abstrait, a trois problèmes : (i) manque de précision dans la définition des concepts, (ii) la redondance de l'analyse en termes de valeurs et de prix et (iii) la compatibilité entre la séparation des agents et l'équilibre économique (qui est le point dans lequel surgit la scission hétérodoxe) (cf. Vroey, 1985, pp. 42-53). Vroey lui-même plaide pour un abandon de la dimension quantitative de la valeur tout en maintenant sa dimension qualitative et pour la séparation des théories de la valeur et de l'exploitation.

non pas la rupture radicale que représente son approche critique d'une pratique théorique (de l'économie politique)<sup>2</sup>.

En tenant compte de ce que nous venons de dire, il nous a semblé qu'aborder le problème de la valeur économique chez Marx sous l'angle de la lecture « économiciste » était une entreprise stérile et qui allait à l'encontre du véritable but du texte de Marx (celui de faire une *critique* de l'économie politique)<sup>3</sup>. Pour cette raison, au lieu de nous interroger sur la *véracité* de la « théorie de la valeur-travail de Marx » en termes de concordance de la théorie et la « réalité » (économique), c'est-à-dire en termes de prédiction des prix des marchandises à partir de ce qui est exposé dans *Le Capital*, il nous a paru préférable de proposer un autre angle de lecture de ce sujet. Pour ce faire, nous avons pris en considération l'une des indications que Marx a données aux lecteurs dans la préface de son livre. Selon lui, l'une des difficultés les plus grandes qu'auraient les lecteurs du texte serait celle de la compréhension, non pas de la *substance*, mais de la *forme* de la valeur économique<sup>4</sup>. Notre contribution à la compréhension de la valeur économique, s'il y en a, est l'analyse de sa forme du point de vue de l'action humaine.

Vue sous cette optique, notre recherche se bornerait à la description des actions caractéristiques des hommes, sous le mode de production capitaliste, lors du processus ayant trait (de près ou de loin) à la production et reproduction matérielle de leur existence. Or, la compréhension de n'importe quelle modalité d'action présuppose la compréhension de l'ontologie sociale sous-jacente à cette modalité d'action, c'est-à-dire l'explicitation d'une conception de la société et de ses composantes qui rend possible la

---

<sup>2</sup> Ainsi, par exemple, Harribey (2013) écrit : « En fait, Ricardo cherchait une marchandise qui soit produite sans capital. Une fois de plus, il était victime de l'illusion qu'il était possible de dresser une analyse économique a-historique, une analyse valable pour une économie sans capital et pour une économie avec capital. Le grand mérite de Marx sera de dissiper cette illusion de l'économie politique et de rendre possible la dissociation des deux problèmes de Ricardo que Sraffa mènera à bien » (Harribey, 2013, p. 37).

<sup>3</sup> En outre, un tel type de travail exigeait une connaissance « technique » hors de notre portée, dans la mesure où cette approche des textes de Marx est basée sur l'application d'outils mathématiques sophistiqués supposant modéliser la réalité sociale (chose qui, en soi, est déjà contestable).

<sup>4</sup> « L'analyse des formes économiques [*ökonomischen Formen*] ne peut, en outre, s'aider ni du microscope, ni d'aucun réactif chimique. Il faut les remplacer par la force d'abstraction [*Abstraktionskraft*]. [...] L'homme non cultivé aura l'impression que l'analyse de cette forme se débat sans fin dans une succession de subtilités. Et il s'agit bien effectivement de subtilités ; mais au sens où justement l'anatomie microscopique relève également de cette même subtilité. Ainsi donc, exception faite de la section sur la forme-valeur [*Wertform*], on ne pourra pas accuser ce livre d'être difficile et peu compréhensible » (*Le Capital*, livre I, p. 4).

compréhension des actions à l'intérieur de cette société. Notre recherche implique donc de déterminer les traits caractéristiques de la valeur économique en tant que modalité d'action et de l'associer à une ontologie *supposée par et produit de* ces modalités d'action.

Face à notre objectif de recherche (compréhension de la valeur économique comme une modalité d'action), nous nous sommes posé la question méthodologique suivante : comment pouvons-nous capter une modalité d'action caractéristique d'une formation sociale ? La réponse est relativement simple : si nous voulons savoir ce qui définit une portion non négligeable de *notre* réalité sociale, la meilleure façon de le faire consiste à la comparer avec celle d'*autres* sociétés. Ainsi, pour mener à bien notre recherche, nous allons avoir recours, de temps en temps, à la méthode de contraste de certains aspects de notre mode de production matériel avec ceux d'autres sociétés qui ne l'ont pas. Dans ce sens, le recours aux travaux en anthropologie économique n'est pas une fin en soi-même (c'est-à-dire que nous n'allons pas traiter un problème d'anthropologie économique, étudier une société déterminée ou rendre compte d'une catégorie sociale à l'intérieur d'autres formations sociales). En revanche, ce *recours heuristique*, dont Marx lui-même parlait<sup>5</sup>, n'a comme objectif que de mieux faire ressortir la spécificité de la catégorie de la valeur économique comprise comme une modalité d'action à l'intérieur de notre société.

---

<sup>5</sup> « Quand je dis qu'un habit, des bottes, etc., se réfèrent à la toile comme incarnation générale de travail humain abstrait, le caractère délirant de cette expression saute aux yeux. Mais quand les producteurs de l'habit, des bottes, etc., réfèrent ces marchandises à la toile — ou à de l'or et de l'argent, ce qui ne change rien à l'affaire — comme équivalent universel, la relation de leurs travaux privés au travail social global leur apparaît exactement sous cette forme délirante. C'est précisément ce genre de formes qui constituent les catégories de l'économie bourgeoise. Ce sont des formes de pensée qui ont une validité sociale, et donc une objectivité, pour les rapports de production de ce mode de production social historiquement déterminé qu'est la production marchande. *Si donc nous nous en échappons vers d'autres formes de production*, nous verrons disparaître instantanément tout le mysticisme du monde de la marchandise, tous les sortilèges qui voilent d'une brume fantomatique les produits du travail accompli sur la base de la production marchande » (*Le Capital*, livre I, p. 87, nous soulignons). La capacité de voir ce qui est propre de nos sociétés grâce au contraste avec d'autres sociétés est aussi remarquée par Philippe Descola. Selon lui, « les ethnologues ayant une expérience des sociétés non modernes se trouvent placés par les circonstances dans une situation plus favorable pour surmonter leur myopie, *confrontés qu'ils sont à des systèmes d'objectivation du monde qui ne coïncident pas avec le leur et qui éclairent ce dernier d'un jour nouveau, propice à en faire ressortir les traits caractéristiques et les bizarreries* » (Descola, 2011, p. 61, nous soulignons).

Pour mettre en place ce recours heuristique, il est nécessaire de nous prémunir contre trois penchants : un penchant catégoriel, un penchant téléologique et un penchant ontologique. Le premier penchant consiste à voir les catégories qui rendent compte de notre réalité sociale partout ailleurs. Cette mise en garde s'inspire des remarques méthodologiques d'Eduardo Viveiros de Castro (2009) concernant ses études anthropologiques sur les indigènes sud-américains. En effet, l'une des préoccupations de cet auteur est d'analyser la manière dont nous nous rapprochons théoriquement d'autres communautés. Selon lui, la mission de l'anthropologie est celle « d'être la théorie pratique de la décolonisation permanente de la pensée » (Viveiros de Castro, 2009, p. 4), dans la mesure où il faut lutter de manière continue contre la tentation de nous voir nous-mêmes (avec nos catégories), même de manière négative, dans les autres que nous étudions.

Le deuxième penchant consiste à considérer la constitution de notre mode de production comme le résultat d'une histoire causale unique, ce qui suppose de voir, à l'intérieur des modes de production appartenant à d'autres sociétés, de manière anticipée, les caractéristiques de notre mode de production. À vrai dire, il faut considérer les modes de production correspondants à une étape historique ou à une société donnée comme le résultat d'une sorte d'assemblage des différents éléments qui rentrent en scène (partout et toujours, mais à différents degrés) lors de la production matérielle des hommes. Nous pensons, bien évidemment, à la nature, à l'homme et aux instruments de médiation entre eux. Ainsi, lorsque nous faisons référence à des éléments des modes de productions indigènes, cela doit être pris *cum grano salis*, car cela peut équivaloir, ni plus ni moins, à mettre dans le même panier et à substantiver des réalités qui, de par la morphologie des rapports sociaux de chaque société, sont différentes. Dans cette mesure, comme le soutient Emmanuel Terray, nous sommes conscient du fait qu'il n'y a pas une « société primitive », ni une « société humaine », mais des cas particuliers d'organisations sociales : « Qu'il me soit toutefois permis d'ajouter qu'à mon sens l'anthropologie ne conservera un avenir que dans la mesure où elle saura demeurer une recherche et une science des différences, considérer chaque société concrète comme une essence singulière et se garder comme de la peste des abstractions, des simplifications et des assimilations sauvages qu'implique inéluctablement toute théorie des essences » (Terray, 1989, p. 27)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> C'est précisément cette tendance à la généralisation qui est critiquée par Emmanuel Terray, de manière assez sévère, lorsqu'il parle des travaux de Pierre Clastres : « Mais c'est précisément une



Finalement, le troisième penchant est celui de transposer, avec nos catégories de compréhension, l'ontologie qui va avec, car les unes (les catégories « économiques ») dépendent de l'autre (l'ontologie). Une telle transposition, parfois inconsciente, implique, comme l'a mis en évidence Philippe Descola (2011), d'envisager les autres sociétés non pas « comme des systèmes complets de conceptualisation du monde alternatifs au nôtre, mais comme des manières plus ou moins exotiques de rendre compte de l'état du monde que notre propre système de conceptualisation a établi » (Descola, 2011, p. 35).

Telle que la mène Marx, l'analyse des éléments à l'œuvre dans le capitalisme et de leur mode d'articulation peut nous aider à comprendre ce qui se passe à l'intérieur d'autres sociétés. Pour Marx, en effet, l'étude de la société capitaliste a une certaine priorité sur l'étude des autres formations économiques, car la société bourgeoise étant l'organisation historique de la production la plus développée, les catégories qui expriment les rapports sociaux de cette société permettent de comprendre ceux d'autres sociétés. Marx résume bien cette idée lorsqu'il affirme que l'anatomie de l'homme est une clef pour l'anatomie du singe<sup>7</sup>. Cette sorte de « privilège » de l'analyse des catégories servant

---

telle définition qui appelle mes premières réserves. Clastres se propose de réfléchir sur “la société primitive en général”, comme si pareil objet pouvait exister ; de fait, tout son exposé est fondé sur une doctrine des essences dans laquelle je serais tenté de voir un véritable platonisme sociologique. Il serait aisé d'accumuler les expressions caractéristiques : “la société primitive, société par essence égalitaire” ; [...] « la propriété essentielle (c'est-à-dire qui touche à l'essence) de la société primitive, c'est d'exercer un pouvoir absolu et complet sur tout ce qui la compose », [...] etc. Comme il est de règle, ces essences sont données à l'intuition intellectuelle, ce qui dispense de démontrer les propositions à l'aide desquelles on prétend les décrire ; on peut ainsi procéder en toute quiétude à coup d'affirmations sans preuves. Mais pourquoi devrions-nous nous incliner devant ce terrorisme méthodologique ? [...] Posée comme une essence, la société primitive est également décrite comme un sujet : elle “refuse” la relation de pouvoir, [...] elle “veut” la dispersion, [...] elle “met en place” les mécanismes de défense à l'aide desquels elle se protège des périls qui la menacent. [...] Bref, capable de se fixer des buts et d'adapter ses moyens à ces buts, elle possède la conscience de soi, la volonté et l'intelligence qui sont les attributs constitutifs du sujet. Cette seconde détermination est la conséquence naturelle de la première : une essence est par définition immuable, elle a donc tendance à persévérer dans son être, et sa perpétuation intervient comme une sorte de cause finale permettant d'expliquer l'ensemble de ses caractères. Par exemple, on l'a vu, la guerre préserve l'identité de la société primitive et l'alliance assure la continuité de la guerre. Nous retrouvons ainsi ce fonctionnalisme têtue qui apparaît comme l'atavisme indépassable de notre discipline » (Terry, 1989, pp. 26-27).

<sup>7</sup> « La société bourgeoise est l'organisation historique de la production la plus développée et la plus variée qui soit. De ce fait, les catégories qui expriment les rapports de cette société, la compréhension de son articulation, permettent en même temps de se rendre compte de l'articulation et des rapports de production de toutes les formes de société disparues avec les débris et les éléments desquelles elle s'est édifiée, dont certains vestiges non encore dépassés pour une part subsistent en elle, où ce qui n'avait de sens qu'indicatif est devenu en se développant signification explicite, etc. L'anatomie de l'homme est une clef pour l'anatomie du singe. Les

à la compréhension du mode de production de la société bourgeoise doit être bien interprété. En effet, Marx écrit :

Si donc il est vrai que les catégories de l'économie bourgeoise possèdent une certaine vérité valable pour toutes les autres formes de société, cela ne peut être admis que *cum grano salis*. Elles peuvent receler ces formes développées, étiolées, caricaturées, etc., mais toujours avec une différence essentielle (*Grundrisse*, p. 62).

La priorité de l'analyse des catégories appartenant au mode de production capitaliste suppose-t-elle la croyance dans un développement orienté téléologiquement qui atteindrait son sommet avec ce mode de production, c'est-à-dire la croyance dans des sociétés « inférieures » par rapport à la société qui se trouve au sommet historique du développement ? La réponse affirmative à cette question a été donnée par le marxisme stalinien, qui postulait le passage nécessaire par le communisme primitif, l'esclavage, le féodalisme et le capitalisme, pour, à la fin, arriver au socialisme<sup>8</sup>. Or, cette lecture a été la conséquence d'une mauvaise interprétation des textes de Marx, dont il était conscient. En effet, dans une lettre répondant à un article de N. Mikhailovski, Marx écrivit le suivant :

Il lui faut absolument métamorphoser mon esquisse historique de la genèse du capitalisme dans l'Europe occidentale en une théorie historico-philosophique de la marche générale, fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances historiques où ils se trouvent placés, pour arriver, en dernier lieu, à cette formation économique qui assurera, avec le plus grand essor du pouvoir productif du travail social, le développement le plus intégral de l'homme (Marx, 1994b, tome II, p. 1555).

Pour Marx, il y a un progrès dans l'histoire, mais, par « progrès », « Marx n'entend pas un progrès des lumières à la manière des rationalistes du XVIII<sup>ème</sup> siècle ou un progrès

---

signes annonciateurs d'une forme supérieure dans les espèces animales d'ordre inférieur ne peuvent pour autant être compris que lorsque la forme supérieure est elle-même déjà connue » (*Grundrisse*, pp. 61-62).

<sup>8</sup> Ainsi, par exemple, Stalin écrit : « In conformity with the change and development of the productive forces of society in the course of history, men's relations of production, their economic relations also changed and developed. Five *main* types of relations of production are known to history : primitive communal, slave, feudal, capitalist and Socialist » (Stalin, 1975, p. 29).

de la liberté et de l'esprit absolu à la manière de Hegel, mais ce concept désigne, chez lui, la seule *nécessité* pour les rapports sociaux de *se transformer pour correspondre* aux changements des forces productives et des rapports de production » (Godelier, 1978b, p. 36). En fait, les écrits comme les *Grundrisse*, où nous trouvons le texte « Formes antérieures à la formation capitaliste » [*Formen die der Kapitalistischen Produktion Vorhergehen*] (cf. *Grundrisse*, pp. 432-475), permettent de voir que l'« histoire se présente comme celle de *multiples* formes de communautés primitives évoluant de façons diverses vers des formes *distinctes* d'État et de sociétés de classes » (Godelier, 1978b, p. 16)<sup>9</sup>. Comme Godelier l'a mis en évidence, ce schéma, qui peut être qualifié de multilinéaire, va à l'encontre d'une orthodoxie interprétative postulant un développement linéaire de l'histoire humaine, idée que Marx a rejetée de manière explicite dans la lettre à Mikhailovski du novembre 1877 :

En différentes endroits du *Capital*, j'ai allusion au destin qui atteignit les plébéiens de l'ancienne Rome. C'étaient originairement des paysans libres cultivant, chacun pour son compte, leurs propres parcelles. Dans le cours de l'histoire romaine, ils furent expropriés. Le même mouvement qui les sépara d'avec leurs moyens de production et de subsistance impliquait non seulement la formation de grandes propriétés foncières, mais encore celle de grands capitaux monétaires. Ainsi, un beau matin, il y avait, d'un côté, des hommes libres dénués de tout, sauf de leur force de travail, et de l'autre, pour exploiter ce travail, les détenteurs de toutes les richesses acquises. Qu'est-ce qui arriva ? les prolétaires romains devinrent non des travailleurs salariés, mais un *mob* fainéant plus abjecte que les ci-devant *poor whites* des pays méridionaux des Etats-Unis ; et à leur côté se déploya un mode de production non capitaliste, mais esclavagiste. Donc, des événements d'une analogie frappante, mais se passant dans des lieux historiques différents, amenèrent des résultats tout à fait disparates. En étudiant *chacune de ces évolutions* à part, et en les comparant ensuite, l'on trouvera facilement la clef de ces phénomènes, mais on n'y arrivera jamais avec le passe-partout d'une théorie historico-philosophique générale dont

---

<sup>9</sup> Par exemple, dans une lettre à Annenkov du 28 décembre 1946, Marx écrit : « Ainsi les formes économiques sous lesquelles les hommes produisent, consomment, échangent, sont *transitoires et historiques*. Avec de nouvelles facultés productives acquises, les hommes changent leur mode de production ; et avec le mode de production, ils changent tous les rapports économiques, qui n'ont été que les relations nécessaires de ce mode de production déterminé » (Marx et Engels, 1964, p. 28).

la suprême vertu consiste à être supra-historique (Marx, 1994b, tome II, p. 1555, nous soulignons).

Il n'y a donc une évolution ni des structures ni des catégories conduisant au mode de production capitaliste. Chaque société (dans le temps et dans l'espace) peut se structurer de manières différentes. Néanmoins, dans la mesure où le mode de production capitaliste a l'organisation de la production la plus développée, la compréhension de ses *catégories* et du *mode d'articulation* des rapports sociaux exprimé par ces catégories aide à la compréhension et des catégories et du mode d'articulation des rapports sociaux d'autres sociétés.

Dans le cas du mode de production capitaliste, l'articulation des rapports sociaux produit une certaine modalité d'action qui peut être comprise à travers la catégorie de la valeur économique. Nous sommes donc aux antipodes de la compréhension de la valeur économique comme une catégorie provenant de la nature (vision physiocratique), comme quantité de travail qui peut acheter une marchandise (Adam Smith), comme quantité de travail engagé dans l'élaboration d'un objet (David Ricardo), comme mesure de l'utilité (économistes classiques) ou comme mesure du désir des sujets pour une marchandise (économistes néoclassiques). Or, que comprenons-nous par action et comment pouvons-nous rapprocher cette catégorie à celle de la valeur économique ? Il y a toute une branche de la philosophie consacrée à l'analyse de l'action humaine qu'il serait impossible de résumer dans quelques lignes. Toutefois, il est nécessaire que notre lecteur sache notre positionnement théorique concernant la compréhension de l'action. Dans ce texte, nous comprenons l'action humaine comme l'exercice, de la part d'un *être humain*, de la possibilité d'exécuter quelque chose dans l'espace et dans le temps, exécution dont les caractéristiques dépendent des rapports sociaux qui constituent cet être humain. La compréhension des actions a lieu à deux niveaux différents, mais interdépendants. Le premier niveau de compréhension est celui de l'explication du « mécanisme interne » (causal ou non<sup>10</sup>) qui « génère » l'action. Ici, nous trouvons un courant philosophique développé, notamment, par des penseurs anglo-saxons, comme Elizabeth Anscombe ou

---

<sup>10</sup> Les théories causales de l'action peuvent être définies comme celles qui soutiennent que la rationalisation de l'action est donnée en termes d'une explication causale. En revanche, les théories non causales de l'action peuvent être caractérisées comme celles qui postulent une connexion interne ou logique (non causale) entre l'action et les résultats.

Donald Davidson. Nous n'allons pas adopter cette perspective de la compréhension de l'action. Le deuxième niveau de compréhension est celui de l'inscription de l'action dans une structure (sociale), afin de la saisir comme partie d'un complexe plus ample. L'idée sous-jacente à ce deuxième niveau est qu'on ne peut pas *rendre compte* d'une action si l'on ne la place pas au milieu d'un tissu de rapports sociaux. Bref, dans le premier cas, on privilégie l'univers « mental » d'un « sujet » pour expliquer ses actions, tandis que, dans le second cas, on fait appel à la structure sociale pour les comprendre. Bien évidemment, les frontières entre ces deux positions ne sont pas étanches, car les raisons d'un sujet pour agir ne peuvent pas se comprendre sans tenir compte des rapports sociaux qui le constituent. Nous croyons que les travaux de Marx peuvent être utilisés pour comprendre les actions des hommes à partir de leur inscription dans certains rapports sociaux, dans la mesure où, précisément, ses travaux tentent d'expliquer le mécanisme (social) du mode de production capitaliste, mode de production qui est, avant tout, une structure sociale, c'est-à-dire un assemblage complexe des actions des hommes et des dispositifs matériels de toute sorte afin de produire leur vie matérielle (assemblage duquel la science économique n'est que le reflet catégoriel<sup>11</sup>).

Notre thèse, comme le lecteur pourra s'en rendre compte, se place au centre d'une tension théorique qui découle du fait d'interpréter la valeur économique sous le mode de production capitaliste d'un point de vue marxiste tout en affirmant qu'elle peut être interprétée aussi comme une modalité d'action des êtres humains. Dans cette mesure, il y a une tension entre, d'un côté, l'affirmation de la détermination des actions de la part d'une *structure économique* et, de l'autre côté, l'affirmation selon laquelle les actions sont effectuées par des *sujets*. Il s'agirait, donc, de la rencontre contradictoire entre structuralisme et individualisme méthodologique. Toutefois, nous allons voir que cette contradiction entre ces deux positions est basée sur une conception des êtres humains

---

<sup>11</sup> Dans une lettre à Annenkov du 28 décembre 1846, en critiquant Proudhon, Marx écrit : « Il n'a pas vu que les *catégories économiques* ne sont que des *abstractions* de ces rapports réels, qu'elles ne sont que des vérités que pour autant que ces rapports subsistent. Ainsi il tombe dans l'erreur des économistes bourgeois, qui voient dans ces catégories économiques des lois éternelles et non des lois historiques, qui ne sont des lois que pour un certain développement historique, pour un développement déterminé des forces productives. Ainsi, au lieu de considérer les catégories économique-politiques comme des abstractions faites des relations sociales réelles, transitoires, historiques, M. Proudhon, par une inversion mystique, ne voit dans les rapports réels que des incarnations de ces abstractions » (Marx et Engels, 1964, pp. 31-32).

comme des simples sujets, c'est-à-dire comme des entités fermées, achevées, qui seraient le point de départ (la « cause ») des actions.

Dans la première partie de notre thèse, composée de 5 chapitres, nous allons faire face à cette tension. Pour ce faire, nous procéderons de la façon suivante. Dans le chapitre 1, nous éclaircirons, à travers la considération des traits fondamentaux du substantivisme, du formalisme et du marxisme, ce que l'on doit comprendre par l'« économique » à l'intérieur d'une société et son rapport avec les autres « sphères » de la société. Cela va nous permettre de voir s'il est possible de différencier les actions économiques de celles qui ne seraient pas économiques.

Le chapitre 2 aura un double objectif. Premièrement, nous déterminerons, à partir de certaines idées de Louis Althusser, des éléments du mode de compréhension structuraliste-marxiste de l'économie qui rendent possible une compréhension de la structure économique compatible avec le postulat de la valeur comme modalité d'action des êtres humains. Deuxièmement, à partir des positions du sociologue Anthony Giddens et d'Étienne Balibar, nous allons caractériser ce « sujet » qui agit, de manière telle qu'il soit aussi compatible avec le postulat d'une structure économique.

Dans le chapitre 3, nous montrerons dans quel mesure la structure sociale produit les actions d'un individu. Nous verrons que la clé pour la compréhension d'une telle production de l'action est la prise en compte du contenu normatif des pratiques sociales, dans la mesure où ce contenu normatif fait la « jonction » entre l'aspect structurel et l'aspect « subjectif ». Pour décrire comment ce contenu normatif agit à travers un « sujet », nous allons introduire des éléments appartenant à la tradition dite analytique de la philosophie (nous allons avoir recours à quelques idées de Wittgenstein) et à la sociologie (nous allons avoir recours aux travaux de Pierre Bourdieu et Anthony Giddens).

Dans le chapitre 4, à partir de l'analyse du fétichisme de la marchandise de Marx et des travaux de Berger et Luckmann, nous allons décrire les caractéristiques du mécanisme à l'œuvre dans l'établissement des pratiques sociales et, partant, dans la formation de toute réalité sociale : le fétichisme. Dans cette mesure, notre lecture du fétichisme laissera de côté la problématique de « l'illusion objective » en profit de la problématique de la non prise en compte du processus de constitution des institutions de la part du sujet qui agit.

Dans le chapitre 5, nous décrirons le mécanisme à l'œuvre dans l'une de ces pratiques sociales : la valeur économique. Pour ce faire, nous suivrons certains segments de l'argumentation des premiers chapitres du *Capital*, en nous concentrant sur la clarification de la *substance* et de la *forme* de la valeur. Contrairement à certaines interprétations « métaphysiques » de la substance de la valeur économique (Henri Denis et Cornelius Castoriadis), nous proposerons d'interpréter cette catégorie, comme le fait Dostaler, comme un espace de mesure, ce qui permettra d'appuyer notre idée selon laquelle la modalité d'action qui constitue la valeur économique suppose une comptabilité. En ce qui concerne la forme de la valeur économique, nous allons voir qu'il y a des formes non « objectales » d'apparition de la valeur, contrairement aux interprétations de Roubine et Tran, qui privilégient la manifestation de la valeur économique comme monnaie, ce qui nous permettra de considérer l'action humaine aussi comme une forme de manifestation de la valeur.

Dans la deuxième partie de notre travail, composée des quatre derniers chapitres, nous aborderons la valeur économique comme modalité d'action dans le *capitalisme*. Dans les chapitres 6, 7 et 8, nous reviendrons sur certaines contributions de l'anthropologie économique permettant de faire travailler le contraste entre la société capitaliste et d'autres types de société, et de souligner par ce moyen les particularités de notre mode de production. Le chapitre 9, en revanche, sera réservé à une lecture critique d'une position théorique de laquelle la nôtre est très proche.

Dans le chapitre 6, donc, nous soutiendrons que l'universalisation de la forme marchandise (forme de la richesse dans les sociétés capitalistes), en tant que condition de possibilité de la socialisation des produits du travail humain implique l'universalisation du procès de comptabilité de tous les éléments rentrant dans le procès de production, parmi lesquels se trouve la force humaine de travail. Ainsi, la valeur économique comme modalité d'action supposant la comptabilité d'une substance sociale décrit le mécanisme de base de l'exploitation dans le mode de production capitaliste, notamment à travers la contrainte monétaire. Nous soutiendrons aussi que la catégorie de survaleur nous permet de caractériser les classes sociales comme effets de l'exercice de cette modalité d'action qu'est la valeur dans un domaine précis de la réalité.

Le chapitre 7 mettra en avant le fait que l'analyse du phénomène monétaire doit avant tout être appréhendé du point de vue de la modalité d'action des hommes permettant

l'usage de l'outil monétaire. Dans cette mesure, nous défendrons l'idée d'une sorte d'antériorité logique de la modalité d'action par rapport à l'outil utilisé.

À travers la considération de la position de Moishe Postone, le chapitre 8 permettra de voir que ce qui est propre au mode de production capitaliste est une synthèse sociale à partir d'une substance sociale, et que cette synthèse sociale n'a comme fin que la valorisation du capital. Toutefois, contrairement à Postone, nous ne croyons pas que cette synthèse sociale soit faite à travers le travail, mais, plutôt, à travers les produits du travail, pour autant que ces produits incarnent une valeur économique qui doit être réalisée dans le marché.

Dans ce chapitre final, nous clarifierons quelques points de désaccord avec la position théorique de Michel Callon et Bruno Latour, notamment par rapport à l'absence de définition de la substance à partir laquelle on exerce un « calcul » et à la conception du « sujet » qui agit.

Deux remarques préliminaires encore concernant notre texte. Premièrement, sur la traduction du concept *Mehrwert*, nous avons opté pour « survaleur », au lieu de « plus-value ». En effet, dans une annexe à l'édition des *Manuscrits de 1863-1867* que nous utilisons dans ce travail portant, précisément, sur le choix de « survaleur » au lieu de « plus-value », les traducteurs écrivent ce qui suit : « [L]e mot “plus-value”, dont Marx s'est sans doute satisfait par suite de sa ressemblance avec le terme anglais dont il se servait fréquemment lui-même, *surplusvalue*, rompt cette parenté [entre le surtravail (*Mehrarbeit*) qui crée un surproduit (*Mehrprodukt*) qui incarne une survaleur (*Mehrwert*)] aussi bien en rendant *Mehr-* non par “sur-”, mais par “plus-”, et *Wert* non par “valeur”, mais par “value” ; il en fait ainsi un concept isolé en le coupant des termes connexes loin desquels son sens risque de se brouiller » (p. 264). Toutefois, il est possible de trouver le mot « plus-value » à l'intérieur des citations provenant de la bibliographie secondaire. Deuxièmement, par rapport aux textes de Marx, nous avons privilégié, dans la mesure du possible, les traductions faites par les Éditions Sociales. Pour le premier livre du *Capital*, toutefois, nous avons eu recours à la traduction des Presses Universitaires de France (PUF), coordonnée par Jean-Pierre Lefebvre, correspondant à la quatrième édition allemande. En effet, même si Marx a affirmé que la traduction française de son livre a une valeur propre (traduction publiée par les Éditions Sociales), notre choix a été motivé par une lettre que Marx a adressée à Danielson, le 15 novembre 1878 :



En ce qui concerne la deuxième édition du *Capital*, je me permets de vous présenter les remarque suivantes : [...] que le traducteur compare toujours soigneusement la deuxième édition allemande avec l'édition française, puisque celle-ci contient d'importantes et nombreuses modifications et additions (bien qu'à vrai dire, *j'ai également été obligé quelquefois, surtout dans le premier chapitre, d'“aplatir” la matière, dans cette version française*) (*Lettres sur Le capital*, p. 290, nous soulignons).

Nous citons les œuvres de Marx par leur titre et leur numéro de page. Les données bibliographiques exactes se trouvent à la fin du travail, dans la bibliographie. Nous citons les autres textes de manière traditionnelle.

## **PREMIÈRE PARTIE**

### **STRUCTURE ÉCONOMIQUE ET VALEUR ÉCONOMIQUE COMME MODALITÉ D'ACTION**

Comme nous soutenons la possibilité de comprendre la valeur économique comme une catégorie impliquant une certaine modalité d'action des êtres humains, il est nécessaire, comme tâche préalable, d'éclaircir notre compréhension de l'économique, notamment d'un point de vue structuraliste et marxiste, afin de la rendre compatible, autant que possible, avec une théorie de l'action. En effet, ces deux positions théoriques sont, dans une certaine mesure, contraires, car, d'un côté, le structuralisme conçoit les actions comme des effets des structures sociales, tandis que, de l'autre côté, les théories classiques de l'action (provenant notamment de la tradition philosophique anglo-saxonne) expliquent l'action en présupposant un sujet constitué, une subjectivité, comme la *cause* des actions.

Le chapitre 1 donnera lieu à un bref examen liminaire des postulats fondamentaux de trois des principales positions théoriques de l'anthropologie philosophique, à savoir le substantivisme, le formalisme et le marxisme. L'objectif en est de voir dans quelle mesure il est possible ou non d'affirmer l'existence de cette sphère d'activités dans toutes les sociétés humaines. Le substantivisme économique nous permettra d'affirmer l'existence de l'« économique » dans toutes les sociétés, pour autant que cette catégorie rend compte des activités ayant pour but la production et la reproduction matérielle des membres d'une société.

Dans le chapitre 2, nous examinerons la façon dont le structuralisme pense le mode d'articulation des activités dites économiques avec le reste des activités. Contrairement à une position nominaliste des structures sociales, nous allons adopter une position althussérienne, ce qui supposera l'affirmation de l'existence des structures dans leurs effets, effets *parmi lesquels* il faut compter les actions. Avec cette perspective, nous éviterons un double piège, à savoir (i) le piège de réifier les structures sociales et (ii) le piège de les concevoir d'un point de vue nominaliste. En outre, nous allons avoir recours aux idées d'Anthony Giddens, notamment à la distinction entre la temporalité de l'action et la temporalité de la rationalisation de l'action, ce qui nous permettra de ne pas

confondre les *causes* des actions avec les *raisons* que les hommes donnent de ces actions. Nous adopterons également l'idée selon laquelle les êtres humains qui agissent ne sont pas des simples effets des structures sociales qui les constituent. Finalement, suivant des suggestions d'Étienne Balibar, nous soulignerons comment, d'un point de vue marxiste, il est possible de soutenir que les structures sociales créent, à chaque fois, des formes différentes d'individualité et, partant, des formes différentes d'actions.

Le chapitre 3, prolongeant indirectement la critique du sujet monadique conçu comme cause ou origine des actions, nous avancera dans la direction de notre sujet principal : l'interprétation de la valeur économique comme modalité d'action. Dans un premier moment, nous proposerons une définition des actions et des pratiques. Cette double définition nous permettra de bien comprendre comment les pratiques sociales modèlent l'action de ces sujets. Nous allons voir que ce qui caractérise les pratiques sociales, comprises comme des actions habituelles dans le temps, est un contenu normatif. Pour montrer comment ce contenu normatif des pratiques forme un « sujet », nous allons avoir recours à quelques idées de Wittgenstein, Anthony Giddens et Pierre Bourdieu. Or, les positions de Wittgenstein, Bourdieu et Giddens n'expliquent pas la distinction entre *suivre véritablement une règle* et *adopter des comportements qui semblent conformes à la règle*. Pour éviter ce problème, il faut admettre que le sujet connaît plus de choses (au-delà de la connaissance pratique de Giddens), parmi lesquelles il faut compter l'inscription de leurs actions dans un domaine particulier, en l'occurrence l'économique.

Dans le chapitre 4, nous analyserons le mécanisme qui explique la constitution des pratiques sociales : le fétichisme. Nous soutiendrons, à travers l'analyse du fétichisme de la marchandise de Marx dans *Le Capital*, qu'il est possible de l'interpréter comme un mécanisme consistant en l'« introduction » d'un contenu normatif dans l'action et en l'oubli du caractère social et, partant, historique, de la norme, ce qui a comme résultat la naturalisation de la norme sociale inscrite dans les actions et, partant, dans les pratiques sociales. Trois caractéristiques du fétichisme retiendront particulièrement notre attention : (i) l'accoutumance, (ii) l'impossibilité d'avoir une compréhension d'ensemble et (iii) la continuité des actions dans le temps. Ensuite, nous allons voir, avec Berger et Luckmann, que ces caractéristiques se trouvent aussi dans la formation de la réalité sociale, ce qui nous permettra de soutenir le caractère fétiche de toute réalité sociale.

Après avoir déterminé, dans le chapitre 4, le mécanisme opérant dans l'établissement des pratiques sociales (le fétichisme), le chapitre 5 nous fera entrer dans la description du fonctionnement de l'une de ces pratiques sociales : la valeur économique. Pour le faire, nous suivrons de près l'argumentation de Marx dans *Le Capital* concernant la définition de la substance de la valeur économique, ce qui nous conduira à souligner l'apparence substantielle des rapports sociaux de production à l'intérieur du mode de production capitaliste et la façon dont le travail abstrait, en tant que substance de la valeur économique, rend possible une comptabilité. Dans le premier livre du *Capital* en effet, Marx prend en compte les conditions de constitution d'un espace de mesure, ce qui permettra d'appuyer notre idée selon laquelle la modalité d'action qui constitue la valeur économique suppose une comptabilité. Dans la section consacrée à la substance de la valeur économique, nous considérerons de près trois interprétations qui permettent de signaler trois erreurs interprétatives par rapport à la position de Marx sur la « substance de la valeur ». Premièrement, la critique de Henri Denis à Marx nous permettra de signaler l'erreur d'attribuer à Marx *lui-même* une lecture métaphysique du travail abstrait. La position de Castoriadis nous permettra de signaler l'erreur de penser le mécanisme décrit par Marx, et qui est valable pour l'échange de *marchandises*, comme un mécanisme opérant dans tous les *échanges possibles*. La position d'Harribey nous permettra de signaler l'erreur de vouloir conserver la valeur comme catégorie de médiation entre les hommes. Après avoir examiné la substance de la valeur, nous nous concentrerons sur la forme de la valeur économique. Contrairement aux interprétations de Roubine et Tran, qui privilégient la manifestation de la valeur comme monnaie, nous allons voir qu'il y a des formes non « objectales » d'apparition de la valeur et qu'une même configuration de rapports sociaux peut acquérir différents modes de phénoménalisation qui dépendent de la « zone » du tout social dans laquelle on concentre son attention. Il s'agit, donc, d'affirmer que la valeur économique se phénoménalise *aussi* à travers une manière particulière d'agir des individualités produites par les rapports sociaux. Accepter cette possibilité nous amènera à voir les caractéristiques des actions des hommes au moment de faire des transactions marchandes, car ce sont ces types de transactions que la valeur économique rend possible. Nous allons souligner trois caractéristiques : la neutralité axiologique, l'abstraction et l'équivalence. Or, de la main de certains travaux en

anthropologie économique, nous allons voir que les transactions marchandes tel que nous les avons caractérisées, ne sont pas l'horizon unique pour le métabolisme social.

## Chapitre 1

### L'« économique » : substantivisme, formalisme et marxisme

Dans ce chapitre, nous allons examiner les principes fondamentaux du substantivisme, du formalisme et du marxisme en anthropologie, afin de déterminer la vision de l'économique qui se dégage de chacune de ces positions théoriques. Nous allons voir que le substantivisme économique nous permet d'affirmer l'existence de l'économie, dans toutes les sociétés, en tant que sphère d'activités ayant pour but la production de la vie matérielle des membres de ces sociétés. Or, cette conception substantiviste de l'économique pourrait nous conduire à penser l'économique comme un cercle fermé d'activités. La position de Maurice Godelier sur l'« économique » nous permettra de le voir comme une sphère d'activités à part entière, mais aussi comme un aspect que n'importe quelle activité peut acquérir.

Dans les travaux philosophiques, économiques, anthropologiques ou sociologiques portant sur le mode de production de la vie matérielle [*Produktionsweise des materiellen Lebens*] des hommes, il est commun de tomber dans deux pièges : premièrement, celui de croire que les catégories qui nous aident à comprendre cette production ont une validité universelle et, deuxièmement, celui de croire que notre mode de production est le sommet d'un développement orienté de manière téléologique. Si nous nous prémunissons contre ces deux pièges, nous pouvons affirmer, en ce qui concerne notre recherche, premièrement, que ce que *nous* considérons comme « la valeur économique » (catégorie de base pour la compréhension de la production de la vie matérielle, au moins dans la société capitaliste), comme son nom l'indique, se place dans la sphère dite « économique » de *nos* sociétés et, deuxièmement, que nos institutions

économiques, malgré leur caractère apparemment achevé, sont susceptibles de se métamorphoser (pour le meilleur comme pour le pire).

Tenir compte du fait que la « valeur économique » (telle que nous la comprenons aujourd'hui) n'est pas une catégorie universellement valable ou que notre mode d'organisation de la production matérielle n'est pas le sommet d'un développement historique peut nous amener à nous interroger sur la manière dont nous comprenons l'économie et les catégories qui en rendent compte.

La compréhension de ce qui est « économique » dans nos sociétés est, pour le moins, confuse, étant donné et le nombre et la diversité d'activités, de choses et de comportements que *nous* considérons comment faisant partie de « l'économie ». S'agit-il d'un domaine d'*activités* ? S'agit-il d'un ensemble d'*objets* ? S'agit-il d'un *comportement* humain particulier ? La tâche se complique encore plus si nous essayons de *définir* de manière absolue « l'économie », c'est-à-dire si nous voulons proposer une caractérisation valable universellement. Pour cette raison, au lieu de chercher à *définir* cette catégorie, il vaut mieux plutôt *éclaircir* la manière dont « l'économie » est comprise chaque fois (par un auteur, par une école de pensée, etc.), ce qui peut empêcher des contradictions entre positions théoriques qui, en réalité, désignent avec le même mot des phénomènes différents.

En anthropologie économique, face au problème de la compréhension de l'« économique », nous trouvons, essentiellement, trois positions : celle du substantivisme, celle du formalisme et celle du marxisme. Nous allons nous concentrer, d'abord, sur les deux premières.

D'un côté, le substantivisme économique est une position théorique qui soutient que la sphère « économique » comprend toutes les *activités* humaines qui ont pour objet (i) de produire, (ii) de répartir et (iii) de consommer des biens, et que cette sphère est présente dans toutes les sociétés, mais incarnée de distinctes manières dans des institutions<sup>12</sup>. Selon cette position théorique, la modification des institutions impliquée dans le changement de société suppose que l'étude de l'« économique » doit être abordée

---

<sup>12</sup> Parmi les substantivistes les plus importants, se trouve Karl Polanyi. Sa thèse est que l'idée d'un marché qui s'autorégule est simplement utopique : « Une telle institution ne pouvait exister de façon suivie sans anéantir la substance humaine et naturelle de la société, sans détruire l'homme et sans transformer son milieu en désert » (Polanyi, 2011a, p. 38). Pour se protéger de la menace du libéralisme, la société a dû prendre des mesures qui, finalement, ont mis en péril la prétendue autorégulation.



chaque fois avec des concepts différents. Ainsi, en ce qui concerne la science économique moderne, les substantivistes croient que ses catégories ne sont applicables *que* pour notre société, dans la mesure où, parmi d'autres raisons, ce que *nous* qualifions d'« économique », dans des sociétés dites primitives, est sujet à des considérations « non économiques » de notre point de vue (parentales, dans le cas des sociétés primitives, ou religieuses, dans le cas des sociétés médiévales, par exemple).

De l'autre côté, le formalisme économique est une position théorique selon laquelle la sphère « économique » peut être comprise comme l'espace d'application d'une *forme de rationalité* de l'être humain consistant à maximiser ses satisfactions en utilisant de la meilleure façon les ressources limitées dont il dispose (il s'agit de la rationalité de l'*homo œconomicus*)<sup>13</sup>. Matérialisé dans une branche d'études à part entière, la microéconomie, les tenants du formalisme économique ont voulu intégrer l'étude de toutes les activités où les êtres humains doivent faire des choix (choix qu'ils qualifient de rationnels ou d'irrationnels s'il y a ou non une quête de maximisation).

Le substantivisme cherche, donc, à définir l'« économique » à partir de quelques *pratiques sociales*, tandis que le formalisme tente de définir l'« économique » à partir d'une *forme de rationalité*. Caractérisées de cette manière, ces deux positions théoriques posent des problèmes. En ce qui concerne le substantivisme, l'un des problèmes est que sa définition laisse de côté des pratiques sociales censées être économiques et reconnues comme telles (dans notre société), comme les services. Ainsi, par exemple, les activités d'une femme de ménage ne seraient pas, *prima facie*, économiques, dans la mesure où ses activités n'ont pas *primairement* pour but de produire, de répartir ou de consommer de *biens*. En ce qui concerne le formalisme, l'un des problèmes est que toute activité humaine assujettie à cette forme de rationalité serait considérée comme étant économique. Ainsi, par exemple, la recherche de la meilleure manière de répartir un gâteau d'anniversaire parmi les membres d'une famille serait une activité économique<sup>14</sup>. En

---

<sup>13</sup> Les tenants du formalisme adoptent la définition de l'économie proposée par Lionel Robbins, en 1935, dans un livre intitulé *Essai sur la nature et la signification de la science économique*. Selon lui, l'économie est une science qui étudie le comportement humain comme la réponse aux usages alternatifs des moyens rares pour atteindre une fin. Parmi les tenants de cette position théorique, se trouvent Melville Herskovits, Edward Leclair, Harold Schneider, Robbins Burling et Richard Salisbury (cf. Dupuy, 2008, p. 19).

<sup>14</sup> En plus, en définissant l'économique comme une forme de rationalité, le formalisme ne voit pas l'économique comme un système à part entière différent d'autres systèmes à l'intérieur de la société (cf. Caillé, 2005, p. 208).

d'autres mots : la définition substantiviste semble très étroite, tandis que la définition formaliste semble très large.

Les critiques adressées à l'encontre du formalisme économique sont un lieu commun. Ces critiques peuvent être résumées en deux points. Premièrement, la rationalité qualifiée d'« économique » pour les formalistes n'est que la description d'une forme historique de rationalité reflétant les présupposés d'un mode de production (le capitaliste). Ainsi, les formalistes projetteraient la rationalité correspondant au mode capitaliste de production à toutes les autres activités humaines. Deuxièmement, pour le formalisme économique, la seule manière de coordonner les actions des sujets agissant de manière rationnelle (c'est-à-dire, selon ce courant, en cherchant à maximiser leurs satisfactions à travers l'optimisation des ressources limitées dont ils disposent) est le marché. Le formalisme économique naturalise, donc, et une forme de rationalité (celle de l'*homo oeconomicus*) et une organisation sociale de la production (le marché), qui sont, en réalité, historiques.

Les critiques adressées à l'égard du substantivisme économique sont, en revanche, plus difficiles à formuler, car cette position met en exergue une donnée fondamentale de toute société (pour autant que la société est constituée d'êtres devant échanger matière et énergie avec leur environnement afin d'exister), à savoir le fait que les êtres humains, comme tous les autres êtres vivants, ont besoin d'assurer les *conditions matérielles* de leur existence. Ainsi, il est possible d'affirmer que toutes les sociétés humaines ont une sphère dite « économique » (entre guillemets), *dans la mesure où* l'« économique » rend compte des processus fondamentaux permettant aux sociétés, tout simplement, d'exister (même si ces processus *ne se réduisent pas* à des processus matériels). Ainsi, par exemple, Marx écrit :

Les facteurs universels du procès de travail [*Die allgemeinen Momente des Arbeitsprocesses*] [...] comme par exemple la disjonction des conditions objectives du travail en matériau et moyen face à l'activité vivante du travailleur lui-même, etc., sont indépendantes de tout caractère historique et toute spécificité sociale du procès de production [*sind von jedem historischen und spezifisch gesellschaftlichen Charakter des Produktionsprocesses unabhängige*], ce sont des déterminations qui demeurent également vraies pour toute forme possible de son développement, des conditions naturelles de fait immuables du travail humain [*für alle möglichen Entwicklungsformen*]

*desselben gleich wahr bleibende Bestimmungen, in der That unveränderliche Naturbedingungen der menschlichen Arbeit*] (*Manuscripts de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, p. 183).

Même en tenant compte de cette prémisse, des critiques ont été adressées à l'égard de la conception substantiviste de l'économique. Deux de ces critiques sont celles de Serge Latouche (2001) et celle de Clément Homs (2012). Selon Latouche, le substantivisme suppose une activité transhistorique, à savoir la production et la reproduction matérielle de l'existence, à laquelle tous les autres phénomènes sociaux sont subordonnés, alors que, en réalité, cette prétendue activité naturelle est, déjà, une activité sociale. Ainsi, en parlant de Polanyi, Latouche écrit :

C'est donc bien l'existence d'un universel économique qui fait problème. Quoique récusant les fondements de l'universalisme de l'économie libérale, à savoir l'*homo aeconomicus* et l'individualisme méthodologique, Polanyi pose l'existence de principe d'une « substance économique » : la reproduction matérielle dans l'environnement. Ce noyau économique est, en effet, conçu sur le mode *réaliste*. Il existe de façon transhistorique, même s'il n'est pas visible, comme l'or dans la gangue. Le réalisme n'est pas seulement méthodologique, il est ontologique (Latouche, 2001, p. 172).

Homs (2012) souscrit à la thèse de Latouche lorsqu'il affirme que l'« économique n'est pas une réalité ultime et fondamentale [...] référée à des “conditions naturelles” ou à une “nature humaine”, [...] [mais] une *production socio-historique*, émergeant à l'intérieur de la nouvelle forme de synthèse sociale qui constitue la société capitaliste-marchande » (Homs, 2012, p. 146).

Nous voyons ici une confusion par rapport au rôle des activités dédiées à la production de la vie matérielle [*Produktionsweise des materiellen Lebens*] des hommes. D'abord, il faut dire que l'on peut nommer cette ensemble d'activités comme on veut. On peut choisir, par commodité, le terme « économie » pour désigner cette sphère d'activités. Mais on pourrait la nommer d'une autre façon. L'important est de distinguer ce que l'on comprend pour « économique » dans chaque occasion. Ainsi, la « sphère économique », comprise comme nous venons de le faire, est *la condition de possibilité* de tous les autres phénomènes sociaux, car la société est, entre autres choses, une réunion d'êtres naturels

(être naturels qui *ne sont pas*, bien évidemment, *que* des êtres naturels). Dans cette mesure, les activités de production de la vie matérielle des hommes sont la base objective de toute société. Lorsque nous disons qu'elles sont la base objective, nous ne disons rien par rapport à l'*importance accordée* à ces activités à l'intérieur d'une société. Ce que nous affirmons, en revanche, c'est que, *pour exister*, une société *doit* garantir la production et la reproduction de la vie matérielle des êtres qui la composent. Les modalités de ces activités et leur poids spécifiques à l'intérieur d'une organisation sociale dépendent de chaque société et il est impossible se prononcer *a priori* sur ce sujet<sup>15</sup>. Concernant la critique de Latouche et Homs, donc, nous pouvons affirmer que, même si la production matérielle de l'existence n'est pas une priorité pour une société, toutes les autres activités au sein d'une communauté, prioritaires ou non, ont comme condition de possibilité la production et la reproduction matérielle de l'existence de ses membres. Ces deux auteurs confondent l'*existence* de ces activités avec l'*importance* de ces activités à l'intérieur des sociétés. Dire que certaines activités constituent la « sphère économique » n'implique pas que ces activités aient les caractéristiques de ce que nous appelons « économique » de nos jours. Nommées de différentes manières, il y aura toujours des activités matérielles assurant la survie des êtres humains. La question n'est pas l'existence ou la non existence de ces activités (question qui, à nos yeux, ne se pose même pas). Ce qui est en jeu, ce sont les *caractéristiques* que ces activités prennent dans une étape historique ou dans une société donnée. Lorsque nous souscrivons au substantivisme

---

<sup>15</sup> Dans le même sens, Meillassoux écrit : « L'orientation de cette recherche nous désignait l'économie. Ce choix n'implique pas de notre part l'adoption de la thèse d'un déterminisme causal et unilatéral du fait économique brut (par exemple, l'outillage, la nature des ressources ou même le genre de vie) sur les autres structures de la société. L'importance des phénomènes économiques est d'un autre ordre. La nécessité de produire joue un rôle décisif dans l'organisation sociale pour la simple raison que la production est la condition même de l'existence de la société. Une société peut interrompre l'exercice de ses cultes, renoncer à ses rites, ses danses et son art sans cesser d'exister, mais elle ne peut s'arrêter de produire sans disparaître physiquement. Les rapports de travail noués autour de cette exigence sont quotidiens et étroits. Le partage de la nourriture par le repas commun est une institution qui cimente les groupes et les délimite socialement. Les produits du travail sont entre eux dans des rapports hiérarchiques et leur circulation se fait en relation avec les nécessités de préservation des rapports sociaux et de la perpétuation des groupes. Pourtant les Gouro ne sont pas dominés par l'organisation matérielle des choses ni même par le milieu naturel dont ils extraient leur subsistance. Aux exigences de la production qui, en étant satisfaites, permettent à la société de vivre, s'ajoutent, plus contraignantes, celles de la reproduction naturelle et sociale par laquelle elle se perpétue dans ses mêmes cadres. Les rapports matrimoniaux et de filiation qui permettent cette répétition des conditions sociales de la production entrent donc nécessairement dans l'étude de l'économie traditionnelle » (Meillassoux, 1964, pp. 1-2).

économique sur ce point, nous nous limitons à constater l'existence, *dans toutes les sociétés*, d'activités liées à la production de la vie matérielle des hommes (c'est-à-dire des activités d'échange de matière et d'énergie des organismes avec le milieu naturel), mais nous n'affirmons pas que ces activités aient les mêmes caractéristiques qu'elles ont sous le mode de production capitaliste.

En reconnaissant l'existence de ce type d'activités, l'anthropologie économique d'inspiration marxiste, à travers les recherches, notamment, de Maurice Godelier, Claude Meillassoux et Emmanuel Terray, a essayé de caractériser les liens qui se tissent entre les activités ayant pour but la production et reproduction de la vie matérielle et les activités consacrées à d'autres objectifs (les activités liées à la parenté, à la politique, à la religion, etc.). En d'autres termes, l'anthropologie économique d'inspiration marxiste a essayé de caractériser le degré et le mode d'imbrication des activités dites économiques avec toutes les autres activités humaines à l'intérieur des sociétés distinctes de la nôtre.

En 1969, dans un texte intitulé *Rationalité et irrationalité en économie*, Maurice Godelier (en réponse à la compréhension structuraliste de l'économie) proposa une modification de la définition substantiviste de l'économie que nous avons mentionnée (c'est-à-dire l'économie comme l'ensemble des *activités* humaines qui ont pour objectif de produire, de répartir et de consommer des biens) :

[L]'économie peut être défini, sans risque de tautologie, comme la production, la répartition et la consommation des biens et services. Il constitue à la fois un domaine d'activités particulières (production, répartition, consommation des biens matériels : outils, instruments de musique, livres, temples, etc.) et un aspect particulier de toutes les activités humaines qui n'appartiennent pas en propre à ce domaine, mais dont le *fonctionnement entraîne l'échange et l'usage* de moyens matériels. L'économie se présente donc comme un champ particulier de rapports sociaux à la fois extérieur aux autres éléments de la vie sociale et intérieur, c'est-à-dire comme la partie d'un tout qui serait à la fois extérieure et intérieure aux autres parties, comme la partie d'un tout organique (Godelier, 1969a, vol. II, pp. 139-140).

Cette modification a l'avantage de penser l'économie comme *une sphère d'activités à part entière*, mais *aussi* comme un *aspect que toutes les autres activités* peuvent, dans un moment donné, acquérir. De cette manière, par exemple, une activité

qui ne fait pas partie de ce *cercle d'activités*, comme faire le ménage d'une maison, peut acquérir un *aspect* économique, lorsque la personne qui réalise le ménage le fait afin de se procurer de quoi vivre. La définition de Godelier permet, donc, de voir, dans des activités qui ne sont pas, *prima facie*, économiques, des fonctions économiques, tout en conservant une « autonomie » à la sphère économique (ce qui s'accorde avec l'idée fondamentale du substantivisme économique, à savoir que les hommes doivent échanger matière et énergie avec leur milieu naturel comme condition de possibilité de toutes les autres activités) et en permettant de considérer la variété des actions que les individus peuvent réaliser pour pourvoir à leurs besoins et leur imbrication avec d'autres types d'activités. En effet, d'après Godelier, la compréhension des activités liées à la production de la vie matérielle des hommes suppose la mise en lumière du *mode d'articulation* (c'est-à-dire la mise en lumière des différents niveaux de détermination) de ces activités avec toutes les autres activités. En disant cela, nous voulons conjurer la tentation de la réduction de la compréhension d'une société à la compréhension de l'organisation des activités purement « métaboliques » (c'est-à-dire à la compréhension des activités d'échange de matière et énergie d'une société avec son milieu). Ce qui est en cause, c'est le *mode d'articulation* des activités exercées par les individus à l'intérieur de la société, et ce mode d'articulation, selon la définition proposée par Godelier, implique de reconnaître que toutes les activités peuvent, dans certains cas, avoir un rapport (direct ou indirect) avec la production matérielle. Pour cette raison, la compréhension d'une société ne peut pas se faire à partir d'un schéma prédéterminé selon lequel on devrait lire les phénomènes (par exemple, celui d'une détermination causale de tous les phénomènes sociaux de la part des activités du métabolisme matériel de la société). Au contraire, ce sont les propres phénomènes observés (la vie d'une société) qui dictent au chercheur le mode d'articulation (c'est-à-dire les différentes déterminations) entre toutes les sphères d'activités humaines.

Si nous n'oublions pas que notre sujet de recherche est la possibilité d'interpréter la valeur économique comme une catégorie qui rend compte d'une modalité d'action, la définition de Godelier s'avère pertinente, car elle empêche le risque de limiter cette modalité d'action aux activités purement métaboliques et ouvre la possibilité de voir cette modalité d'action là où, *prima facie*, on ne l'attend pas.

Bref, si nous concevons l'« économique » comme une sphère d'activités à part entière ayant pour but la production de la vie matérielle des membres d'une communauté, mais aussi comme un aspect que toutes les autres activités peuvent acquérir à un moment donné, il est possible de soutenir l'existence de cette sphère sociale à l'intérieur de toutes les sociétés. Or, ce qui est le propre du marxisme (notamment de son interprétation structuraliste), est la volonté de déterminer le mode d'imbrication de ces activités dites économiques avec toutes les autres activités. Dans le chapitre suivant, nous allons voir comment le structuralisme marxiste pense le rapport entre toutes les activités à l'intérieur d'une société.

## Chapitre 2

### La structure économique et les actions

Dans ce chapitre, nous allons voir une manière de comprendre la structure économique qui est compatible avec notre interprétation de la valeur économique comme modalité d'action. Pour ce faire, nous allons avoir recours à l'idée de Louis Althusser selon laquelle les structures sociales sont dans leurs effets (parmi lesquels se trouvent les actions des hommes). En outre, nous allons avoir recours aux idées d'Anthony Giddens, qui fait la distinction entre la temporalité de l'*action* et la temporalité de sa *rationalisation* (cette distinction nous permettra de ne pas confondre les *causes* des actions avec les *raisons* qu'un agent donne — *ex post* — de ces actions), et qui pense les êtres humains non pas comme des simples *effets* des structures, mais comme des êtres ayant une capacité réflexive sur les conditions sociales qui structurent leur individualité. Finalement, la lecture des forces productives et des rapports de production faite par Étienne Balibar nous permettra de comprendre dans quelle mesure les structures économiques créent des formes différentes d'individualité et, partant, des formes différentes d'actions. Il s'agit, pour nous, de lutter contre la tentation d'avoir une conception fixe des êtres humains qui agissent.

Pour comprendre les activités économiques (et, donc, pour comprendre, dans les termes de notre recherche, cette modalité particulière d'action qu'est la valeur économique), la tradition marxiste a eu recours à la *métaphore* de la structure et de la superstructure proposée par Marx<sup>16</sup>. Examiner la manière adéquate de comprendre la

---

<sup>16</sup> Contrairement à ce que l'on pourrait penser (étant donné l'importance historique de ce qui a été appelé le structuralisme marxiste), le mot « structure » n'est pas utilisé couramment dans les écrits de Marx. Le texte sur lequel se sont basées la plupart des lectures « structuralistes » de Marx,



catégorie de « structure » en général ou dans la pensée de Marx en particulier ou examiner la réception structuraliste du marxisme demanderait une étude à part entière. Toutefois, il est nécessaire de proposer une interprétation qui permette d'intégrer cette catégorie à une considération de l'action humaine, afin de rendre plausible notre lecture de la valeur économique. Nous croyons que certaines idées d'Althusser peuvent nous y aider.

D'après Althusser, la structure est *dans* ces effets : elle n'existe pas « ailleurs » ou « au-delà » de la réalité qu'elle aide à comprendre. Selon lui, le concept de représentation [*Darstellung*] est « le concept épistémologique-clé » qui permet de bien comprendre le statut des structures, dans la mesure où il a « pour objet de désigner ce mode de *présence* de la structure dans ses *effets* » (Althusser, 2008, p. 404). Le concept de représentation permet, donc, une *identification* entre la structure et le phénomène

---

texte que nous nous permettons de citer *in extenso*, se trouve dans la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859). Marx y essaie de rendre compte de la manière dont l'ensemble des rapports de production s'articulent dans la société : « Le résultat général auquel j'arrivai et qui, une fois acquis, servit de fil conducteur à mes études, peut brièvement se formuler ainsi : dans la production sociale de leur existence [*gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens*], les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production [*Produktionsverhältnisse*] qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles [*materiellen Produktivkräfte*]. L'ensemble de ces rapports de production [*Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse*] constitue la structure économique de la société [*ökonomische Struktur der Gesellschaft*], la base concrète [*die reale Basis*] sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique [*juristischer und politischer Überbau*] et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées [*gesellschaftliche Bewußtseinsformen*]. Le mode de production de la vie matérielle [*Produktionsweise des materiellen Lebens*] conditionne [*bedingt*] le processus de vie social, politique et intellectuel en général [*sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt*]. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social [*gesellschaftliches Sein*] qui détermine [*bestimmt*] leur conscience. À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société [*die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft*] entrent en contradiction [*Widerspruch*] avec les rapports de production [*Produktionsverhältnissen*] existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété [*Eigentumsverhältnissen*] au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors. De formes de développement des forces productives [*Entwicklungsformen der Produktivkräfte*] qu'ils étaient, ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. Le changement [*Veränderung*] dans la base économique [*ökonomischen Grundlage*] bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure [*ganze ungeheure Überbau*]. Lorsqu'on considère de tels bouleversements, il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel — qu'on peut constater d'une manière scientifiquement rigoureuse — des conditions de production économiques [*ökonomischen Produktionsbedingungen*] et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref, les formes idéologiques [*ideologischen Formen*] sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout » (*Contribution à la critique de l'économie politique*, pp. 4-5).

(représenté) : la *Darstellung* est la *re-présentation* de la cause des phénomènes observés, phénomènes *parmi lesquels* se trouvent les actions des hommes :

La structure n'est pas une essence *extérieure* aux phénomènes économiques qui viendrait en modifier l'aspect et les formes et les rapports, et qui serait efficace sur eux comme cause absente, *absente parce qu'extérieure à eux*. [...] [Elle est], *au contraire, la forme même de l'intériorité de la structure, comme structure, dans ses effets*. Cela implique alors que les effets ne soient pas extérieurs à la structure, ne soient pas un objet, ou un élément, un espace préexistants sur lesquels la structure viendrait *imprimer sa marque* : tout au contraire, cela implique que la structure soit immanente à ses effets, cause immanente à ses effets au sens spinoziste du terme, que *toute l'existence de la structure consiste dans ses effets*, bref que la structure qui n'est qu'une combinaison spécifique de ses propres éléments, ne soit rien en dehors de ses effets (Althusser, 2008, p. 405).

Or, il semble que la compréhension des structures que nous soutenons n'est pas compatible avec une théorie de l'action. En effet, d'un côté, les structures ont une antériorité logique par rapport aux termes reliés (et par rapport aux formes d'individualité qu'elles produisent) et, de l'autre côté, si nous voulons soutenir que la valeur économique suppose une modalité d'action, il semblerait que l'on donne une priorité aux individus (qui sont constitués par les structures et qui, eux, agissent). En d'autres mots, il y aurait une tension, entre, d'un côté, le structuralisme et, de l'autre côté, l'individualisme méthodologique<sup>17</sup>.

En suivant Anthony Giddens (1979), nous pensons que la reconnaissance de ce problème nécessite la clarification de certains concepts, particulièrement celui d'action. Les idées de Giddens sont pertinentes pour notre sujet d'étude, car il essaie de connecter l'action humaine et les structures sociales à partir de la philosophie analytique (cf. Giddens, 1979, pp. 53-54).

D'après Giddens, les philosophes analytiques pensent l'action humaine comme l'actualisation d'intentions, de fins, de raisons, etc. Ainsi, intentions, fins et raisons sont vues comme des éléments distincts des actions et les précédant dans le temps. Toutefois, ce courant philosophique a confondu, selon lui, *ce qui se passe* lorsque les hommes

---

<sup>17</sup> Nous remercions le professeur Guillaume Sibertin-Blanc pour nous faire noter ce paradoxe.

agissent avec *la rationalisation* que les hommes font de leurs actions ou, ce qui est la même chose, la temporalité de l'*action* et la temporalité de sa *rationalisation*. Cela s'explique par la non prise en compte de ce qu'il appelle le « contrôle réflexif de l'action ». Avec ce concept, Giddens met en exergue la capacité de l'agent de briser *le flot continu* des actions et de l'évaluer. De cette manière, l'action ne peut pas être pensée comme une succession d'étapes discrètes. Par exemple, acheter un pain dans la boulangerie ne peut pas être conçu comme une opération supposant les étapes suivantes : (i) *avoir l'intention d'aller* à la boulangerie, (ii) *aller* à la boulangerie, (iii) *avoir l'intention de prendre* une baguette, (iv) *prendre* une baguette, (v) *avoir l'intention de sortir* une pièce de deux euros, (vi) *sortir* une pièce de deux euros, etc. (cf. Giddens, 1979, pp. 55-56). On agit de manière continue, mais on est capable de rationaliser (*ex post*) ce flux en le découpant et en rendant compte des raisons qui *expliquent* l'action.

Nous avons dit, en suivant Louis Althusser, que les structures ne sont rien en dehors de leurs effets. Et les « effets » des structures sont, *entre autres choses*, notamment, des actions repérables dans le temps et dans l'espace<sup>18</sup>. Nous ne *réduisons*

---

<sup>18</sup> Dans les *Grundrisse*, par exemple, en parlant des formes antérieures à la production capitaliste, Marx écrit : « Dans ces deux formes, le travailleur a un rapport de propriétaire aux conditions objectives de son travail ; c'est l'unité naturelle du travail et de ses présupposés matériels. C'est pourquoi, indépendamment du travail, le travailleur a une existence objective. L'individu se comporte vis-à-vis de lui-même en propriétaire [*verhält sich zu sich selbst als Eigentümer*], en maître qui règne sur les conditions de sa réalité. Il se rapporte de la même façon aux autres [*Es verhält sich ebenso zu den andren*] et — selon que cette *présupposition* est posée comme dérivant de la communauté ou des familles individuelles qui constituent la commune — il se rapporte aux autres comme à des copropriétaires [*verhält es sich zu den andren als Miteigentümern*], comme à autant d'incarnations de la propriété commune, ou encore comme à des propriétaires indépendants placés à côté de lui, des propriétaires privés indépendants — à côté desquels la propriété commune, qui jadis absorbait tout et s'étendait sur tout, est posée elle-même comme *ager publicus* particulier à côté des nombreuses propriétés foncières privées. Dans ces deux formes, les individus ne se comportent pas en travailleurs, mais en propriétaires [*In beiden Formen verhalten sich die Individuen nicht als Arbeiter, sondern als Eigentümer*] — et en membres d'une communauté qui en même temps travaillent. Le but de ce travail n'est pas la *création de valeur* — bien qu'ils puissent faire du surtravail pour échanger entre eux des produits d'autrui, c'est-à-dire des surproduits ; — mais son but est la conservation du propriétaire individuel et de sa famille ainsi que de l'entité communale dans son ensemble. Le procès par lequel l'individu se pose en travailleur, dans cette nudité, est lui-même un produit historique » (*Grundrisse*, p. 433). En parlant des membres des communautés primitives, Marx écrit « Chaque individu singulier se comporte uniquement [*verhält sich nur als*] en membre de cette collectivité, en *propriétaire* ou en *possesseur* » (*Grundrisse*, p. 434). Et aussi : « Ils se comportent en [*Sie verhalten sich als*] propriétaires vis-à-vis des conditions naturelles du travail ; mais encore faut-il que ces conditions soient constamment et réellement posées, par le travail personnel de l'individu, comme conditions et comme éléments objectifs de sa personnalité, de son travail personnel » (*Grundrisse*, p. 437). En parlant de la terre, Marx écrit : « La terre en soi — si grands

donc pas les effets des structures aux actions. En revanche, nous ne faisons que *focaliser notre effort analytique* dans cette « portion » des effets des structures. Dans ce sens, ce qui est en jeu, c'est la manière de rendre intelligible le *flux* d'action des hommes sans faire appel à des mécanismes internes causaux (mécanismes auxquels l'individualisme méthodologique a recours, dans la mesure où ce courant interprétatif postule que tous les phénomènes sociaux doivent se comprendre à partir des actions des sujets qui, elles, s'expliquent en ayant recours aux désirs, intentions ou intérêts) ou à des mécanismes externes dont la nature serait inconnue (par exemple, des structures économiques *réifiées*).

Giddens fait la jonction entre système social et êtres humains en affirmant que la compréhension des actions implique d'associer une norme sociale et un individu. Cela suppose une conception particulière des êtres humains qui agissent, dans la mesure où ils ne sont pas vus comme des simples points constitués par l'entrecroisement des rapports sociaux, comme une unité passive. En effet, pour Giddens, il est nécessaire de reconnaître que les acteurs sociaux ont une connaissance de « comment les choses doivent être faites » (cf. Giddens, 1979, p 64), c'est-à-dire reconnaître que les individus ne se limitent pas à être des *effets* des structures, mais qu'ils ont une capacité réflexive sur les conditions sociales qui structurent leur individualité.

Le fait que les structures sociales déterminent les actions des hommes et que ces actions humaines recréent les structures est décrit par Giddens à travers de ce qu'il appelle la « dualité de la structure ». Cela veut dire que *les propriétés structurelles des systèmes sociaux* sont à la fois le *moyen* et le *résultat* des pratiques qui constituent ces *systèmes*. Giddens propose, donc, de différencier les *structures* des *systèmes* : les systèmes sociaux, en contraste avec les structures, existent dans l'espace-temps et sont constitués par des pratiques sociales (cf. Giddens, 1979, pp. 64-65). Nous trouvons une idée similaire, mais

---

que soient les obstacles qu'elle peut opposer à ce qu'on la travaille et se l'approprie réellement — n'oppose aucun obstacle à ce qu'on se comporte envers elle comme envers la nature inorganique de l'individu vivant, son atelier, le moyen de travail, l'objet de travail et le moyen de subsistance du sujet [*Die Erde an sich — so sehr sie Hindernisse darbieten mag, um sie zu bearbeiten, sich wirklich anzueignen — bietet kein Hindernis dar, sich zu ihr als der unorganischen Natur des lebendigen Individuums, seiner Werkstätte, dem Arbeitsmittel, Arbeitsobjekt und Lebensmittel des Subjekts zu verhalten*] » (*Grundrisse*, p. 436). Le verbe utilisé par Marx en allemand est « *sich verhalten* », traduit par « se rapporter », alors que, en réalité, cela veut dire « se comporter », ce qui souligne le côté pratique, le fait qu'il s'agit d'une modalité d'action.

avec un autre vocabulaire, dans le travail de Fleetwood (2008). En effet, il ne parle pas de *systèmes* sociaux, mais des *institutions* sociales comme étant les « effets » spatio-temporels des structures sociales. Or, afin de ne pas réifier les structures, danger qui peut être présent dans une lecture peu attentive des travaux de Giddens et de Fleetwood, il faut prendre le terme « effet » dans le sens que lui donne Althusser lorsqu'il affirme que *toute l'existence de la structure consiste dans ses effets*. Selon Fleetwood, dans le monde social, nous n'observons pas des structures (au moins pas directement), mais des institutions. Ces institutions peuvent être comprises comme des amas de règles régissant certaines activités : « *institutions consist of, or are constituted by, established rules, conventions, norms, values and customs* » (Fleetwood, 2008, p. 247). Fleetwood ne comprend pas les règles comme des simples significations partagées de manière intersubjective versant sur la manière appropriée de se comporter. Il soutient une version réaliste selon laquelle les règles ont un contenu propre indépendant de l'*accord* des agents. Avec cela, il rend manifeste, d'un côté, que les institutions préexistent aux êtres humains, c'est-à-dire que les hommes trouvent des *institutions* (si nous adoptons ses termes) ou des *systèmes sociaux* (si nous adoptons les termes de Giddens) déjà-là lorsqu'ils commencent à vivre, et, de l'autre côté, le caractère normatif des institutions sociales dans lesquelles les hommes inscrivent leurs actions, actions qui, à leur tour, reproduisent ces institutions. Dans cette même direction, Marx écrit, dans une lettre à Annenkov du 28 décembre 1846 :

Ainsi les forces productives sont le résultat de l'énergie pratique des hommes, mais cette énergie elle-même est circonscrite par les conditions dans lesquelles les hommes se trouvent placés, par les forces productives déjà acquises, par la forme sociale qui existe avant eux, qu'ils ne créent pas, qui est le produit de la génération antérieure. Par ce simple fait que toute génération postérieure trouve des forces productives acquises par la génération antérieure, qui lui servent comme matière première pour de nouvelles productions, il se forme une connexité dans l'histoire des hommes, il se forme une histoire de l'humanité, qui est d'autant plus l'histoire de l'humanité que les forces productives des hommes et, en conséquence, leurs rapports sociaux, ont grandi. Conséquence nécessaire : l'histoire sociale des hommes n'est jamais que l'histoire de leur développement individuel, qu'ils en aient la conscience ou qu'ils ne l'aient pas. Leurs rapports matériels forment la base de tous leurs rapports. Ces rapports matériels ne sont

que les formes nécessaires dans lesquelles leur activité matérielle et individuelle se réalise (Marx et Engels, 1964, p. 27)

Les institutions (dans les termes de Fleetwood) ou les systèmes (dans les termes de Giddens), comme des phénomènes sociaux spatio-temporels ont un pouvoir causal, *dans la mesure où* ils sont capables de créer et de modifier des cours d'actions permanents des sujets. Cette différenciation entre structures, d'un côté, et systèmes ou institutions sociaux, de l'autre, nous permet, d'abord, d'éviter le problème de la détermination du pouvoir causal des *structures* (c'est-à-dire nous empêche de dire que les structures *causent* les actions des sujets) et, de l'autre côté, nous permet d'affirmer que les raisons que l'un individu donne sont la cause de ses actions.

Or, comment devons-nous comprendre cet individu qui agit ? La lecture des forces productives et des rapports de production faite par Étienne Balibar nous permettra de voir comment les structures sociales créent des formes différentes d'individualité, ce qui nous permettra de conjurer la tentation de voir les sujets comme quelque chose de fixe.

D'après Balibar (2008), l'énoncé du concept de « forces productives » peut nous induire en erreur, car il laisse à penser, d'un côté, qu'il est possible d'énumérer ces forces productives (population, machines, science, etc.) et, de l'autre, que le progrès de ces forces productives a un caractère cumulatif (des forces de production plus puissantes remplaçant des forces moins performantes), ce qui revient à postuler un développement linéaire des sociétés (cf. Balibar, 2008, p. 466).

Selon Balibar, les forces productives *sont* des rapports sociaux, et plus précisément, des rapports de production : « Mais du point de vue théorique, les “forces productives” sont elles aussi une relation d'un certain type à l'intérieur du mode de production, autrement dit elles sont aussi *un rapport de production* » (Balibar, 2008, p. 468). Balibar démontre cette thèse à partir de l'analyse du *Capital* consacrée à la formation de la survaleur relative (rappelons-nous que la survaleur relative est celle obtenue à partir la diminution du temps de travail nécessaire à la production des moyens d'entretien de la force de travail, grâce à l'augmentation de la productivité dans les secteurs chargés de produire ces moyens d'entretien<sup>19</sup>).

---

<sup>19</sup> « Donc, alors que dans le cas de la production de survaleur sous la forme considérée jusqu'à présent, le mode de production était supposé donné, il n'est nullement suffisant, pour la production de survaleur par transformation de travail nécessaire en surtravail, que le capital

Dans le *Capital*, Marx affirme que la production de la survaleur relative révolutionne les méthodes techniques et les formes de relations humaines de production en constituant ce qui est un mode de production spécifiquement capitaliste<sup>20</sup>. Historiquement, ce processus a eu lieu dans le passage de l'époque de la manufacture à l'époque de la grande industrie. Or, comment comprendre le fait que la grande industrie soit la forme capitaliste par antonomase d'organisation des rapports sociaux de production ?

En suivant Marx, Balibar fait la distinction entre les formes de coopération simples et les formes de coopération complexes. Les formes de coopération simple peuvent se comprendre comme une juxtaposition de travailleurs et d'opérations : une addition d'ouvriers dans un même local en faisant tous la même chose. Les formes de coopération complexes, en revanche, peuvent se comprendre comme « une *imbrication*, un entrelacement du travail » (Balibar, 2008, p. 471). Selon Balibar, le principe de cette imbrication « est la possibilité pour les opérations parcellaires d'être exécutées comme *main-d'œuvre* » (Balibar, 2008, p. 472), ce qui suppose l'« *unité de la force de travail et du moyen de travail* » (Balibar, 2008, p. 472). Cette unité implique une « correspondance » entre les caractéristiques de la main-d'œuvre et des outils de production. Dans ce sens, la manufacture pousse à l'extrême « la coïncidence du *processus technique*, qui donne naissance à des opérations de plus en plus différenciées, [...] donc à des instruments de travail de plus en plus individualisés (de moins en moins

---

s'empare simplement du procès de travail dans la configuration qu'en lègue l'histoire, ou qu'il a *hic et nunc*, et se contente d'allonger sa durée. Il faut qu'il bouleverse les conditions techniques et sociales du procès de travail, donc le mode de production proprement dit, afin d'augmenter la force productive du travail, de faire baisser la valeur de la force de travail par cette augmentation de la force productive du travail et de raccourcir ainsi la part de la journée de travail nécessaire à la reproduction de cette valeur. J'appelle survaleur absolue la survaleur produite par allongement de la journée de travail ; et survaleur relative, par contre, la survaleur issue du raccourcissement du temps de travail nécessaire et d'un changement corrélatif dans le rapport quantitatif des deux composantes de la journée de travail » (*Le Capital*, livre I, p. 354).

<sup>20</sup> Pour prolonger le surtravail, on abrège le travail nécessaire par des méthodes qui permettent de produire en moins de temps l'équivalent du salaire. La production de la survaleur absolue tourne uniquement autour de la longueur de la journée de travail ; celle de la survaleur relative révolutionne de fond en comble les procès techniques de travail et les groupements sociaux. Elle sous-entend donc un mode de production spécifiquement capitaliste [*eine spezifisch kapitalistische Produktionsweise*] qui naît spontanément et se développe d'abord avec ses méthodes, ses moyens et ses conditions sur la base de la subsomption formelle du travail sous le principe du capital. Puis la subsomption réelle du travail sous le capital prend la place de la subsomption formelle (*Le Capital*, livre I, p. 571).

polyvalents), et du *processus anthropologique*, qui rend les capacités individuelles de plus en plus spécialisées » (Balibar, 2008, p. 473). Dans une certaine mesure, il s'agit de faire correspondre les capacités de la main-d'œuvre avec les possibilités techniques de l'outil de travail, ce qui constitue le phénomène que « Marx appelle "la main-d'œuvre comme principe régulateur de la production sociale". Ce qui signifie que la coopération dans la manufacture met en rapport des ouvriers, et seulement par leur intermédiaire des moyens de production » (Balibar, 2008, p. 473).

Avec le machinisme, en revanche, la force humaine de travail remplit simplement la fonction de « porteuse d'outils », de manière que

le principe fondamental de l'organisation du travail devient *la nécessité de remplacer aussi complètement que possible les opérations de main-d'œuvre par des opérations de machines*. La machine-outil rend l'organisation de la production complètement indépendante des caractères de la force humaine de travail : du même coup, le moyen de travail et le travailleur, complètement séparés, acquièrent des formes d'évolution différentes. Le rapport précédent se trouve inversé : au lieu que les instruments doivent nécessairement être adaptés à l'organisme humain, c'est l'organisme qui doit s'adapter à l'instrument (Balibar, 2008, pp. 473-474).

Avec le machinisme, donc, nous sommes face à une séparation radicale entre l'outil de travail et la force de travail, de sorte qu'une unité de production n'est plus conçue comme une réunion d'ouvriers, mais comme « un ensemble de machines fixes prêtes à recevoir n'importe quels ouvriers » (Balibar, 2008, p. 474), c'est-à-dire un dispositif technique prêt à être activé par n'importe quelle force humaine de travail.

La séparation entre outil et force de travail (i) génère l'indépendance du dispositif technique de travail et la considération du processus de production « isolément comme un procès *naturel* de travail » (Balibar, 2008, p. 474), (ii) permet « l'application des sciences de la nature aux techniques de la production » (Balibar, 2008, p. 474), (iii) cause l'apparition des travailleurs « intellectuels », chargés d'analyser la marche du travail sans pour autant être présents sur le lieu de travail et (iv) fait que le travailleur collectif acquière la « détermination de ce que Marx appelle "*le travail socialisé*" » (Balibar, 2008, p. 474) : chaque processus de travail faisant partie d'un ensemble plus vaste duquel dépend. Ainsi, « la transformation du rapport entre les éléments de la combinaison a pour



conséquence une transformation de la nature de ces éléments eux-mêmes. Cet “ouvrier collectif” qui est en rapport avec l’unité des moyens de production est maintenant un *individu* complètement différent de celui qui formait avec d’autres moyens de travail l’unité caractéristique du travail artisanal-manufacturier » (Balibar, 2008, p. 475). De la même manière, selon Balibar, la détermination du « travailleur productif » change de support, dans la mesure où il n’est pas pris comme une personne produisant moyennant un outil, mais comme n’importe quelle partie d’un grand organisme producteur (cf. Balibar, 2008, pp. 475-476).

À partir de ce que nous venons de voir, il n’est pas possible de comprendre les « composantes » des forces productives comme des choses fixes qui se combinent de manière différente à chaque étape historique ou dans chaque société. À vrai dire, ces « éléments » varient à chaque fois comme résultat du mode d’articulation de la totalité, en l’occurrence de la structure économique<sup>21</sup>. De cette manière, par exemple, « le travailleur » de la manufacture n’est pas « le travailleur » de la grande industrie, car, par un effet d’ensemble, « le travailleur » acquiert des caractéristiques différentes qui empêchent de le considérer comme une même unité d’analyse susceptible d’être appliquée à des différentes sociétés ou à des différentes étapes historiques.

Balibar trouve trois éléments fondamentaux dans le mode de production : (i) le travailleur, (ii) les moyens de production (l’objet de travail et le moyen de travail) et (iii) le non travailleur (s’appropriant le surtravail), et deux relations fondamentales : (i) entre les moyens de production et le travailleur (rapport de propriété) et (ii) entre le non travailleur et le surtravail (rapport d’appropriation) (cf. Balibar, 2008, pp. 436-437)<sup>22</sup>. Dans un mode de production donné, ces éléments se combinent, à travers ces deux

---

<sup>21</sup> « Dans notre pseudo-combinatoire, ce ne sont donc pas en réalité *les mêmes éléments* “concrets” que nous retrouvons d’une variation à une autre. Leur particularité n’est pas non plus définie par une simple place, *mais comme un effet, à chaque fois différent, de la structure*, c’est-à-dire de la combinaison qui constitue le mode de production » (Balibar, 2008, p. 476).

<sup>22</sup> Balibar reconnaît la difficulté de distinguer entre les rapports en tant que tels et leur expression juridique, difficulté due, d’abord, au fait que le terme « expression » « ne signifie plus simple redoublement, mais articulation de deux instances hétérogènes » (Balibar, 2008, p. 460), et, ensuite, du fait du « décalage possible entre les rapports économiques et les formes juridiques » (Balibar, 2008, p. 460). Pour cette raison, la méthode de Marx consiste à « rechercher les rapports de production *derrière* les formes du droit, ou mieux : derrière l’unité seconde de la production et du droit, qui doit être désintriquée » (Balibar, 2008, p. 460).

relations, de manière distincte<sup>23</sup> et acquièrent, partant, des caractéristiques différentes, ce qui empêche de les considérer comme des éléments transhistoriques à proprement parler.

De cette manière, en ce qui concerne l'histoire des modes de production, il ne faut pas croire à une sorte de progression. En fait, il s'agit de différents modes de structuration des éléments nécessaires à la production matérielle. Il n'y aurait donc pas un évolutionnisme, mais, plutôt, un changement de formes de structuration<sup>24</sup>, un changement de morphologie : « Il s'agissait, pour Marx, de montrer que la distinction des différents modes se fonde de façon nécessaire et *suffisante* sur la variation des relations entre un petit nombre d'éléments toujours les mêmes » (Balibar, 2008, pp. 454-455). Mais il ne s'agit pas de concept fixes qui se combinent de manière différente dans chaque étape historique.

Dans l'exemple donné par Balibar, deux formes différentes de rapports des forces productives donnent naissance à des « *formes différentes d'individualité historique* » (Balibar, 2008, p. 491). Par exemple, dans le cas de la manufacture « la capacité de mettre en œuvre les moyens de production appartient à l'individu (au sens habituel) », tandis que, dans le cas de la grande industrie, « la même capacité n'appartient qu'à un "travailleur collectif", elle est ce que Marx appelle une maîtrise "sociale des moyens de production" » (Balibar, 2008, p. 491). Dans cette mesure, nous « pouvons dire que chaque pratique relativement autonome engendre ainsi des formes d'individualité historique qui lui sont propres », ce qui a pour conséquence une transformation de la compréhension des

---

<sup>23</sup> « Par combinaison variée de ces éléments entre eux selon les deux relations qui appartiennent à la structure de tout mode de production, nous pouvons donc reconstituer les divers modes de production. C'est-à-dire que nous pouvons énoncer les "présupposés" de leur connaissance théorique, qui sont tout simplement les concepts de leurs conditions d'existence historique. Nous pouvons même, dans une certaine mesure, engendrer de cette façon des modes de production qui n'ont jamais existé sous forme *indépendante*, qui n'appartiennent donc pas à proprement parler à la "périodisation" — comme ce que Marx appelle le "mode de production marchand" (réunion de petits producteurs individuels propriétaires de leurs moyens de production et les mettant en œuvre sans coopération) ; ou encore des modes de production dont on peut seulement *prévoir* les conditions générales, comme le mode de production socialiste. On aboutirait finalement à un *tableau comparatif des formes* des différents modes de production qui combinent tous les mêmes "facteurs" » (Balibar, 2008, pp. 441-442).

<sup>24</sup> « C'est que, nous le verrons mieux par la suite, les concepts de Marx ne sont pas destinés à refléter, reproduire et *mimer* l'histoire, mais à en produire la connaissance : ils sont les concepts des structures dont dépendent les effets historiques. Ici, par conséquent, ni *mouvement de différenciation* progressive des formes, ni même *ligne de progrès* dont la "logique" s'apparenterait à un destin. Marx nous dit bien que tous les modes de production sont des *moments historiques*, il ne nous dit pas que ces moments s'engendrent les uns les autres » (Balibar, 2008, p. 454).

hommes qui produisent, dans chaque cas, leur existence<sup>25</sup>. Dans chaque structure sociale, il y a, donc, « des formes différentes d'individualité politique, économique, idéologique, qui ne sont pas supportées par les mêmes individus, et qui ont leur histoire propre relativement autonome » (Balibar, 2008, p. 491). En effet, « dans l'analyse de la "combinaison" nous n'avons pas affaire aux hommes concrets, mais seulement aux hommes en tant qu'ils remplissent certaines fonctions déterminées dans la structure » (Balibar, 2008, pp. 491-492)<sup>26</sup>.

Ce que nous montre Balibar, c'est le fait que ce que nous comprenons comme sujet, comme individu, comme principe autonome des actions, n'est, en réalité, que quelque chose de changeant, que notre conception de l'individu qui agit, que la manière dont nous nous pensons nous mêmes, est aussi le produit d'un mode de production qui produit des formes distinctes de conscience. Toutefois, nous affirmons que, chaque fois, c'est une unité, le point de confluence de certains rapports sociaux (toujours changeant), qui agit.

De la main d'Althusser, donc, nous avons vu que les structures existent dans leurs effets et que, parmi ces effets, il faut compter les actions des hommes. En outre, de la main de Balibar, nous avons vu que la structure économique produit chaque fois des formes historiques d'individualité. Ici, nous trouvons la tension entre, d'un côté, comprendre les actions comme des effets des structures, et, de l'autre côté, comprendre les actions comme les effets d'un individu, d'une subjectivité. Or, selon nous, ce qui est en cause n'est pas le fait que les actions soient les actions d'un sujet. À vrai dire, ce qui est en jeu, c'est la compréhension que nous avons de ce « sujet ». Pour éviter cette tension, il n'est pas nécessaire de nier l'existence des sujets, il n'est pas nécessaire de dire qu'un tel sujet n'a aucune réalité. En revanche, ce qui s'impose, c'est de ne pas le concevoir comme une substance. En réalité, ce sujet est un complexe, toujours changeant. Dans le

---

<sup>25</sup> « Nous pouvons dire maintenant que ces "hommes", dans leur statut théorique, ce ne sont pas *les hommes concrets*. [...] Ce sont, pour chaque pratique, et pour chaque transformation de cette pratique, les formes différentes d'individualité, qui peuvent être définies à partir de sa structure de combinaison ». (Balibar, 2008, p. 491).

<sup>26</sup> Ainsi, Marx « a systématiquement utilisé pour désigner ces individus le terme de *Träger*, qu'on a rendu en français le plus souvent par le terme de *support*. Les hommes n'apparaissent dans la théorie que sous la forme de supports des relations impliquées dans la structure, et les formes de leur individualité comme des effets déterminés de la structure » (Balibar, 2008, pp. 491-492).

chapitre suivant, nous allons voir comment la structure sociale « génère » l'action des « individus ».

## Chapitre 3

### La primauté des pratiques sur les actions

Dans le chapitre 3, nous allons poursuivre, de manière indirecte, avec la critique du sujet comme entité fermée, mais nous allons nous orienter vers la problématique centrale de notre thèse, à savoir l'interprétation de la valeur économique comme modalité d'action. Pour le faire, donc, dans un premier moment, nous allons proposer une manière de comprendre des actions et des pratiques. Nous allons voir que les pratiques ont un contenu normatif qui modèle les actions qui rentrent dans ces pratiques. Dans le cas de la valeur économique, ce contenu normatif se matérialise dans le besoin de la quantification d'une substance sociale. Les travaux de Pierre Bourdieu et Anthony Giddens, en s'inspirant de quelques idées de Ludwig Wittgenstein, nous permettront d'éclaircir comment le contenu normatif des pratiques sociales agit à travers un sujet. En effet, selon Wittgenstein les contenus normatifs des pratiques sociales ne doivent pas être conçus comme des entités abstraites dans l'« esprit » des sujets et qui causent leurs actions. Ce point est repris par Bourdieu à travers son concept d'*habitus*, qui, effectivement, problématise la conception d'un sujet conscient des causes de ses actions. L'examen de la position d'Anthony Giddens nous permettra de voir que les hommes ont une toute autre connaissance des normes qui régissent leurs actions, à savoir, une connaissance pratique. Toutefois, nous allons voir que les positions de Wittgenstein, Bourdieu et Giddens ne nous permettent pas de distinguer entre *suivre véritablement une règle* et *adopter des comportements qui semblent conformes à la règle*, distinction importante car, si l'on ne peut pas différencier ces deux choses, ce que nous considérons comme étant une modalité d'action définie par le respect d'une norme sociale pourrait n'être que des simples comportements qui semblent être conformes à une règle sociale. Pour éviter ce problème,

de la main de Bloor (2005), nous allons voir qu'il est nécessaire de soutenir que les sujets ont au moins la connaissance de l'inscription de leurs actions dans un domaine particulier, en l'occurrence l'économique.

## 1. Actions et pratiques

Par action, nous comprenons des mouvements corporels, des déplacements dans l'espace pour un certain temps de la part des individus, qui sont capables de modifier des états de choses dans le monde et qui répondent à des raisons. Les pratiques sont composées par des actions humaines. Ainsi comprises, les pratiques peuvent être interprétées comme la réalisation des actions formant des ensembles pouvant être distingués au sein d'une société.

Interpréter les pratiques comme des amas d'actions qui peuvent être identifiées suppose de donner une priorité aux pratiques sur les actions isolées. Cette primauté est et ontologique et épistémologique : ontologique, parce que les pratiques sont déjà-là lorsque l'homme agit, et épistémologique, parce que les pratiques permettent de comprendre les actions, c'est-à-dire de leur donner du sens.

Conçues de cette manière, les pratiques impliquent la possibilité de distinguer les actions, ce qui, à son tour, suppose que les actions ont quelque chose en commun (ce qui différencie les *pratiques* d'une simple *agglomération d'activités*). Cette chose en commun, si nous suivons Rouse (2005), peut être soit des *régularités dans les actions* des personnes, soit des *normes explicites* encadrant les actions. Ces deux positions ont des conséquences différentes si nous voulons les appliquer à la compréhension de la valeur économique. Dans le premier cas (si les pratiques sont conçues comme des *régularités dans les actions*), il est nécessaire que ces régularités puissent être identifiables dans l'espace public. Dans le deuxième cas (si l'on considère que les pratiques dépendent de *normes explicites* encadrant les actions), le contenu normatif devrait pouvoir être énoncé par les agents (cf. Rouse, 2005, p. 199). Ainsi, dans le premier cas (les pratiques comme des régularités dans les actions), la valeur économique supposerait un exercice commun dans le déroulement de tous les rapports sociaux ayant trait, directement ou indirectement, à la reproduction matérielle de l'existence (nous croyons que cet exercice est la quantification), tandis que, dans le deuxième cas (les pratiques comme normes

déterminant les actions), la valeur économique supposerait la possibilité de l'énonciation, de la part des agents, d'une règle sociale régissant cet exercice commun (la norme de la quantification). Ces deux positions décrivent un aspect des pratiques sociales, surtout si nous voulons utiliser cette catégorie dans le cas de la valeur économique : la première rend compte du côté actif des sujets, et la deuxième rend compte du côté normatif de la société. Si nous rapprochons ces deux positions, il nous faut comprendre les pratiques comme des actions habituelles dans le temps, identifiables dans l'espace social ayant un contenu normatif, et la valeur économique, comme la catégorie qui rend compte d'une forme d'action habituelle dont le contenu normatif est implicite dans l'action des agents. Mais tout le problème se trouve dans la compréhension de ce contenu normatif, car c'est bien lui qui fait la « jonction » entre l'aspect social et l'aspect individuel : il décrit une norme sociale en action.

Selon Barnes (2005), il faut tenir compte de trois contraintes au moment d'analyser les pratiques sociales comprises de cette manière : (i) l'impossibilité de distinguer de façon tranchante la « théorie » de la « pratique », (ii) l'impossibilité de distinguer entre pratiques « externes » et états mentaux « internes » et (iii) le besoin d'avoir recours à plusieurs phénomènes sociaux pour expliquer la production et la reproduction des pratiques sociales.

En ce qui concerne le premier point (l'impossibilité de distinguer de manière tranchée la « théorie » de la « pratique »), on peut parler d'une « théorie incarnée », en tant que la théorie n'est que la traduction, dans un discours explicatif, de ce qui est observable, en l'occurrence des actions ayant une certaine régularité dans l'espace social. Ces normes régissant une pratique peuvent, *dans certains contextes*, être énoncées. Normalement, les membres d'une communauté adoptent le point de vue « théorique » lorsqu'il s'agit d'orienter la pratique d'autres membres d'une communauté (comme, par exemple, à l'intérieur d'une institution éducative). En ce qui concerne le deuxième point (l'impossibilité de distinguer entre pratiques « externes » et états mentaux « internes »), l'explication des pratiques sociales est basée sur des faits observables. Ceci, toutefois, ne suppose pas de tomber dans le piège positiviste consistant à se limiter aux faits de la surface tout en oubliant la prise en compte des mécanismes sociaux qui, quoiqu'opératoires, ne sont pas visibles. Or, la prise en compte de ces mécanismes n'implique pas la postulation d'entités abstraites incarnant les mécanismes en question.

En ce qui concerne le troisième point (le besoin d'avoir recours à plusieurs phénomènes sociaux pour expliquer la production et la reproduction des pratiques sociales), il est nécessaire de prendre en considération d'autres éléments autour de l'explication des pratiques, afin de ne pas tomber dans la circularité, c'est-à-dire afin de ne pas expliquer les pratiques sociales par les pratiques sociales.

Traduisons ces trois contraintes dans le cas de la valeur économique. Premièrement, les règles, la quantification de la substance sociale qui agit comme médiatrice entre les hommes, sont à l'œuvre dans le comportement des individus pour autant que ces règles ne sont que la description de leurs actions. Deuxièmement, l'explication de la valeur économique, qui part de l'observation des activités humaines ayant trait à la reproduction matérielle de l'existence, suppose l'explication du mécanisme de détermination de la valeur, mais n'implique pas la naturalisation de ce mécanisme (c'est-à-dire n'implique pas la négation de son historicité). Troisièmement, pour expliquer l'existence de la valeur économique en tant que pratique sociale, il est nécessaire d'avoir recours à d'autres phénomènes sociaux, notamment aux transformations des modalités historiques de l'agencement du pouvoir.

## **2. Des actions normées, des normes dans l'action**

Quelques lignes plus haut, nous avons affirmé que les pratiques doivent être comprises comme des actions habituelles dans le temps, identifiables dans l'espace social, ayant un contenu normatif, et que tout le problème se trouve dans la compréhension de ce contenu normatif, car il fait la « jonction » entre l'aspect normatif des pratiques et l'aspect individuel de l'action. Comment comprendre cette jonction ? Pour le faire, nous allons avoir recours aux idées de Pierre Bourdieu et Anthony Giddens, qui ont une inspiration wittgensteinienne. Nous préciserons comment les acteurs connaissent ou non les règles sociales impliquées dans leurs actions. *Grosso modo*, Bourdieu affirme que les pratiques sont réalisées sans médiation des représentations mentales, tandis que Giddens affirme qu'une certaine connaissance des règles est impliquée dans l'action. Nous allons voir que ces deux positions, néanmoins, débouchent sur une sorte d'aveuglement du sujet au moment d'agir. Si nous caricaturions un peu ces deux positions afin de rendre visible ce que nous voulons signaler, nous pouvons affirmer que, selon la position de Bourdieu,



on compte la substance sociale parce qu'il s'agit d'un *habitus* et que, selon la position de Giddens, les gens possèdent le *know how* de l'opération comptable, mais pas le *know what*. Pour notre lecture, c'est la position de Giddens qui nous semble la plus adéquate, à condition, comme nous allons le faire, de reconnaître au sujet un niveau de connaissance supérieur à celui auquel fait référence Giddens. Regardons, donc, tout d'abord, l'idée de Wittgenstein que ces deux auteurs se sont, chacun à leur façon, appropriée.

## 2.1. Wittgenstein : le contenu normatif ne se trouve pas « dans l'esprit » des sujets

Wittgenstein montre comment éviter l'erreur de croire qu'une règle sociale, c'est-à-dire un contenu normatif, pensée comme une entité abstraite dans l'« esprit » des êtres humains, est responsable des actions des hommes et, partant, des pratiques sociales. Dans le cas de la valeur économique, nous voulons éviter le fait de croire qu'une règle sociale (à savoir, en ce qui nous concerne, le fait de comptabiliser une substance sociale) est la *cause* du comportement observé. Il n'y a pas un processus intellectuel accompagnant la pratique en question. La norme *est* (« à l'œuvre ») dans l'action.

*Prima facie*, suivre une règle a l'apparence d'une action où la théorie a une prélation sur la pratique, dans la mesure où les agents semblent suivre des règles qui se trouvent dans leurs esprits. Ainsi, par exemple, on peut penser que les êtres humains font un calcul ayant pour but la maximisation des gains préalablement à l'accomplissement de toute action. Bien évidemment, cela ne veut pas dire qu'ils ne le fassent jamais. *Dans des circonstances données*, les hommes font ce type de calcul avant d'agir (les actions d'un courtier, par exemple, consistent, précisément, à maximiser, via des calculs de probabilité, un montant d'argent)<sup>27</sup>.

Contre cette conception « intellectuelle » de l'action, Wittgenstein affirme que, lorsque nous suivons une règle, nous agissons aveuglement :

---

<sup>27</sup> La valeur économique comprise comme pratique sociale nous permet de rendre compte *aussi*, de ce type de comportement, car ce qui explique les actions des hommes comprises sous la catégorie de la valeur économique, c'est un vide primaire entre les hommes, ce que nous allons décrire sous le terme de « neutralité axiologique », qui n'est comblé que par une autre forme de comportement qui peut être décrite comme la présupposition d'une substance quantifiable.

D'où tirons-nous l'idée que le début d'une suite serait la partie visible de rails invisibles allant à l'infini ? Eh bien, au lieu de la règle, nous pourrions imaginer des rails. Et à l'application non délimitée de la règle correspondraient des rails infiniment longs. « Les passages sont en réalité tous déjà effectués » veut dire que je n'ai plus le choix. Une fois marquée d'une signification déterminée, la règle trace, dans l'espace tout entier, les lignes de son suivi. — Mais si c'était vraiment le cas, à quoi cela m'avancerait-il ? Non, ma description n'avait de sens que si elle était comprise symboliquement. — *Cela me paraît être ainsi, aurais-je dû dire*. Quand je suis la règle, je ne choisis pas. Je suis la règle *aveuglement* (Wittgenstein, 2004, pp. 131-132, §§ 218-219).

Selon Wittgenstein, le fondement de ces pratiques sociales est l'habitude : « Comment puis-je suivre une règle ? Si la question n'est pas causale, elle porte sur ce qui me justifie à agir *de telle manière* d'après la règle. Dès que j'ai épuisé les justifications, j'ai atteint le roc dur, et ma bêche se tord. Je suis alors tenté de dire : "C'est ainsi justement que j'agis" » (Wittgenstein, 2004, p. 131, § 217) (cf. Bloor, 2005, p. 104). Étant donné qu'il s'agit d'une pratique *sociale*, le suivi d'une règle comporte, donc, une « coercivité » générée par le caractère partagé, commun, des pratiques. En effet, Wittgenstein écrit : « *Croire* que l'on suit la règle n'est pas la suivre. C'est donc aussi qu'on ne peut pas suivre la règle *privatim* ; sinon croire que l'on suit la règle serait la même chose que la suivre » (Wittgenstein, 2004, p. 127, § 202).

## 2.2 La position de Pierre Bourdieu

L'importance que Wittgenstein attribue aux habitudes et à la non représentation mentale des contenus normatifs est partagée par Pierre Bourdieu. L'idée fondamentale de Bourdieu est que les pratiques sont des activités liées entre elles réalisées dans un champ social. Dans un champ, les activités sont produites par des dispositions (qu'il appelle *habitus*<sup>28</sup>) qui sont acquises dans les *conditions objectives* qui caractérisent ce champ.

---

<sup>28</sup> Bourdieu définit l'*habitus* de la manière suivante : « Pour échapper au *réalisme de la structure* qui hypostasie les systèmes de relations objectives en les convertissant en totalités déjà constituées en dehors de l'histoire de l'individu et de l'histoire du groupe, il faut et il suffit d'aller de l'*opus operatum* au *modus operandi*, de la régularité statistique ou de la structure algébrique au principe de production de cet ordre observé et de construire la théorie de la pratique ou, plus exactement, du mode de génération des pratiques, qui est la condition de la construction d'une science expérimentale de *la dialectique de l'intériorité et de l'extériorité*, c'est-à-dire de

Selon Bourdieu, même si les pratiques semblent déterminées par des fins, elles sont, en réalité, déterminées par « l'anticipation implicite de leurs conséquences, c'est-à-dire par les conditions passées de la production de leur principe de production » (Bourdieu, 2000, p. 257), l'*habitus*, de telle manière que les pratiques tendent à reproduire les structures objectives dont elles sont le produit. En d'autres termes, on peut affirmer qu'il y a une primauté des conditions de production des pratiques, conditions qui *ont tendance* à se reproduire à travers les pratiques qu'elles-mêmes produisent<sup>29</sup>.

Pour Bourdieu, comme pour Wittgenstein, il n'y a pas un contenu propositionnel « avant » l'action. En réalité, dans le monde social, on trouve tout d'abord des conditions objectives en termes de normes sociales qui s'imposent aux agents avant toute délibération ou tout calcul sur les conséquences de leurs actions :

*S'il n'est aucunement exclu que les réponses de l'habitus s'accompagnent d'un calcul stratégique tendant à réaliser sur le mode quasi conscient l'opération que l'habitus réalise sur un autre mode, à savoir une estimation des chances supposant la transformation de l'effet passé en avenir escompté, il reste qu'elles [les réponses de l'habitus] se définissent d'abord par rapport à un champ de potentialités objectives, immédiatement inscrites dans le présent, choses à faire ou à ne pas faire, à dire ou à ne pas dire, par rapport à un à venir qui, à l'opposé du futur comme « possibilité absolue » (*absolute Möglichkeit*) au sens de Hegel, projetée par un projet pur d'une « liberté négative », se propose avec une urgence et une prétention à exister excluant la délibération (Bourdieu, 2000, pp. 257-258, nous soulignons).*

---

*l'intériorisation de l'extériorité et de l'extériorisation de l'intériorité* : les structures qui sont constitutives d'un type particulier d'environnement (e. g. les conditions matérielles d'existence caractéristiques d'une condition de classe) et qui peuvent être saisies empiriquement sous la forme de régularités associées à un environnement socialement structuré produisent des *habitus*, systèmes de *dispositions* durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principe de génération et de structuration de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement "réglées" et "régulières" sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre » (Bourdieu, 2000, p. 256).

<sup>29</sup> Notons qu'« avoir tendance » à reproduire les conditions de production des pratiques n'équivaut pas à « reproduire toujours » les conditions de production, ce qui voudrait dire qu'il n'y aurait pas de place pour le changement social.

L'*habitus* de Bourdieu, en tant que système de *dispositions*, permet d'expliquer le mécanisme allant des conditions sociales objectives aux pratiques, c'est-à-dire le primat des conditions matérielles (l'un des piliers de la philosophie de Marx), car l'*habitus* produit des pratiques (et, donc, des actions) qui sont compatibles avec ces conditions matérielles, ce qui suppose, en même temps, la détermination de ce qui est incompatible avec elles. Dans cette mesure, l'*habitus* est normatif et normé : normatif, parce qu'il détermine ce qui est acceptable ou pas dans une formation sociale, et normé, parce qu'il est le fruit de cette formation sociale.

Le concept de l'*habitus* de Bourdieu, même si, *prima facie*, il semble donner une priorité absolue aux conditions matérielles, se trouve à la limite de l'objectivisme et du subjectivisme, c'est-à-dire entre la reconnaissance de l'existence des conditions objectives indépendantes du sujet et la reconnaissance de l'existence de conditions subjectives échappant à toute détermination. Pour cette raison, pour Bourdieu, la pratique est à la fois et *nécessaire* et *autonome* par rapport à la situation objective. En effet, Bourdieu conçoit l'*habitus* comme un

système de dispositions durables et transposables qui, intégrant toutes les expériences passées, fonctionne à chaque moment comme une *matrice de perceptions, d'appréciations et d'actions*, et rend possible l'accomplissement de tâches infiniment différenciées, grâce aux transferts analogiques de schèmes permettant de résoudre les problèmes de même forme et grâce aux corrections incessantes des résultats obtenus, dialectiquement produites par ces résultats (Bourdieu, 2000, pp. 261-262).

Cet *habitus* est un produit du travail social d'inculcation dans lequel entrent des institutions consacrées spécifiquement à cette tâche (comme l'école) jusqu'à des mécanismes plus impersonnels (comme les dictons) qui permet que des structures objectives (économiques en l'occurrence) puissent se reproduire, « sous la forme de dispositions durables, dans tous les organismes (que l'on peut, si l'on veut, appeler individus) durablement soumis aux mêmes conditionnements, donc placés dans les mêmes conditions matérielles d'existence » (Bourdieu, 2000, p. 282). En d'autres termes, ces dispositions permettent de donner un caractère récursif aux actions des agents, dans

la mesure où elles rendent possible l'application d'un même schéma, d'un même contenu normatif, d'une même règle d'action, aux situations plus ou moins analogues.

Cette compréhension de l'*habitus* met en évidence le fait que la réalisation de l'action suppose, la plupart du temps, la non prise en compte *consciente* des conditions objectives qui expliquent la production de l'*habitus*. Cette « amnésie », comme l'appelle Bourdieu, est produite par le fait que les hommes sont face à des entités qui semblent achevées et qui exercent leur pouvoir, ce qui crée l'illusion d'être en face des mécanismes sociaux naturels ou à des mécanismes produits grâce à la concertation entre les hommes. En d'autres termes, le fait de voir, de manière synchronique, le fonctionnement des institutions, c'est-à-dire la non prise en compte de leur historicité, a deux conséquences : (i) la naturalisation de ces institutions ou pratiques (le fait de croire que le mécanisme social qui est en place fonctionne selon des règles qui lui sont propres, indépendantes de la volonté des êtres humains) et (ii) la non prise en compte de la conflictualité sous-jacente à la mise en place d'un mécanisme social, d'une pratique sociale, au lieu d'une autre<sup>30</sup>. Ainsi, par les actions que réalisent, par leurs pratiques sociales, les agents produisent et reproduisent des conditions matérielles et produisent et reproduisent une distribution du pouvoir à l'intérieur de l'espace social<sup>31</sup>.

Pour nous, ce qui est important de signaler, c'est que Bourdieu croit que les *principes* qui guident l'action, qui guident le type de médiation entre les hommes, les entités sociales et les entités naturelles, « *peuvent* être constitués, fixés et utilisés sans que les agents aient jamais conscience du processus » (Bourdieu, 2000, p. 287, nous soulignons). Dans cette mesure, donc, en ce qui concerne la règle sociale qui régit les pratiques, on ne peut pas opposer « la conscience parfaitement transparente à l'inconscient totalement opaque » (Bourdieu, 2000, pp. 304-305). Il peut y avoir une dose

---

<sup>30</sup> « L'amnésie de la genèse, qui est un des effets paradoxaux de l'histoire, est aussi encouragée (sinon impliquée) par l'appréhension objectiviste qui, saisissant le produit de l'histoire comme *opus operatum* et se plaçant en quelque sorte devant le *fait accompli*, ne peut qu'invoquer les mystères de l'harmonie préétablie ou les prodiges de la concertation consciente pour rendre compte de ce qui, appréhendé dans la pure synchronie, apparaît comme *sens objectif*, qu'il s'agisse de la cohérence interne d'œuvres ou d'institutions telle que mythes, rites ou corpus juridiques, ou de la concertation objective que manifestent et que présupposent à la fois [...] les pratiques, concordantes ou même conflictuelles, des membres du même groupe ou de la même classe » (Bourdieu, 2000, pp. 263-264).

<sup>31</sup> Et c'est la « science sociale » ou, dans notre cas, la critique de l'économie politique qui est chargée de mettre en évidence l'agencement et le mode de production de ces conditions matérielles, et l'agencement et le mode d'exercice de ce pouvoir dans une formation sociale.

d'automatisme, mais aussi il peut y avoir la prise en compte stratégique de l'utilisation de la règle sociale en bénéfice d'un agent. Or, pour rendre compte de la règle sociale, il faut « une “opération à la seconde puissance” qui [...] “présuppose les structures qu'elle analyse” » (Bourdieu, 2000, p. 305). Le fait d'être submergés dans une situation objective qui génère un *habitus* en dépit d'autres possibles « exerce une censure primordiale en ce qu'il ne peut donner à penser et à percevoir ce qu'il donne à penser et à percevoir sans produire *eo ipso* un impensable et un innommable » (Bourdieu, 2000, p. 305), une chose qui va de soi et qui, par ce fait même, ne peut être vue que par un effort de la part de l'agent. Selon Bourdieu, cela « signifie que le privilège traditionnellement conféré à la conscience et à la connaissance réflexives est dépourvu de fondement » (Bourdieu, 2000, p. 307).

Lorsque, toutefois, les agents font un effort réflexif sur leurs actions et découvrent une règle capable de les expliquer, on peut courir le risque de prendre comme *cause* des pratiques ce qui, en réalité, est une *conséquence*<sup>32</sup>. Ainsi, par exemple, de la valeur économique, on peut dire que l'existence d'une règle comptable s'appliquant chaque fois que les hommes entrent en rapport avec d'autres hommes, avec des entités naturelles ou des entités sociales n'implique aucunement que l'on puisse faire de la règle comptable le principe des pratiques effectivement observées en matière d'actions ayant trait à la reproduction matérielle de l'existence. Dans ce sens, Bourdieu alerte sur le danger qui se trouve dans la « découverte » de normes guidant les pratiques, normes qui, après, peuvent être tenues comme la forme même de la rationalité des hommes (qui ont ces pratiques).

Bref, la réalisation des actions suppose, la plupart du temps, la non prise en compte *consciente* des conditions objectives qui expliquent la production de l'*habitus* qui rend compte, à son tour, de l'action, et cette sorte d'« amnésie » crée l'illusion consistant à concevoir ces conditions objectives comme des mécanismes sociaux naturels ou comme le fruit de la concertation. Pour cette raison, par leurs pratiques sociales, les agents produisent et reproduisent certaines conditions matérielles.

---

<sup>32</sup> Ainsi, le « fait que, dans le cas de la terre, le droit de préemption [...] soit formulé et codifié par la tradition juridique savante (dotée d'une autorité institutionnalisée et garantie par les tribunaux) ainsi que par la “coutume” [...] n'implique aucunement que l'on puisse faire de la règle juridique ou coutumière le principe des pratiques effectivement observées en matière de circulation des terres » (Bourdieu, 2000, p. 316).

### 2.3 La position d'Anthony Giddens

Bourdieu, avec son concept d'*habitus*, montre bien les limites de penser un sujet qui agit guidé de manière tout à fait transparente à partir de motifs, de désirs, etc. La position de Giddens, en revanche, va nous permettre de voir que les sujets qui agissent selon des normes qui définissent les pratiques sociales ont une connaissance de ces normes. Toutefois, cette connaissance est d'un autre type : il s'agit d'une connaissance pratique.

Pour Giddens, les structures qui organisent les pratiques sont composées par des *règles* et par des *ressources*<sup>33</sup>. Les règles sont des procédures généralisables d'action impliquées dans les activités de la vie quotidienne. Cette conception s'oppose à la conception courante des règles en tant que formulations discursives explicites. En fait, les règles formulées de manière discursive ne sont pas des règles, mais des *interprétations* de règles (qui, elles, sont, à l'œuvre dans les actions). Les ressources, la deuxième composante des structures, sont le moyen par lequel le *pouvoir* est exercé. Ici, le *pouvoir* est compris comme la capacité de produire des changements quand le faire dépend des actions des autres (cf. Giddens 1979, p. 93).

Pour les acteurs, suivre les règles et utiliser les ressources veut dire mener à bien leurs actions sur la base d'une *conscience pratique* de ces règles et de ces ressources. Dans cette mesure, la structure n'a pas d'existence indépendante de la *connaissance* (quoique *pratique*) que les agents ont de ce qu'ils font dans leur vie quotidienne. Or, en tant que *conscience pratique*, la structure n'est pas accessible directement. Pour avoir accès à cette structure, comme l'affirme aussi Bourdieu, il est nécessaire de mener à bien une opération réflexive sur les actions. En effet, tandis que la *conscience discursive* est ce que les acteurs comprennent ou savent et peuvent exprimer en mots, la *conscience pratique* est tout ce qu'ils comprennent et savent, mais qu'ils ne peuvent pas formuler verbalement (cf. Giddens, 1979, p. 5). Dans *Le Capital*, nous trouvons énoncé, de manière explicite, cette caractéristique : « Dans leur perplexité, nos possesseurs de marchandises pensent alors, comme Faust : au commencement était l'action. Avant même d'avoir

---

<sup>33</sup> Bien évidemment, il ne faut pas croire à l'existence séparée des structures. Lorsque Giddens affirme que les structures sont composées de règles et des ressources, cela veut dire que ces deux éléments nous permettent de comprendre ce qui se passe dans une société, dans la mesure où les acteurs suivent les règles et utilisent les ressources.

pensé, ils sont déjà passés à l'action. Les lois qui dérivent de la nature de la marchandise s'actionnent dans l'instinct naturel des possesseurs de marchandises » (*Le Capital*, livre I, p. 98).

D'après Giddens, la confusion entre la conscience pratique et la conscience discursive découle de l'idée selon laquelle ou bien une chose est *consciente* ou bien elle est *inconsciente*. Mais il y a un sens dans lequel on applique des normes sans pouvoir les formuler de manière discursive. Ceci est le cas, par exemple, des normes de la grammaire : même si la plupart des personnes ne peuvent pas formuler ces lois discursivement, elles appliquent ces lois tous les jours. Il ne faut donc pas confondre *connaître les règles* et *savoir comment formuler les règles* (cf. Giddens, 1979, p. 67). De cette manière, les connaissances qui agissent dans la production et la reproduction de la vie sociale sont « inconscientes », dans la mesure où les acteurs sociaux, s'ils sont appelés à le faire, ne peuvent qu'offrir une explication incomplète de ce qu'ils « savent ». Mais ils ne sont inconscients dans aucun des sens dans lesquels ce terme est employé ordinairement, c'est-à-dire comme quelque chose à laquelle *on n'a pas d'accès* et qui, néanmoins, *cause* les actions (cf. Giddens, 1979, pp. 39-40).

## **2.4 Un peu plus de connaissance**

Les positions de Wittgenstein, Bourdieu et Giddens que nous venons de voir ont un problème qui donnerait raison aux défenseurs du subjectivisme, à savoir que leurs explications semblent ne pas rendre compte de la distinction entre *suivre véritablement une règle* et *adopter des comportements qui semblent conformes à la règle* (cf. Bloor, 2005, pp. 104-105). Suivre une règle de manière consciente et effectuer des actions conformes à une règle sont deux choses différentes. Dans le premier cas, l'action est réalisée de telle manière grâce à l'existence d'une règle et grâce à la connaissance que l'agent a d'elle. Dans le deuxième cas, l'action se fait indépendamment de la connaissance que l'agent a de la règle. Cette distinction est particulièrement importante pour nous, car, si nous ne pouvons pas distinguer ces deux choses, ce que nous considérons comme étant une modalité d'action définie par le respect d'une norme sociale pourrait n'être que des simples comportements semblant être conformes à une règle sociale.



Pour expliquer ce qui est en jeu à travers cette distinction, Bloor (2005) propose de suivre une formule appartenant à Elizabeth Anscombe. Selon elle, nous pouvons dire qu'il y a une classe d'actions M, où le fait de faire M implique que nous pensons que nous sommes en train de faire M. Ainsi, *agir en conformité avec une règle* ne fait pas partie de ce type d'actions, parce que nous pouvons agir en conformité avec une règle sans penser que nous sommes en train d'agir en conformité avec la règle. *Suivre une règle*, en revanche, appartient à cette classe d'actions, parce que, pour suivre une règle, nous devons penser que nous sommes en train de la suivre.

Comment concilier (i) l'idée de ces postures d'inspiration wittgensteinienne selon laquelle, lorsque nous suivons une règle, nous agissons de manière aveugle (la priorité de l'action sur toute sorte de contenu proportionnel qui causerait l'action) et (ii) la distinction entre suivre une règle et agir en conformité avec une règle d'Anscombe (le besoin d'une certaine connaissance des normes sociales au moment d'agir selon les normes sociales) ? Même s'il semble difficile, Bloor croit qu'il est possible de le faire. Observons sa proposition.

Selon Bloor, Anscombe propose quelques exemples d'actions M, où faire M implique que nous pensons que nous sommes en train de faire M : suivre des règles, faire des contrats, faire des promesses, se marier, etc. Par exemple, se marier suppose de penser que l'on se marie. Or, qu'est-ce que l'on doit penser lorsqu'on est en train de se marier ? Supposons que quelqu'un assiste à son mariage avec l'intention de tricher, c'est-à-dire avec l'intention de ne pas se marier. Cette personne pourrait-elle dire, en s'appuyant sur la formule d'Anscombe, qu'elle n'est pas vraiment mariée parce que, lorsqu'elle était en train de se marier, elle pensait à ne pas se marier ? Bloor (2005) croit que la réponse est négative. Néanmoins, ce cas n'est pas un exemple contre la formule d'Anscombe. En effet, la personne qui voulait ne pas se marier était consciente qu'il s'agissait d'un mariage qui était en train de se célébrer. L'erreur de cette personne a été d'être mal informée sur ce qu'implique assister à une cérémonie du mariage et se marier (cf. Bloor, 2005, pp. 105-106).

Si l'on tient compte de cet exemple, l'exigence d'Anscombe de « penser que l'on est en train de se marier » ne peut que signifier, selon Bloor, *être conscient de l'existence d'une telle institution* (le mariage), c'est-à-dire que « connaître les lois sur le mariage ». Cette condition ne suppose pas d'*être conscients de toutes les implications juridiques*,

morales, sociologiques ou philosophiques du mariage. La pensée impliquée est la pensée minimale nécessaire pour être accepté comme un participant dans l'institution. Or, cette participation peut aller d'être un expert jusqu'à n'être qu'un simple utilisateur.

Pour faire la différenciation entre *suivre une règle* et *agir en conformité avec une règle*, il doit donc y avoir une connaissance de *l'existence des institutions* et une prise de conscience *de la participation de l'agent en une institution donnée*. Ce type de connaissance implique qu'elle soit adoptée de manière mécanique, par routine (pour éviter le fait que ce qu'on doit savoir lors du suivi d'une règle soit une *explication complète* de la règle). Ainsi, par exemple, lorsque nous apprenons un jeu dans l'enfance, on ne le fait pas de manière discursive ou propositionnelle (en tout cas, pas toujours). En fait, on l'apprend à travers de ce que Wittgenstein appelle « l'enseignement ostensif » ou « entraînement »<sup>34</sup>. À un enfant, par exemple, on lui dit : « Fais comme ça ! » ou « Ne fais pas comme ça ! » (cf. Bloor, 2005, pp. 106-107).

Nous pouvons maintenant voir que suivre une règle a une double nature : d'une part, la possibilité d'agir d'un sujet et, d'autre part, des interactions avec d'autres personnes qui servent pour évaluer l'action. Les seules dispositions ne suffisent pas à expliquer ce qu'est suivre une règle, parce qu'elles n'expliquent pas l'aspect normatif des règles. En effet, nous avons besoin de méthodes pour sanctionner et modifier nos dispositions individuelles (cf. Bloor, 2005, p. 108-109). Précisément, cela constitue, selon Bloor, le caractère institutionnel du fait de suivre des règles. Dans cette mesure, nos réponses quotidiennes deviennent des instances de suivi d'une règle en vertu des interactions avec les autres, interactions qui ont pour but de normaliser les comportements à l'intérieur d'une collectivité. En termes généraux, et une fois de plus à l'aide de la formule de Anscombe, penser que l'on est en train de faire M suppose être capable de rendre compte des actions en termes de l'institution de M, cette institution étant constituée par les mécanismes sociaux d'interaction qui sanctionnent les actions. Ainsi, les institutions sociales sont préalables aux actions des hommes (elles sont « déjà-là », comme des pratiques à caractère normatif) et constituées par les actions des hommes (elles sont constituées par des modes particuliers d'action) (cf. Bloor, 2005, pp. 109-110).

---

<sup>34</sup> « L'enfant emploie ces formes primitives de langage quand il apprend à parler. Ici, l'enseignement du langage n'est pas une explication, mais un dressage. [...] Les enfants sont éduqués à exercer ces activités, à employer ces mots, et à réagir ainsi aux paroles des autres » (Wittgenstein, 2004, pp. 29-30, §§ 5-6).

Avec Giddens, nous avons vu que les acteurs sociaux ont une connaissance pratique des normes et, en paraphrasant la position de Bloor, nous avons vu que les acteurs connaissent l'inscription de leurs actions à l'intérieur d'une pratique sociale donnée. Dans ce sens, ces deux auteurs nous mettent en garde contre une tendance partagée par une certaine tradition marxiste consistant, d'abord, à concevoir les agents comme des automates qui ne savent pas les « raisons véritables » les poussant à agir pour, ensuite, postuler les « raisons véritables » de leurs actions. Marx, en critiquant Proudhon, dans une lettre à Annenkov datant du 28 décembre 1846, nous prévient contre ce type de considération des agents sociaux : « Lui-même [Proudhon], il vous donne la clé de l'énigme. M. Proudhon voit dans l'histoire une certaine série de développements sociaux ; il trouve le progrès réalisé dans l'histoire ; il trouve enfin que les hommes, pris comme individus, ne savaient pas ce qu'ils faisaient » (Marx et Engels, 1964, p. 27). Et, quelques lignes plus tard, Marx ajoute que, pour Proudhon, « ce sont les savants, les hommes capables de surprendre à Dieu sa pensée intime, qui font l'histoire. Le menu peuple n'a qu'à appliquer leurs révélations » (Marx et Engels, 1964, p. 35).

Une telle tendance a des implications du point de vue théorique et du point de vue du rôle social de la théorie. Du côté théorique, elle implique une sous-estimation de l'acteur, car les acteurs sont considérés comme des simples « porteurs d'un mode de production », sans comprendre leur environnement ou les circonstances de leur action. Du côté du rôle social de la théorie, elle implique l'existence d'experts qui éclairent ou transmettent des vérités à des acteurs « aveugles » (cf. Giddens, 1979, pp. 71-72). Cette sous-estimation des acteurs sociaux ne nous permettrait pas d'expliquer les initiatives qui viennent des acteurs eux-mêmes à l'encontre d'une disposition donnée des rapports sociaux. En revanche, l'acceptation d'un degré de connaissance des acteurs nous permet d'expliquer ce type d'actions et nous permet d'ouvrir la possibilité de concevoir des initiatives de transformation sociale ne dépendant pas d'un travail préalable fait par des experts.

Bref, les acteurs sociaux ont une certaine connaissance de l'inscription de leurs actions dans une pratique sociale, et ce *degré* de connaissance nous permet d'éviter le problème de la non différenciation entre suivre une règle et agir simplement en conformité avec une règle. Dans le cas qui nous occupe, les agents sont conscients que

certaines de leurs actions s'inscrivent, effectivement, dans une démarche économique et que, donc, elles sont assujetties à une norme sociale (la comptabilité d'une substance sociale), même s'ils ne peuvent pas énoncer cette norme.

## Chapitre 4

### Le fétichisme

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que le contenu normatif des pratiques sociales fait la « jonction » entre l'aspect structurel et l'aspect « subjectif », dans la mesure où il décrit une norme sociale en action. Dans ce nouveau chapitre, nous allons voir le mécanisme à l'œuvre dans l'établissement de ces pratiques sociales : le fétichisme. En effet, le fétichisme *peut être vu* comme un mécanisme consistant en l'« introduction » d'un contenu normatif dans l'action et l'oubli du caractère social. Pour le faire, nous allons examiner l'analyse du fétichisme de la marchandise exposée dans *Le capital* et nous allons extraire trois caractéristiques principales, à savoir (i) l'accoutumance, (ii) l'impossibilité d'avoir une compréhension d'ensemble et (iii) la continuité des actions dans le temps. Ensuite, nous allons voir, en nous appuyant sur les analyses de Berger et Luckmann, que ces caractéristiques se trouvent aussi dans la formation de la réalité sociale. Dans ce sens, il est possible d'affirmer que toute la réalité sociale a une constitution fétiche. Or, il faut souligner que nous ne faisons qu'une *lecture* du phénomène du fétichisme tel qu'il est décrit par Marx. Loin de nous, donc, le désir d'affirmer que notre lecture représente l'interprétation « correcte » du fétichisme à l'intérieur des œuvres de Marx.

## 1. Traits généraux selon Marx

Dans l'introduction aux *Grundrisse* (dite de 1857), Marx affirme que les catégories économiques expriment des formes d'existence d'une société<sup>35</sup>. Dans cette mesure, ces « catégories » nous permettent d'appréhender les manières dont les hommes agissent, car exister, pour les êtres humains, signifie agir à l'intérieur d'une communauté. Ainsi, comprendre la valeur économique implique (*aussi*, mais *pas* exclusivement) de décrire, dans un langage théorique, une modalité d'action.

Dans *Le Capital*, Marx parle du fétichisme à propos de la marchandise, la forme sociale sous laquelle la richesse apparaît dans le mode capitaliste de production. Selon lui, dans le mode de production capitaliste, la forme sociale de la richesse matérielle, la marchandise, a une constitution fétiche. Marx commence son analyse en constatant l'apparence ordinaire de la marchandise : « À première vue, une marchandise semble [*scheint*] une chose tout ordinaire [*triviale Ding*] qui se comprend d'elle-même [*selbstverständliches*]. On constate en l'analysant que c'est une chose extrêmement embrouillée, pleine de subtilités métaphysiques et de lubies théologiques » (*Le Capital*, livre I, p. 81). Dans le « monde de la vie », la forme sociale « marchandise » est vécue comme quelque chose qui va de soi. Mais « ce qui va de soi » dans le monde de la vie n'est pas, néanmoins, quelque chose de simple. Personne ne s'interroge, dans la vie ordinaire, sur les dispositifs sociaux conditionnant les possibilités objectives des actions qui lui sont offertes dans la configuration sociale qu'il habite. S'arracher à cette « habitude » suppose l'introduction du sujet dans des contextes créés (socialement ou individuellement, peu importe) précisément pour « casser » le flux de la vie ordinaire et réfléchir par rapport à elle (ce qui suppose l'existence de certaines conditions matérielles permettant la participation du sujet à de tels espaces) ou un dysfonctionnement dans le flux de la vie ordinaire le poussant à réfléchir sur les causes d'un tel dysfonctionnement.

---

<sup>35</sup> « Comme au reste dans toute science historique ou sociale, il ne faut jamais oublier, dans la marche des catégories économiques, que le sujet, ici la société bourgeoise moderne, est donné aussi bien dans le cerveau que dans la réalité, que les catégories expriment [*ausdrücken*] donc des formes d'existence [*Daseinsformen*], des déterminations existentielles [*Existenzbestimmungen*], souvent de simples aspects singulières de cette société déterminée [*oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft*], de ce sujet, et que, par conséquent, ce n'est en aucune façon à partir du seul moment où il est question d'elle *comme telle* qu'elle commence à exister aussi *du point de vue scientifique* » (*Grundrisse*, pp. 62-63).

Ainsi, derrière les actions que nous accomplissons de manière habituelle, se cache un mécanisme social complexe qui rend compréhensibles les caractéristiques de ces actions. Bien évidemment, lorsque nous essayons d'éclaircir ce mécanisme, nous passons du registre de la vie au registre de la théorie, ou, dans le cas de Marx, au registre de la critique.

La remarque de Marx que nous venons de voir, donc, fait référence à la première caractéristique du fétichisme : le rapport *habituel* des hommes à un mode de production de la vie matérielle et aux objets qu'eux-mêmes produisent à travers ce mode de production. Ce qui est en jeu dans ce rapport habituel, c'est le fait que les mécanismes sociaux deviennent occultes.

Le fétichisme est un phénomène de la vie ordinaire au sein d'une pratique sociale (en l'occurrence l'échange de marchandises) qui peut être rendue compréhensible à travers l'imputation de certaines croyances (implicites ou explicites) qui sont produites, à leur tour, par ces pratiques. Pour cette raison, comprendre le fétichisme suppose de mettre en lumière les interactions sociales caractérisant cette pratique sociale. Ces interactions peuvent être décrites dans un langage « intensionnel » (en tant que croyances) ou dans un langage « extensionnel » (en tant que dispositions spatio-temporelles des hommes dans le monde). Or, l'usage d'un langage « intensionnel » ne suppose pas la réification des catégories propres à ce langage. Dans cette mesure, le fétichisme ne peut pas être tenu comme un phénomène psychologique (même s'il peut être *décrit* dans ce langage), mais comme une modalité d'action. En effet, Marx écrit : « C'est seulement le rapport social déterminé des hommes eux-mêmes [*das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst*] qui prend ici pour eux la forme fantasmagorique d'un rapport entre choses [*die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen*] » (*Le Capital*, livre I, p. 83). Le rapport social (fait matériel) prend donc la forme de la croyance (fait « mental ») d'un rapport entre les choses. Mais ce sont les deux *facettes* d'un même phénomène : une modalité d'action (un fait matériel) décrite dans un autre langage (un langage « mental »). Autrement dit, il s'agit d'un processus social créant l'apparence d'indépendance, d'objectivité, des entités sociales.

Le fétichisme de la marchandise met en cause la *forme* sociale que les produits du travail adoptent. Cette forme sociale « trompe » les hommes en leur faisant croire que ce qui est, à l'origine, un produit des rapports entre les êtres humains est, en réalité, le résultat

du rapport entre les marchandises. Ici nous trouvons la deuxième caractéristique : sous le mode de production capitaliste, les producteurs n'ont pas une compréhension achevée du fonctionnement de l'ensemble du système, mais ils n'ont qu'une compréhension partielle. Pour cette raison, Marx propose d'imaginer une association d'hommes libres, « travaillant avec des moyens de production collectifs et dépensant *consciemment* leurs nombreuses forces de travail individuelles » (*Le Capital*, livre I, p. 90, nous soulignons), c'est-à-dire en ayant un contrôle sur les effets de leurs actions ayant trait à la production de leur vie matérielle.

Finalement, Marx affirme que ce n'est pas parce que les produits de leur travail sont égaux en tant que parties du travail abstrait que les hommes établissent des relations de valeur entre ces choses. C'est tout le contraire qui se passe : c'est *en échangeant* leurs produits comme égaux en tant que valeurs que les hommes posent leurs travaux différents comme égaux en tant que travail abstrait. Les *actions* des hommes sont, donc, à la base du fétichisme. Ici, nous trouvons la troisième caractéristique : le fétichisme comme une pratique sociale qui se prolonge dans le temps (en l'occurrence le fait d'échanger les produits comme égaux)<sup>36</sup>.

Rapport habituel aux choses, manque d'une compréhension d'ensemble et prolongation d'une pratique dans le temps, ces trois caractéristiques débouchent sur un même résultat : le fait qu'on « prenne pour la propriété naturelle d'une chose une propriété que la chose ne possède que comme représentation de rapports sociaux déterminés »

---

<sup>36</sup> Si nous tenons compte de ce que nous venons de dire, le fétichisme ne peut pas être conçu, comme le fait Lukács, comme un processus de réduction des êtres humains à des choses assujetties à la logique de la production capitaliste, logique définie par la quête de la maximisation des gains et la minimisation des coûts. Comme Artous (2006) l'a signalé, dans *Histoire et conscience de classe*, la catégorie de réification est basée sur une mauvaise conception du concept de « travail abstrait » et sur une mauvaise distinction entre les concepts de « travail » et de « force de travail ». En effet, en ce qui concerne le travail abstrait, Lukács commet l'erreur de le concevoir comme la dépense de la force de travail *dans les conditions de la production industrielle*. Ainsi, le travail abstrait décrirait la dépense de la force de travail du travailleur dans la production industrielle et la réduction de tous les travaux complexes à un travail répétitif, égal et quantifiable. À partir de là, Lukács critique la subordination du travail humain au calcul et à la rationalité, et sa réduction à un processus physique susceptible d'être quantifié, ce qui l'amène à affirmer que, sous le mode capitaliste de production, les êtres humains sont traités de la même manière que les choses. C'est à cela que vise notamment le concept de « réification ». Or, il est nécessaire de garder dans l'esprit que le concept de travail abstrait, telle que Marx le traite, ne cherche pas à caractériser ce qui se passe à l'intérieur de la grande industrie capitaliste. En revanche, le travail abstrait est, dans *Le Capital*, comme nous allons le voir, une catégorie qui signale l'abstraction de la totalité du travail social et son rôle comme substance de la valeur (économique) des objets produits par des travaux indépendants les uns des autres.



(Salama et Tran, 1992, p. 11). Nous sommes donc au cœur de l'émergence du social, dans la mesure où les conséquences sociales des actions sont désormais prises comme des choses qui « vont de soi ». Au fond, donc, il y a un oubli qu'il faut neutraliser à travers l'étude des formes de structuration des pratiques humaines qui sont à la base d'une telle considération des phénomènes sociaux. Notamment, il s'agit de neutraliser la forme d'apparition des propres actions des êtres humains comme des résultats des lois naturelles, comme des forces sur lesquelles on n'a aucun contrôle.

## **2. La construction de la réalité sociale ou des fétiches sociaux**

À partir l'analyse du fétichisme de la marchandise se trouvant dans *Le Capital*, il est possible, donc, de décrire le mécanisme de la formation des objectivités sociales, ce qui veut dire que le fétichisme est plus qu'une simple « déformation » de la perception de la réalité. Dans cette mesure, le fétichisme n'est que la description de la construction de l'apparence objective, achevée, naturelle, de la réalité sociale.

Cette opinion peut trouver un point d'appui, par exemple, dans le travail des sociologues Peter Berger et Thomas Luckmann portant sur la construction de la réalité sociale et sur quelques idées de l'anthropologue David Graeber. Regardons, de manière succincte, comment ces théoriciens mettent en exergue les caractéristiques que nous avons tirées de l'analyse de Marx du fétichisme *de la marchandise* (l'accoutumance, l'impossibilité d'avoir une compréhension d'ensemble et la continuité de sa pratique dans le temps), mais cette fois-ci par rapport à la construction de *toute* réalité sociale.

Commençons par l'accoutumance. Par « réalité », Berger et Luckmann comprennent « une qualité appartenant à des phénomènes que nous reconnaissons comme ayant une existence indépendante de notre volonté » (Berger et Luckmann, 1996, p. 7). D'emblée, nous sommes placés dans un monde (social) « fétiche ». Pour le dire autrement, selon ces auteurs, le fétichisme serait une caractéristique définitoire de toute réalité sociale en tant que réalité. En effet, dans la vie en société, les entités sociales se présentent aux êtres humains comme des réalités (au sens donné à cette catégorie par ces auteurs), c'est-à-dire comme une série de pratiques institutionnalisées « déjà là », indépendantes des sujets, dans lesquelles les hommes inscrivent leurs parcours vitaux. Au fond, cela veut dire que la vie en société apparaît comme un tout plutôt ordonné, dont la

logique n'a pas été choisie par les hommes. Dans ce monde social, les actions des agents sont arrangées selon des typifications ou, dans nos termes, selon des pratiques, qui, précisément pour ça, donnent un sens (social) à ces actions. Ainsi, en suivant l'exemple de Berger et Luckmann, nous ne vivons pas dans « le monde » tout court, mais dans un monde de « parents », d'« institutions économiques », etc., et, en conséquence, à l'intérieur de ce monde, nous agissons comme frères, comme salariés, etc. (cf. Berger et Luckmann, 1996, pp. 63-64).

Le processus d'institutionnalisation des actions des hommes a deux caractéristiques : le contrôle et l'historicité. D'un côté, les institutions, une fois mises en place, exercent un contrôle sur la vie des sujets, dans la mesure où elles imposent des normes qui modèlent certains cours d'action en préjudice d'autres cours d'action possibles<sup>37</sup>. De l'autre côté, la formation d'une institution requiert un certain temps, afin que les actions deviennent typiques et soient acceptées, partagées et reconnues par les membres d'une communauté<sup>38</sup>. Avec cette sédimentation progressive des institutions, elles sont « vécues en tant que détentrices d'une réalité propre, une réalité qui affronte l'individu comme un fait extérieur et coercitif » (Berger et Luckmann, 1996, p. 84), et la possibilité de les modifier devient de plus en plus difficile. En effet, le « monde institutionnel "s'épaissit" et "se durcit" », dans la mesure où l'« "l'on commence" devient maintenant "voici comment ces choses sont faites" » (Berger et Luckmann, 1996, pp. 84-85).

Dans les travaux de David Graeber nous pouvons trouver exemplifiée la deuxième caractéristique de la construction de toute réalité sociale, à savoir l'impossibilité pour les individus agissant d'avoir une compréhension d'ensemble du fonctionnement des institutions. Selon lui, les structures sociales n'existent pas *avant* les actions des hommes : « Ultimately, *structure* is identical with the process of its own construction » (Graeber, 2001, p. 61) (ou, dans les termes d'Althusser, la structure est dans ses effets). À vrai dire, elles co-émergent avec les actions et permettent, *a posteriori*, de rationaliser, c'est-à-dire

---

<sup>37</sup> « Il est important de souligner que cette fonction de contrôle est inhérente à l'institution en tant que telle, avant ou en dehors de tout mécanisme de sanction établi spécifiquement dans le but de soutenir une institution » (Berger et Luckmann, 1996, p. 79).

<sup>38</sup> « L'institutionnalisation naît dans toute situation sociale se prolongeant dans le temps » (Berger et Luckmann, 1996, p. 80).

de comprendre, ces actions<sup>39</sup>. Ces structures sont très complexes, car elles sont les moyens à travers lesquels les acteurs se comprennent eux-mêmes en même temps qu'ils agissent. D'où, donc, la difficulté (mais pas l'impossibilité) pour un observateur qui se trouve à l'intérieur de ces structures de bien les saisir. Dans cette mesure, même si les individus font partie des structures sociales qu'eux-mêmes créent à travers leurs actions, ils expérimentent ces structures comme une force étrange ayant un pouvoir sur eux (cf. Graeber, 2001, pp. 58-59), ce qui revient à dire qu'ils créent, paradoxalement, à travers leurs propres actions, les forces sociales qui les modèlent. Ainsi, nous pouvons dire qu'il est difficile pour un sujet qui agit (i) de comprendre *complètement* comment ses actions créent et récréent les structures sociales et (ii) de comprendre comment ces structures agissent sur lui-même et le transforment. En effet, le sujet qui connaît devrait pouvoir « sortir » du monde pour le voir comme une totalité, indépendante de lui, afin de rendre compte, de manière impartiale, de son fonctionnement. Cela n'empêche, nonobstant, d'avoir une *distance réflexive* sur les faits qui rend possible une compréhension plus ou moins achevée de la réalité sociale de laquelle le sujet fait partie et qu'il crée et recrée avec ses propres actions (y compris l'action de connaître).

Finalement, les travaux de Berger et Luckmann soulignent la caractéristique de la continuité de la pratique dans le temps. En effet, lorsque le monde institutionnel s'est « épaissi », il est possible de parler d'un monde social, c'est-à-dire d'« une réalité compréhensive et donnée affrontant l'individu d'une manière analogue à la réalité du monde naturel » (Berger et Luckmann, 1996, p. 85). Le monde social présuppose donc un monde institutionnel *perçu* et *vécu* comme une réalité objective qui ne dépend pas de la volonté de leurs créateurs, mais qui exerce un contrôle sur eux<sup>40</sup>. Or, Berger et Luckmann remarquent l'importance de garder à l'esprit que l'objectivité du monde

---

<sup>39</sup> Graeber fait appel à certaines idées de Piaget concernant la psychologie de l'enfant pour illustrer ce point. Selon Piaget, les enfants interagissent avec leur milieu et développent des schémas d'action pour les coordonner. Après un certain temps, les enfants développent un processus d'abstraction réflexive, c'est-à-dire un processus moyennant lequel ils comprennent les principes de leur propre interaction avec le monde. Ce processus peut présenter certaines anomalies. Ainsi, par exemple, l'égoïsme peut se définir comme une manière d'assumer que la propre perspective rend compte du monde tel qu'il est. Un bon développement de l'enfant suppose, partant, d'accepter la validité d'autres perspectives sur le monde et de créer des structures afin de coordonner ces différentes perspectives (cf. Graeber, 2001, pp. 61-63).

<sup>40</sup> « Les institutions, en tant que facticités historiques et objectives, affrontent l'individu en tant que faits indéniables. Les institutions sont là, extérieures à lui, persistantes dans leur réalité, qu'il l'aime ou non. Il ne peut pas se débarrasser d'elles » (Berger et Luckmann, 1996, p. 86).

institutionnel, même s'il est *vécu* comme un *fait brut* par l'individu, est un phénomène *produit par l'activité des hommes*<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Nous pouvons voir les traces du mécanisme du *fétichisme*, tel que nous l'avons interprété, c'est-à-dire comme un mécanisme relevant de la construction de *toute* réalité sociale, dans les travaux pionniers de l'anthropologie économique, comme ceux de Bronislaw Malinowski. Dans son étude sur la *kula*, *Les argonautes du Pacifique occidental*, sans le mentionner de manière explicite, Malinowski décrit le même mécanisme que nous venons de caractériser. En effet, à l'intérieur de la *kula*, comme « phénomène social total », c'est-à-dire comme phénomène qui met en mouvement la plupart des institutions sociales des indigènes, il est possible de distinguer (i) l'accoutumance, (ii) l'impossibilité d'avoir une compréhension d'ensemble et (iii) la continuité des actions dans le temps. Selon Malinowski, les indigènes ont pris des habitudes qui rendent compte du mode de fonctionnement de leurs institutions sociales, mais ils sont incapables d'expliquer ce mode de comportement. On pourrait multiplier les citations contenant la caractérisation du mécanisme du fétichisme. Voici quelques exemples : « Mais ce n'est même pas dans l'esprit ou la mémoire des hommes qu'on trouvera ces lois nettement exprimées. Exactement comme ils obéissent à leurs instincts et à leurs impulsions, sans savoir pour cela établir une seule loi de psychologie, les indigènes se plient au pouvoir de contrainte et aux obligations du code tribal sans les comprendre » (Malinowski, 2012, p. 68). « En effet, dans chaque acte de la tribu, il y a, d'abord, la routine imposée par la coutume et la tradition, ensuite la manière dont il est accompli, et enfin, l'explication qu'en donnent les indigènes, telle qu'elle est conçue par leur esprit. Un homme, qui se plie à diverses obligations consacrées par l'usage et qui calque ses actes sur la tradition, obéit à certains mobiles, éprouve certains sentiments, subit l'influence de certaines idées » (Malinowski, 2012, p. 79). « Il ne faut pas oublier qu'il y a rarement place pour le doute et la délibération, puisque les communautés indigènes, à l'instar des individus, n'agissent que conformément à la tradition et aux conventions » (Malinowski, 2012, p. 120). « Il faut encore qu'il y ait un ou des hommes ayant les connaissances suffisantes pour diriger et coordonner les opérations techniques. Tout ceci est évident. Mais il doit être clairement établi que la vraie force qui assure la cohésion d'une collectivité et qui l'astreint tout entière à une œuvre est le respect des usages, de la tradition » (Malinowski, 2012, p. 219). « La principale force sociale qui régit toute vie tribale n'est autre sans doute que l'acceptation passive de la coutume et le désir de calquer sa conduite sur celle d'autrui (goût de l'uniformisation). Le grand philosophe-moraliste se trompait lorsqu'il proposait son *impératif catégorique* pour servir de base et de guide à l'action des hommes. En nous conseillant d'agir de telle sorte que notre comportement puisse être pris comme modèle de loi universelle, il renversait l'ordre naturel des choses. La véritable règle qui détermine le comportement humain peut se définir ainsi : "Ce que tout le monde fait, ce qui semble être la conduite normale de tous les hommes, voilà ce qui est juste, moral et convenable. Que je jette un coup d'œil par-dessus le mur de mon voisin pour voir comment il vit et cela m'indiquera ce que je dois moi-même faire". Voilà comment opère l'homme de la rue dans notre propre société, voilà comment s'est comporté tout au long des siècles l'homme moyen de n'importe quelle société, et voilà comment agit le sauvage d'aujourd'hui » (Malinowski, 2012, p. 389). « D'ailleurs, quelles que puissent être les interprétations théoriques que l'on donne à ce principe, ce que nous devons surtout dire ici, c'est que la soumission totale à la coutume et l'imitation des actes d'autrui constituent la règle de conduite essentielle de nos Trobriandais. A cela, vient s'ajouter un corollaire remarquable : le passé importe plus que le présent. Ce qui a été accompli par le père — un Trobriandais dirait par l'oncle maternel — possède une valeur d'exemple plus grande encore que ce qui a été réalisé par un frère » (Malinowski, 2012, p. 390). Lorsque Malinowski parle de la connaissance et de la façon dont les indigènes expérimentent la *kula*, il écrit la chose suivante : « Ces hommes n'ont aucune conscience des *lignes directrices* de l'une quelconque de leurs structures sociales. Ils connaissent les mobiles qui les poussent, les fins qu'ils poursuivent dans leurs actions individuelles et les règles qui conditionnent celles-ci, mais

En somme, on peut faire une lecture du fétichisme de la marchandise comme un cas particulier d'un phénomène plus général ayant trait à la formation de toute réalité sociale. Le fétichisme, dans cette mesure, rend compte de la forme sociale que les actions des hommes acquièrent, pour autant que ces actions génèrent l'apparence achevée et non historique des institutions ou des pratiques sociales.

---

la manière dont tout ceci prête forme à l'ensemble de l'institution collective dépasse le niveau de leur entendement. Aucun indigène, même le plus intelligent, ne se fait une idée claire de la *kula* en tant que vaste institution sociale organisée, ni, à plus forte raison, de son rôle et de ses implications sociologiques. Si on lui demande ce qu'est la *kula*, il répond par quelques détails, en faisant vraisemblablement part de ses expériences personnelles et de ses vues subjectives, mais il ne dit rien qui corresponde à la définition précise donnée plus haut. Il est même impossible d'obtenir un exposé partiel cohérent. En fait, la trame de l'entreprise échappe à son esprit ; il vit dans la *kula*, mais il ne parvient pas à prendre le recul nécessaire pour la voir dans son ensemble » (Malinowski, 2012, pp. 141-142).

## **Chapitre 5**

### **Constitution de la valeur économique**

Dans ce chapitre, nous allons poursuivre notre chemin vers la compréhension de la valeur économique comme modalité d'action. En effet, après avoir déterminé, dans le chapitre 4, le mécanisme opérant dans l'établissement des pratiques sociales (le fétichisme), nous allons rentrer dans la description détaillée du mécanisme à l'œuvre dans l'une de ces pratiques sociales : la valeur économique. Pour le faire, nous allons suivre de près l'argumentation de Marx dans *Le Capital*. Dans ce sens, nous allons voir la définition de la substance de la valeur économique, et nous allons souligner l'apparence substantielle des rapports sociaux de production à l'intérieur du mode de production capitaliste. Nous allons mettre en avant le rôle joué par le travail abstrait comme espace commun de mesure des marchandises. Ensuite, nous allons examiner trois interprétations qui nous permettront de signaler trois erreurs interprétatives par rapport à la position de Marx sur la « substance de la valeur ». D'abord, la critique de Henri Denis à Marx nous permettra de signaler l'erreur d'attribuer à Marx *lui-même* une lecture métaphysique du travail abstrait. La critique de Castoriadis nous permettra de signaler l'erreur de penser le mécanisme décrit par Marx, et qui est valable pour l'échange de *marchandises*, comme un mécanisme opérant dans tous les *échanges possibles*. La position d'Harribey nous permettra de signaler l'erreur de vouloir conserver la valeur comme catégorie de médiation entre les hommes. En dernier lieu, nous allons nous consacrer à l'analyse de la forme de la valeur. Contrairement aux lectures de Roubine et Tran, qui privilégient la manifestation de la valeur comme monnaie, nous allons voir qu'il y a des formes non « objectales » d'apparition de la valeur. Nous allons voir qu'une même configuration de rapports peut acquérir différents modes de phénoménalisation qui dépendent de la

« zone » du tout social dans laquelle on concentre son attention. Il s'agit donc d'affirmer que la valeur économique se phénoménalise *aussi* à travers une manière particulière d'agir des individualités produites par les rapports sociaux. Accepter cette possibilité nous amènera, donc, à voir les caractéristiques des actions des hommes au moment de faire des transactions marchandes, car ce sont ces types de transactions que la valeur économique rend possible. Nous allons souligner trois caractéristiques de ces transactions : la neutralité axiologique, l'abstraction et l'équivalence. Or, de la main de certains travaux en anthropologie économique (notamment de Malinowski et Sahlins), nous allons voir que les transactions marchandes tel que nous les avons caractérisées, ne sont pas l'horizon unique pour le métabolisme social.

## 1. Substance de la valeur

Smith et Ricardo sont considérés, avec Marx, comme les défenseurs de la « théorie de la valeur travail ». Les lectures courantes du *Capital* affirment que Marx *lui-même* a soutenu cette position théorique. Ainsi, par exemple, du point de vue de l'anthropologie, Graeber (2001) écrit : « Marx himself did develop a theory of value. In *Capital*, and elsewhere, he argued that the value of commodities is derived from the human labor that went into producing them » (Graeber, 2001, p. 26). Et, du point de vue de l'économie, Harribey écrit :

*La loi de la valeur esquissée par l'économie politique classique et achevée par Marx est l'expression de ce cheminement qui va du travail aux prix, en passant par la redistribution, dans l'espace des capitaux, de la plus-value sociale, par le biais des prix de production autour desquels « gravitent » (selon le mot de Smith) les prix de marché (Harribey, 2008, p. 58, nous soulignons).*

Or, ces lectures oublient un trait fondamental du texte de Marx qui est présenté dans le sous-titre de l'œuvre et que nous avons mentionné au début de notre travail : *Le Capital* est une *critique* de l'économie politique et, dans cette mesure, le travail de Marx sur les concepts économiques (dont celui de la valeur économique) suppose leur transformation radicale.

Dans cet ordre d'idées, dans *Le Capital*, Marx ne défend pas ses propres thèses ni corrige les thèses des économistes. Son travail consiste à mettre en lumière les présupposés de la constitution des catégories économiques. « Autrement dit, ce n'est pas Marx qui défend une théorie substantialiste de la valeur, c'est l'économie capitaliste elle-même qui crée son illusion ! Marx restitue la logique interne des abstractions nécessitées par le capitalisme, qui en quelque sorte — ce serait la thèse de Marx — requiert la théorie de la valeur travail. Et le capitalisme s'accommoderait très bien d'une théorie substantialiste de la valeur ; mais sur ce point, tout l'effort de Marx vise précisément à montrer que cette valeur supposée substantielle par le capitalisme n'est en réalité pas du tout une substance, mais un rapport social » (Hunyadi, 2012, p. 228) ou, plutôt, dans les termes de notre recherche, tout l'effort de Marx vise à montrer que ce rapport social suppose une modalité d'action qui peut être décrite à travers l'existence d'une substance quantifiable.

Dans *Le Capital*, Marx montre que la valeur économique *apparaît* comme une *substance* qui articule la vie des sujets à l'intérieur des sociétés où prime le mode capitaliste de production. Ici, nous n'approfondirons pas la conception de la substance en général, vaste recherche qui appartient plutôt à la métaphysique. Nous nous bornerons à définir comment nous croyons que Marx comprend cette catégorie. En l'occurrence, nous croyons que Marx récupère des éléments appartenant à la métaphysique aristotélicienne et hégélienne. En effet, selon Marx, la valeur économique *apparaît*, sous le mode de production capitaliste, comme un *hypokeimenon*, c'est-à-dire comme ce qui est à la base des choses<sup>42</sup>. Cet *hypokeimenon* *apparaît* comme ayant la capacité de l'autopoïèse, c'est-à-dire la particularité de se produire soi-même. Il nous faut souligner que nous sommes ici dans le cadre de l'apparence : la valeur économique *apparaît* aux sujets comme une substance autopoïétique. C'est à travers elle que la société structure et ses échanges matériels et ses rapports sociaux en général. Dans cette mesure, la société toute entière gravite autour de cette sorte de positivité sociale. Avec l'usage de l'expression « positivité

---

<sup>42</sup> Toutefois, ici, il nous faut introduire une nuance : chez Marx, on ne parle pas de « conservation de la valeur ». En effet, alors que le principe de conservation affirme que ce qui se conserve ne se perd ni se crée, la valeur, en revanche, a son *origine* dans un type particulier de travail social et se *perd* à travers la consommation des sujets ou à travers la dévalorisation originée par le progrès des forces productives (cf. Lagueux, 1985, p. 117).



sociale », nous voulons dire que l'apparence est le fruit d'actions qui sont déterminées, à leur tour, par cette apparence.

La caractérisation de la valeur comme une substance automatique provient, selon nous, de deux sources : d'Aristote (en tant que *hypokeimenon*) et de Hegel (en tant que autopoïétique). Selon Gérard (2012), le Stagirite emploie le mot grec *ousia* notamment en trois contextes. Premièrement, pour se référer à la substance première, qui est, selon lui, l'individu, dans la mesure où il est l'objet de tous les prédicats. Deuxièmement, pour se référer à la substance seconde, qui est ce qui peut être dit d'un individu, mais qui ne se trouve dans l'individu, à savoir les genres et les espèces (comme « légume », qui peut être dit d'une carotte). Ces deux premières analyses se trouvent dans les *Catégories*. Troisièmement, pour analyser la substance en soi. Aristote développe ce travail dans la *Métaphysique*, en ayant recours aux concepts de matière et de forme. La forme définit ce que l'objet est. La matière est ce dont l'objet est constitué. Dans la *Métaphysique*, Aristote soutient que la forme est la substance par excellence, position qui semble aller à l'encontre de sa position dans les *Catégories* (où il avait défini la substance comme individu) et se rapprocher plutôt de la conception de la substance seconde (ce qui peut être dit d'un individu, mais qui ne se trouve pas dans l'individu). De ce point de vue, ce qui est important, c'est le fait que la forme « prend corps » dans une matière.

Le point de contact entre Aristote et Hegel est l'analyse de la substance en soi. Dans un commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote qui se trouve dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel soutient qu'Aristote est l'initiateur de la conception de l'être pas seulement comme *substance*, mais aussi comme *sujet* (cf. Gérard, 2012, p. 199). Selon Hegel, Aristote, même s'il est opposé au pur changement d'Héraclite, n'exclut pas l'idée d'un changement dans la substance, car il était aussi opposé au caractère statique de la pensée éléate. Dans cette mesure, Aristote, selon Hegel, dans sa conception de la substance, unifie les traditions héraclitéenne et éléate, dans la mesure où il pense que la substance change (Héraclite) tout en demeurant égale à elle-même (Parménide). Cela implique deux choses. Premièrement, que, dans le changement, la substance se maintient. Deuxièmement, que, dans le changement, la substance se détermine et se réalise, c'est-à-dire « qu'elle s'y trouve engagée dans un procès d'autodétermination et d'autoréalisation dont elle constitue tout à la fois “le principe moteur” (*das Bewegende*) et “la fin” (*der Zweck*), et, précisons-le : le principe moteur en tant qu'elle en constitue la fin » (Gérard,

2012, p. 209). Dans son interprétation d'Aristote, Hegel met en avant, donc, le caractère actif de la substance. En effet, même si la substance comporte de la matière en tant que substrat du changement, on ne peut pas réduire la substance à cette matière. À vrai dire, la forme est ce qui lui confère son effectivité et, dans cette mesure, il y a une prépondérance de l'activité sur la matière, de l'acte sur la puissance (cf. Gérard, 2012, p. 210).

Bref, il est possible d'affirmer que, pour Marx, la valeur économique, sous le mode capitaliste de production, apparaît aux yeux des producteurs comme une substance, substance comprise comme un *hypokeimenon*, c'est-à-dire comme un substrat qui, en plus, a la capacité de l'autopoïèse. D'Aristote, cette conception de la substance hérite la notion de la permanence. De Hegel, cette conception de la substance hérite la primauté de l'activité et la notion de l'autoréalisation en tant que principe moteur et la fin du processus. Il faut garder à l'esprit, toutefois, que Marx ne cherche pas à faire une sorte d'ontologie. Si ontologie il y a, nous sommes face à une ontologie *sociale* du capitalisme dans un double sens : (i) en tant qu'analyse des structures fondamentales de la production capitaliste et (ii) en tant qu'analyse des entités sociales créées grâce à (ou à cause de) ce mode de production, c'est-à-dire en tant qu'analyse du mode de structuration générant les propriétés, à chaque fois, des entités correspondantes. Dans le cas de la valeur économique, cette substance n'a rien à voir avec une métaphysique de la nature, mais avec une métaphysique sociale issue du cadre de la production matérielle.

*Le Capital* nous offre la description de la production et de la transformation sociales de cette « substance ». Dans ce sens, dans la version allemande de son livre, Marx parle de « sujet automate », tandis que, dans la traduction française, Marx parle de « substance automatique » :

La valeur passe constamment d'une forme dans l'autre, sans se perdre elle-même dans ce mouvement, et elle se transforme ainsi en un sujet automate [*automatisches Subjekt*]. [...] Mais en fait la valeur devient ici le sujet d'un procès dans lequel, à travers le changement constant des formes-argent et marchandise, elle modifie sa grandeur elle-même, se détache en tant que survaleur d'elle-même en tant que valeur initiale, se valorise elle-même [*sich selbst verwertet*]. Car le mouvement dans lequel elle s'ajoute de la survaleur est son propre mouvement, sa valorisation, donc une autovalorisation [*Denn die Bewegung, worin er Mehrwert zusetzt, ist seine eigne Bewegung, seine Verwertung also*

*Selbstverwertung*]. Elle a reçu cette qualité occulte de poser de la valeur parce qu'elle est valeur [*Er hat die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist*] (*Le Capital*, livre I, pp. 173-174).

Cela rend évident le caractère double de la valeur : quelque chose qui se présente aux yeux des producteurs à la fois comme substance et comme sujet, c'est-à-dire comme quelque chose qui se conserve (substance) et qui agit (sujet) de par sa propre vertu.

Afin d'éviter toute confusion il nous faut distinguer deux contextes d'usage du terme « substance » par rapport à la valeur économique dans les textes de Marx. D'un côté, Marx affirme que *la valeur économique apparaît comme une substance*. Ici, Marx fait référence à l'apparence, à la forme phénoménale, de la valeur économique aux yeux des acteurs sociaux. D'un autre côté, Marx parle de *la substance de la valeur économique*. Ici, Marx fait référence à ce qui est le fondement de cette valeur économique dans le cas du mode de production capitaliste. Les deux usages du terme sont liés, car la détermination de la *substance* de la valeur est, en même temps, l'explication de la *forme* d'apparition de la valeur comme substance, ou, en d'autres termes, car la détermination de la configuration des rapports sociaux de production rend compte des caractéristiques des entités sociales générées par cette configuration.

L'analyse de la substance et de la forme de la valeur économique est la mise en œuvre de l'étude du mode de production capitaliste et de ses rapports de production : « Dans ce livre, l'objet de ma recherche c'est le mode de production capitaliste et les rapports de production et d'échange afférents [*Produktions- und Verkehrsverhältnisse*] » (*Le Capital*, livre I, p. 4)<sup>43</sup>. De la sorte, le caractère « métaphysique » qui pourrait être attribué à la recherche de Marx, dans la mesure où elle a recours à des catégories procédant de cette branche philosophique (notamment ceux de substance et de forme), s'avère inadéquat. Ce qui prime dans la recherche de Marx, ce sont les *rapports sociaux* de production du capitalisme, rapports qui sont un fait matériel. Marx savait que sa critique de l'économie politique pouvait être interprétée comme une sorte de métaphysique. En effet, dès l'apparition de la première édition du *Capital*, certains l'accusaient de développer une métaphysique, imputation à laquelle il a répondu en

---

<sup>43</sup> L'essentiel du premier livre du *Capital* se concentre sur la substance de la valeur, tandis que le deuxième et le troisième livres se focalisent sur les transformations successives de la forme.

citant les mots d'un commentateur qui, à ses yeux, avait bien compris son entreprise théorique :

Ainsi la *Revue positiviste* de Paris me reproche d'un côté d'avoir fait de l'économie politique métaphysique. [...] Contre l'accusation de métaphysique, voici ce que remarque le professeur Sieber : « En ce qui concerne la théorie proprement dite, la méthode de Marx est celle de toute l'école anglaise, la méthode déductive, dont les défauts et les avantages sont communs aux plus grands théoriciens de l'économie politique » (*Le Capital*, livre I, pp. 14-15).

Dès les premières pages du *Capital*, donc, Marx cherche à déterminer quelle est la substance de la valeur :

En toute science, c'est toujours le début qui est difficile. C'est donc la compréhension du premier chapitre, notamment de la section qui contient l'analyse de la marchandise, qui causera le plus de difficulté. En ce qui concerne plus précisément l'analyse de la substance de la valeur [*Wertsustanz*] et de la grandeur de la valeur [*Wertgröße*], j'ai fait de mon mieux pour en rendre l'exposé accessible à tous (*Le Capital*, livre I, p. 3).

Or, pour Marx, il n'y a pas de substance tout court, mais, au contraire, elle a toujours une forme<sup>44</sup>. Dans ce sens, Marx affirme que la valeur est une « forme économique », une manière dont certains rapports sociaux ayant trait à la reproduction de la vie matérielle se manifestent :

L'analyse des formes économiques [*ökonomischen Formen*] ne peut, en outre, s'aider ni du microscope, ni d'aucun réactif chimique. Il faut les remplacer par la force d'abstraction. Or, pour la société bourgeoise, c'est la forme-marchandise du produit du travail ou la forme-valeur de la marchandise qui est la forme économique cellulaire [*Für die bürgerliche Gesellschaft ist aber die Warenform des Arbeitsprodukts oder die Wertform der Ware die ökonomische Zellenform*] (*Le Capital*, livre I, p. 4).

---

<sup>44</sup> « Dans tout le premier chapitre du *Capital*, ce que Marx révèle, c'est, précisément, la substance de la valeur, telle qu'elle se présente "à la surface et aux regards de tous". [...] Il n'est, ainsi, jamais question de la substance de la valeur en dehors ou isolée de sa forme » (Rodrigues Vieira, 2012, p. 168).

Dans la société bourgeoise, les produits du travail ont la forme marchandise, et la forme marchandise a la forme de la valeur économique. La valeur économique n'est donc pas une entité abstraite : elle « informe » les produits du travail. Et ces produits du travail, regardés comme des marchandises, c'est-à-dire comme des instanciations de la valeur économique, sont considérées comme de la richesse : « La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste apparaît comme une “gigantesque collection de marchandises” » (*Le Capital*, livre I, p. 39). Cela veut dire que la richesse sociale, sous le capitalisme, est comprise, avant tout, comme une quantité donnée de valeur économique.

Même si les hommes ont toujours produit quelque chose, ces choses n'ont pas toujours été des marchandises. Pour que les produits du travail acquièrent cette forme sociale, il faut, au moins, trois conditions : (i) il faut qu'il y ait une division sociale du travail, (ii) il faut qu'il y ait une production pour autrui et (iii) il faut que cette production soit transmise à travers l'échange :

Dans la somme des diverses valeurs d'usage ou marchandises concrètes se manifeste une somme de travaux utiles tout aussi variés, qui se distinguent en genres, espèces, familles, sous-espèces, variétés : une division sociale du travail. Cette division est une condition d'existence de la production marchande [*Existenzbedingung der Warenproduktion*], bien qu'à l'inverse la production marchande ne soit pas la condition d'existence d'une division sociale du travail [*gesellschaftlicher Arbeitsteilung*]. Dans la vieille commune indienne, il y a division sociale du travail, sans que les produits deviennent des marchandises. Ou encore, pour prendre un exemple plus rapproché, il y a dans toutes les fabriques une division systématique du travail, mais cette division n'est pas médiatisée par un échange des produits individuels que les ouvriers pratiqueraient entre eux. Ne peuvent se présenter face à face comme marchandises que les produits de travaux privés autonomes et indépendants les uns des autres (*Le Capital*, livre I, pp. 47-48).

Ces conditions mettent en évidence trois particularités de la production de *marchandises* : (i) les hommes *spécialisent* leurs activités productives, (ii) la production vise la *consommation des autres* et (iii) la communication entre producteurs et consommateurs se fait via *l'échange*.

Si l'on fixe son attention sur le fonctionnement des échanges de marchandises, la première chose que l'on peut constater est que les marchandises ont une valeur d'échange (qui se manifeste dans la forme prix). Cette valeur d'échange semble, au premier abord, quelque chose de relatif, un rapport quantitatif entre des marchandises<sup>45</sup>. Pour cette raison, l'idée d'une valeur économique indépendante des rapports *entre les marchandises* semble une contradiction. Toutefois, à y regarder de plus près, si une marchandise peut s'échanger contre des quantités différentes d'autres marchandises, cela suppose (i) que les valeurs d'échange de la même marchandise expriment quelque chose d'égal et (ii) « que la valeur d'échange [*Tauschwert*] ne peut être [...] que le mode d'expression [*Ausdrucksweise*], la "forme phénoménale" [*Erscheinungsform*] » (*Le Capital*, livre I, p. 41), de cette quelque chose d'égal qu'elles expriment. L'examen de l'équation 1 quater de blé = a quintal de fer, montre à Marx que, effectivement, « il existe quelque chose de commun et de même *dimension* dans deux choses différentes [*Daß ein Gemeinsames von derselben Größe in zwei verschiedenen Dingen existiert*] » (*Le Capital*, livre I, p. 41, nous soulignons)<sup>46</sup>.

Pour déterminer cette chose en commun, il est nécessaire de faire abstraction des qualités physiques des objets. En ce faisant, finalement, il ne reste qu'une propriété commune, à savoir « celle d'être des produits du travail [*Arbeitsprodukten*] » (*Le Capital*, livre I, p. 42), que Marx qualifie de travail humain abstrait. Ainsi, tous les travaux « se réduisent à du travail humain identique, à du travail humain abstrait [*gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit*] » (*Le Capital*, livre I, p. 43). En d'autres mots, ce qu'ont en commun toutes les marchandises et qui permet de les échanger, de les comparer, n'est pas une chose physique, mais une *qualité sociale*, qualité définie par le fait d'être des produits du travail social.

---

<sup>45</sup> « La valeur d'échange apparaît [*erscheint*] d'abord comme le rapport quantitatif, comme la proportion dans laquelle des valeurs d'usage d'une espèce donnée s'échangent contre des valeurs d'usage d'une autre espèce, rapport qui varie constamment selon le lieu et l'époque. C'est pourquoi la valeur d'échange semble [*scheint*] être quelque chose de contingent et de purement relatif, valeur d'échange immanente, tandis que l'idée d'une valeur intérieure à la marchandise (*valeur intrinsèque*) semble en conséquence une contradiction *in adjecto* » (*Le Capital*, livre I, p. 41).

<sup>46</sup> Nous sommes, donc, bien loin d'une simple théorie des *prix*, des rapports quantitatifs *entre les marchandises*. En fait, c'est cela que Marx reproche aux défenseurs du libre-échange : « Il n'existe pour eux par conséquent ni valeur ni grandeur de valeur de la marchandise autrement que dans l'expression donnée par le rapport d'échange, et donc ailleurs que sur l'étiquette du prix courant au jour le jour » (*Le Capital*, livre I, p. 70).

D'après Marx, le travail qui constitue la substance de la valeur doit être pris comme étant celui de la totalité de la société :

Mais en réalité, le travail qui constitue la substance des valeurs est du travail humain identique [*gleiche menschliche Arbeit*], dépense de la même force de travail humaine. La force de travail globale de la société [*gesamte Arbeitskraft der Gesellschaft*], qui s'expose [*darstellt*] dans les valeurs du monde des marchandises, est prise ici pour une seule et même force de travail humaine [*als eine und dieselbe menschliche Arbeitskraft*], bien qu'elle soit constituée d'innombrables forces de travail individuelles. Chacune de ces forces de travail individuelles est une force de travail identique aux autres, dans la mesure où elle a le caractère d'une force de travail sociale moyenne, opère en tant que telle, et ne requiert donc dans la production d'une marchandise que le temps de travail nécessaire en moyenne, ou temps de travail socialement nécessaire [*gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit*]. Le temps de travail socialement nécessaire est le temps de travail qu'il faut pour faire apparaître une valeur d'usage quelconque dans les conditions de production normales d'une société donnée et avec le degré social moyen d'habileté et d'intensité du travail (*Le Capital*, livre I, p. 44).

Dans ce sens, ce qui s'expose [*darstellt*] dans les valeurs d'échange des marchandises, c'est une partie de la force de travail totale de la société [*gesamte Arbeitskraft der Gesellschaft*]. La catégorie de travail abstrait fait référence précisément au caractère social du travail comme condition de possibilité de l'échange. En effet, dans l'échange de marchandises, elles sont comparées ou égalisées à partir de cette substance sociale. Marx qualifie ce travail comme une « objectivité fantomatique »<sup>47</sup>, expression antinomique, car comment quelque chose de *fantomatique* peut-elle, néanmoins, être *objective* ? Cette objectivité est *fantomatique* parce que sociale, parce que non « objectale » (si nous pouvons nous exprimer de la sorte), et elle est *objective* (socialement), parce qu'*effective* (socialement).

---

<sup>47</sup> « Il n'en subsiste rien d'autre que cette même objectivité fantomatique [*gespenstige Gegenständlichkeit*], qu'une simple gelée de travail humain indifférencié [*bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit*], c'est-à-dire de dépense de force de travail humaine, indifférente à la forme dans laquelle elle est dépensée. [...] C'est *en tant que cristallisations de cette substance sociale*, qui leur est commune, qu'elles sont des valeurs : des valeurs marchandes [*Als Kristalle dieser ihnen gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz sind sie Werte — Warenwerte*] » (*Le Capital*, livre I, p. 43, nous soulignons).

Or, d'après Marx, strictement parlant, il est faux de dire que la marchandise est « valeur d'usage » et « valeur d'échange ». Pour lui, la « marchandise est valeur d'usage, ou objet d'usage, et “valeur” [*Die Ware ist Gebrauchswert oder Gebrauchsgegenstand und „Wert”*] » (*Le Capital*, livre I, p. 69). Cela lui permet de faire une distinction entre la valeur et sa forme phénoménale : « Ce qu'il y a donc de commun, qui s'expose [*darstellt*] dans le rapport d'échange [*Austauschverhältnis*] ou dans la valeur d'échange [*Tauschwert*] de la marchandise, c'est sa valeur [*Wert*]. Toute la suite de notre recherche nous ramènera à la valeur d'échange comme mode d'expression ou comme forme phénoménale nécessaire de la valeur [*Tauschwert als der notwendigen Ausdrucksweise oder Erscheinungsform des Werts*] » (*Le Capital*, livre I, p. 43).

Si la valeur économique agit comme médiatrice entre les actions des hommes, l'une des principales caractéristiques de cette forme de médiation est qu'elle suppose une comptabilité comme élément fondamental des rapports sociaux. En d'autres termes, les rapports sociaux impliquent l'action de compter, action qui suppose, à son tour, l'existence de quelque chose de comptable. Le travail abstrait, en tant que substance de la valeur économique, permet que cette comptabilité ait lieu. En effet, une bonne partie de la spécificité du travail de Marx dans le premier livre du *Capital* repose sur ce que Dostaler (1978a) appelle la prise en compte des « conditions de constitution d'un “espace de mesure” » (1978a, p. 37) à l'intérieur de la production marchande. Cela revient à dire que Marx était conscient du rôle fondamental de la mesurabilité lors de l'échange. Or, il ne faut pas croire que l'on a « inventé » le travail abstrait afin de pouvoir le comptabiliser. En fait, c'est l'exercice comptable qui génère un tel espace unique de mesure.

Regardons brièvement, à la lumière de la lecture que fait Dostaler de l'exemple de la géométrie que Marx expose dans les *Théories sur la plus-value*, comment Marx comprend un tel espace. Voici l'exemple :

Lorsqu'une chose est éloignée d'une autre, la distance est effectivement une relation entre une de ces choses et l'autre, mais, en même temps, la distance est quelque chose de différent de cette relation entre les deux choses. C'est une dimension de l'espace, c'est une certaine longueur qui peut aussi bien exprimer la distance entre deux choses autres que celles que l'on compare. Mais ce n'est pas tout. Si nous parlons de la distance comme d'une relation entre deux choses, nous présupposons quelque chose « d'intrinsèque », une « propriété » des choses elles-mêmes, qui fait qu'elles peuvent être à une certaine distance



l'une de l'autre. Quelle est la distance entre la lettre A et une table ? Une telle question n'aurait pas de sens. Quand nous parlons de la distance entre deux choses, nous parlons de leur différence dans l'espace. Nous supposons que toutes deux sont situées dans l'espace, qu'elles sont toutes deux des points dans l'espace. Ainsi nous les égalisons comme étant toutes les deux des existences de l'espace et c'est seulement après les avoir égalisées du *point de vue de l'espace*, que nous les différencions en tant que points différents de l'espace. Le fait d'appartenir à l'espace constitue leur unité (*Théories sur la plus-value*, tome III, p. 170).

Et, dans une note au bas de page, Marx écrit :

À propos des inepties de Bailey à noter encore ceci : lorsqu'il dit que A est *distant of* [éloigné de] B, il ne les compare pas, ne les pose pas comme égaux, mais les *distingue* spatialement. A et B n'occupent *pas le même* espace. Il dit néanmoins de A et de B qu'ils sont dans *l'espace* et qu'on les distingue comme faisant partie de l'espace. Il les a donc posés égaux, leur a donné la même unité. Mais ici il s'agit d'égalisation. Si je dis que la surface du  $\Delta$  A est égale à celle du  $\square$  B, cela ne veut pas seulement dire que la surface du  $\Delta$  est exprimée en  $\square$  et la superficie du  $\square$  en  $\Delta$ . Cela signifie aussi, si la hauteur du  $\Delta$  = H et la base = B, que [dans ce cas]  $A = H \times B / 2$ , propriété qui lui échoit, tout comme il échoit à  $\square$  d'être également  $H \times B / 2$  [pour que la formule de Marx soit juste, il faut évidemment que, dans le seconde cas, B signifie la somme des deux bases, des deux côtés les plus longues]. En tant que surfaces,  $\Delta$  et  $\square$  sont considérés ici comme étant la même chose, des équivalents, bien qu'en tant que triangle et parallélogramme ils soient différents. Pour pouvoir mettre ces différences en équation, il faut que chacun, compte non tenu de l'autre, exprime *la même unité*. Si la géométrie se contentait, comme l'économie politique de Monsieur B[ailey] de dire que l'égalité du  $\Delta$  et du  $\square$  signifie que le triangle est exprimé dans le parallélogramme et celui-ci dans le triangle, elle irait loin (*Théories sur la plus-value*, tome III, p. 170).

Dans ce texte, Marx affirme que s'il est possible de dire que la surface d'un triangle A est égale à celle d'un parallélogramme B, cela ne signifie pas seulement que la surface du triangle est *exprimée* par le parallélogramme et vice-versa. En fait, cela veut dire que si nous tenons compte du fait que la surface du triangle est égale à  $B \times H / 2$ , alors il est une propriété du parallélogramme que sa surface soit  $(B \times H / 2) \times 2$ . En

d'autres termes, on suppose que le triangle et le parallélogramme sont figures différentes de la même chose, à savoir, *l'espace* (cf. Dostaler, 1978a, pp. 43-44). Cela veut dire que, comme surfaces, ils sont conçus comme égaux, même si, en tant que triangle et parallélogramme, ils sont différents. Le point clé est qu'il y a un espace commun de mesure : l'espace<sup>48</sup>.

Bien que Marx ait développé le problème de l'espace commun de mesure des marchandises dans le premier livre du *Capital*, le remaniement constant du texte a rendu difficile une interprétation plus ou moins unifiée. Selon Dostaler, une des principales sources de confusion est la traduction française du premier livre, car Marx y a « aplati », comme lui-même le dit dans une lettre à Danielson du 15 novembre 1878, un peu la matière. Concrètement, dans cette traduction, Marx ne distingue pas de manière claire, comme il le fait dans la version allemande (et comme nous l'avons vu), la *valeur* de la *valeur d'échange*, en laissant penser qu'il y aurait une identité entre ces deux concepts (cf. Dostaler, 1978a, p. 56). Cette confusion crée les bases pour une lecture fétichiste de la valeur, propre à l'économie, dans la mesure où cette « "science" part des *rappports entre les choses*, sans s'interroger sur les *rappports sociaux* qui sont par là dissimulés. [...] La question est donc uniquement de savoir *comment* (et non pas *pourquoi*) s'établit ce rapport d'échange entre valeurs d'usage, entre biens » (Dostaler, 1978a, pp. 59-60). Si, comme l'affirme Dostaler, nous tenons compte du fait que la *valeur d'échange* est la phénoménalisation d'un contenu social différent d'elle, à savoir la *valeur*, alors la question se déplace du « combien » au « quoi ». Et la réponse à ce « quoi » suppose de comprendre la valeur économique comme une catégorie décrivant le résultat d'un arrangement donné des conditions de possibilité de la production matérielle permettant un exercice déterminé du pouvoir. Cette catégorie implique, donc, un espace commun de

---

<sup>48</sup> En ce qui concerne la *mode de production capitaliste*, ce n'est pas anodin que l'exemple de Marx soit issu de la géométrie. En effet, à partir du XVII<sup>ème</sup> siècle, en pleine expansion du mode de production capitaliste dans le monde européen, la contribution théorique de Galilée en sciences (la représentation abstraite, mathématique, des phénomènes physiques) eut comme contrepartie pratique le fait que le procès de production cesse d'être considéré du point de vue subjectif, « intime » (si nous pouvons parler de la sorte) pour être abstrait, « désincarné ». Ce changement suppose une « subversion ontologique », dans la mesure où l'action n'est plus subjective, mais objective, ce qui garantit sa mesurabilité, son traitement mathématique. Cela a une conséquence plus importante du point de vue des sujets, pour autant que, à travers cette subversion ontologique, « s'imisce une forme de domination de l'abstraction sur les relations directes intersubjectives » (L'Hameunasse, 2012, p. 218).

mesure qui est le « travail social, travail général, activité de la force de travail de la société toute entière » (Dostaler, 1978a, p. 82).

Bref, Marx décrit un mode de production qui fonctionne à partir de l'apparence d'une substance permettant de mettre en rapport les marchandises et, à travers l'échange de ces marchandises, les producteurs. Ainsi, cette réalité fantomatique [*gespenstige Gegenständlichkeit*] devient objective dans les rapports que les *producteurs de marchandises* ont entre eux. Dans cette mesure, l'objectivité de la valeur économique est relationnelle, raison pour laquelle la meilleure forme pour la comprendre sont les pratiques sociales qui présupposent et qui créent, en même temps, cette entité<sup>49</sup>.

### 1.1 Le travail abstrait n'est pas une substance métaphysique

Quelques lignes plus haut, nous avons affirmé que, lorsque Marx parle de *la substance de la valeur économique*, il fait référence à ce qui est le fondement de cette valeur économique dans le cas du mode de production de marchandises, à savoir le travail humain abstrait, qui, comme nous venons de le voir, rend compte du caractère social du travail et qui fonctionne comme condition de possibilité de l'échange, car il constitue un espace commun de mesure. Toutefois, certains interprètes essaient de montrer que, chez Marx, le travail abstrait *est* une substance pensée à la manière, par exemple, de la métaphysique aristotélicienne. C'est le cas d'Henri Denis. Nous allons examiner la position de ce philosophe, afin de voir quelle est l'erreur fondamentale d'une telle interprétation « métaphysique » de la critique que Marx fait, sur ce point, à l'économie politique<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> En ce qui concerne ce point, à cette étape de notre recherche, nous voudrions attirer l'attention sur le fait que, lorsque nous sommes en face d'une *production (plus ou moins généralisée) de marchandises*, cela présuppose un fossé entre les hommes qui échangent, fossé qui est comblé par la valeur économique, dans la mesure où elle rend possible l'échange des marchandises, forme *privilégiée* (mais pas *unique*) des rapports sociaux tissés sous ce régime de production. Nous allons voir que ce vide entre les hommes peut être caractérisé comme l'absence de toute autre valeur sociale servant comme déterminant dans l'établissement des rapports sociaux. Dans cette mesure, et nous expliquerons notre affirmation un peu plus tard, nous pouvons affirmer que la valeur économique s'installe là où il y a un vide axiologique entre les individus qui entrent en contact par l'intermédiaire des actions qui ont trait à la production matérielle de leur existence.

<sup>50</sup> Enrique Dussel (2009) défend aussi une lecture métaphysique. Dussel se place dans un discours métaphysique qui va à l'encontre de l'esprit du texte de Marx. Plus important encore, ce discours métaphysique, en ce qui concerne la considération de la valeur économique, tend à la réifier en un monde d'essences.

L'idée principale de Denis (1984) est qu'il n'est pas nécessaire de postuler quelque chose comme la valeur travail pour comprendre le fonctionnement du capital. Sa thèse comporte trois volets : (i) celui de la considération des faits économiques comme des faits naturels qui doivent être abordés d'un point de vue mathématique, (ii) celui de la médiation hégélienne au cœur du mécanisme de la production des marchandises et (iii) celui du caractère organique du capital.

Regardons de plus près le premier volet. Selon Denis, il faut s'appuyer sur la philosophie de Hegel pour bien comprendre le concept de valeur économique *de* Marx. Ainsi, d'après Denis, pour Hegel, la valeur économique est, avant tout, une propriété sociale des marchandises<sup>51</sup> qu'il est nécessaire d'aborder comme un fait et de décrire d'un point de vue quantitatif :

En économie politique, la question de la valeur est toujours traitée de façon ambiguë, parce qu'elle recouvre en réalité deux questions distinctes. On se demande, d'une part, *pourquoi il y a des échanges*, et, d'autre part, *pourquoi les rapports d'échange sont (relativement) fixes* dans une période de temps limitée. À la première question, on répond que l'échange ne pourrait exister si les objets échangés n'avaient pas « quelque chose en commun » ; puis, on cherche à répondre à la seconde question en disant que des quantités déterminées de ce « quelque chose » doivent se trouver dans les divers objets. Or, si l'on adopte le point de vue de l'auteur de la *Science de la logique*, on doit admettre que la première question n'a rien à voir avec le problème de la valeur. Savoir pourquoi il existe des échanges, c'est-à-dire des économies marchandes, relève de la philosophie de l'histoire. L'économiste doit plutôt prendre comme point de départ le fait qu'il existe une économie fondée sur l'échange : cela est donné par l'histoire comme est donné par la nature le fait qu'il existe des chiens et des chats. S'il adopte cette attitude, il sera beaucoup plus libre quand il abordera la question de la signification de l'existence de rapports d'échange déterminés (Denis, 1984, pp. 66-67).

---

<sup>51</sup> « Pour que je puisse rester propriétaire dans le moment même où la chose que je cède m'échappe, pour que je conserve le droit de recevoir en compensation la chose convenue, il faut que les choses possèdent une qualité entièrement indépendante de leurs caractéristiques sensibles, une qualité purement sociale. Dans ce cas, en effet, chaque chose possède en quelque sorte un double, et leurs doubles se confondent, puisqu'ils n'ont rien de sensible. Au moment donc où je cède une chose contre une autre chose, le double social de cette dernière se confond avec le double de la première, et je suis propriétaire indifféremment de l'une ou de l'autre » (Denis, 1984, p. 54).

D'emblée, donc, nous trouvons dans la lecture de Denis certains problèmes interprétatifs. Le premier d'entre eux, et duquel, selon nous, se dérivent tous les autres, est de croire que Marx *lui-même* soutient une théorie « de la valeur travail ». Même au risque de nous répéter, nous soulignons encore une fois le fait que le travail de Marx est une critique des catégories de l'économie politique. Marx montre, comme nous l'avons vu dans la section précédente, que la production de *marchandises* présuppose la création d'un espace commun de mesure qui, en l'occurrence, est le travail abstrait. En tant qu'« espace commun de mesure », le travail abstrait est la catégorie qui décrit le fait de la prise en compte du temps social nécessaire à la fabrication d'un objet comme l'élément permettant l'opérationnalisation de l'échange de marchandises. Dans cette mesure, il n'existe pas de substance dans le sens d'une chose, idée que Denis attribue à Marx. Le deuxième problème interprétatif que nous trouvons dans la position de Denis concerne la considération des faits sociaux. Nous croyons que l'existence des « économies marchandes » n'est pas un fait naturel *dans le même sens* que l'existence d'un chat est un fait naturel (ce qui ne veut pas dire que l'existence des économies marchandes ne soit pas du tout un fait naturel). En effet, dans la conformation d'un système économique, il y a des *actions humaines*, tandis que, dans la conformation d'un chat, il y a l'action des *forces naturelles* (bien évidemment, les actions humaines peuvent être vues comme l'application des forces naturelles, mais cette conception-ci est réductrice).

En ce qui concerne la détermination mathématique des rapports d'échange, Hegel utilise, selon Denis, la loi des nombres proportionnels, énoncée à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle par Richer : « Le poids suivant lesquels deux corps simples se combinent sont, à un multiple près, le poids suivant lesquels ils se combinent à la même quantité d'un troisième terme » (Denis, 1984, p. 68). Par exemple, on a A, qui se combine avec B, C et D, et on a E, qui se combine avec B, C et D. Comment comparer A et E ? « Le problème est résolu grâce au fait que les rapports entre les quantités de A avec lesquelles se combinent B, C et D sont dans un rapport constant avec les quantités de E avec lesquelles se combinent B, C et D. On a, par exemple, la série  $A/B = 1$ ,  $A/C = 2$  et  $A/D = 4$ . Si l'on a par ailleurs  $E/B = 0,5$ , on aurait nécessairement  $E/C = 1$  et  $E/D = 2$  » (Denis, 1984, p. 68). En transposant cet exemple au langage économique, Denis écrit : « Reprenons notre exemple précédent et appelons les rapports  $A/B$ ,  $A/C$  et  $A/D$  prix de B, C et D en termes de A, puis les rapports  $E/B$ ,  $E/C$  et  $E/D$  prix de B, C, D en termes de E. Il faut que le prix de A

en termes de E, E/A, soit égal aussi bien au rapport de B/A à B/E qu'au rapport C/A à C/E ou au rapport de D/A à D/E » (Denis, 1984, p. 69, note). Pour Denis, le « point important est ici que la combinaison, ou, pour nous, l'échange, représente une négation de la négation en raison du fait que l'opération dont il s'agit possède deux côtés complémentaires : le rapport qui existe entre A et E donne aussi la mesure de A en termes de E que la mesure de E en termes de A » (Denis, 1984, p. 70). Et cette « négation de la négation », selon lui, ne suppose pas quelque chose de positif, une substance, mais, en revanche, nous met en présence de l'« essence ».

En ce qui concerne ce point, Denis ne fait que déplacer la question, car il présuppose ce qu'il faut expliquer, à savoir la base de la proportionnalité, ce qui rend possible le rapport entre ces deux choses. En effet, Denis explique la proportion E/A à partir des proportionnalités déjà présentes (A/B, A/C et A/D, et E/B, E/C et E/D). Mais il faut expliquer la base commune de ces proportionnalités déjà présentes. Par exemple : le téléphone est à l'ampoule ce que le frigo est à la table. Quelle est la base commune qui permet d'établir cette proportionnalité, quel est l'espace commun de mesure, en supposant qu'une telle proportionnalité existe ? Dire que ces proportionnalités sont présupposées par l'analyse, qu'il s'agit d'un fait historique, c'est une manière facile de se débarrasser du problème.

Regardons le deuxième volet. Selon Denis, l'idée fondamentale de Hegel est que tout ce qui est réel est un sujet qui a un côté universel et un côté particulier entre lesquels s'opère une médiation. Dans le cas des marchandises, la valeur d'usage serait leur côté particulier, ce qui les rend capables de satisfaire les besoins de *certain*s individus, tandis que la valeur d'échange serait leur côté universel, côté qui se manifeste sous la forme de sa transformation en monnaie, monnaie que *tout le monde* accepte. Entre ces deux pôles, il y a une médiation : « la médiation [...] n'est pas seulement l'union de deux opposés, elle est la réunion de deux termes entre lesquels le sujet s'est lui-même divisé » (Denis, 1984, pp. 38-39).

Pour expliquer le sens de cette « médiation » chez Hegel, Denis propose l'exemple du passage du qualitatif au quantitatif. En parlant de ce passage, Hegel a recours au processus de la solidification de l'eau. Ainsi, Hegel affirme que le refroidissement ne rend pas l'eau petit à petit solide, mais qu'elle devient solide d'un seul coup. Or, même si, dans ce cas, il y a eu des changements qualitatifs et quantitatifs, il y a une chose qui

demeure. Mais cette chose ne doit pas être pensée en termes de « substrat », mais en termes d'« essence » (cf. Denis, 1984, pp. 72-73)<sup>52</sup>. La valeur d'échange ne désignerait pas un substrat (la quantité de travail ou l'utilité, par exemple), mais elle désignerait « le fait que *l'utilité de la marchandise est niée*. [...] [O]n dit donc que la marchandise appartient au domaine des choses sociales, puisque sa valeur d'échange s'impose à tous les individus. En face du côté *particulier* de la marchandise, qui est sa valeur d'usage, on pose donc son côté *universel* ou *général* » (Denis, 1984, p. 77)<sup>53</sup>. Cette essence se manifeste donnant naissance au phénomène. En économie, l'extériorisation de cette essence (de la valeur d'échange) est le prix, prix qui a besoin d'un signe matériel : la monnaie (cf. Denis, 1984, p. 80). En des termes plus clairs : pour comprendre la valeur économique, il est nécessaire, avant tout, de tenir compte de la négation de la *valeur d'usage* des marchandises, une opération d'abstraction qui supposerait, en même temps, la position d'un côté général, à savoir la *valeur d'échange*<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> « Le substrat, étant ce qui est commun à deux états qui se différencient à la fois quantitativement et qualitativement, est donc *contradictoire*. La différenciation quantitative suppose une inégalité des deux états ; mais du point de vue de leur différenciation qualitative cette inégalité n'a pas de sens et c'est plutôt l'égalité (ou plus exactement l'absence d'inégalité) qu'il faut poser. Les deux états, ou, comme l'écrit maintenant Hegel, les deux "facteurs", doivent être à la fois inégaux et égaux, ce qui est impossible. [...] Le philosophe estime qu'il a ainsi épuisé tous les moyens de penser une chose comme étant "quelque chose", dans le sens commun de ce terme. Il ne reste alors qu'une possibilité (et l'on sait que le centre de la philosophie hégélienne est dans le mouvement de pensée qui saisit audacieusement cette possibilité) : on va admettre que le seul moyen de dépasser la contradiction qui est au cœur du substrat est de nier le substrat et de faire de cette *négation* la catégorie décisive permettant d'atteindre la compréhension du réel » (Denis, 1984, pp. 74-75).

<sup>53</sup> Denis croit que l'on peut trouver cette conception de la valeur d'échange dans les *Grundrisse*, car Marx y parle d'une médiation par la valeur d'usage, qui, elle, est niée. Cette négation de la valeur d'usage est interprétée par Denis de la manière suivante : « Dans une économie capitaliste, la valeur d'usage n'est pas seulement niée par la consommation, mais aussi par le fait que, *pour le capitaliste qui produit la marchandise, celle-ci ne possède pas d'utilité. Le Capitaliste considère la marchandise comme un simple moyen de réaliser un bénéfice* ; il nie ainsi la valeur d'usage » (Denis, 1984, p. 84, nous soulignons). Selon ce passage, la négation de la valeur d'usage de la part du capitaliste a deux volets : (i) le fait que le producteur ne se sert pas de la valeur d'usage des produits que lui-même fabrique et (ii) le fait de se servir de la valeur d'usage de ses produits comme un moyen pour obtenir un bénéfice économique. En d'autres mots, la négation de la valeur d'usage, selon Denis, implique un non usage personnel et un usage économique.

<sup>54</sup> D'après Denis, à cette époque, Marx ne voulait pas passer pour un disciple de Hegel et était influencé par la pensée de Ricardo : « Si Marx, se débarrassant de l'héritage ricardien, parvenait à y voir clair dans sa propre pensée, et s'il n'était pas hanté par la crainte, dont il témoigne alors explicitement, de passer pour un disciple pur et simple de Hegel, il dirait que la valeur d'échange est une essence universelle dont la manifestation phénoménale, le prix, est rendue possible par l'utilisation d'une représentation symbolique, la monnaie » (Denis, 1984, p. 85).

Or, la valeur économique en tant que phénomène social ne peut pas être comprise que par la négation de la valeur d'usage des marchandises. Si l'essence n'est pas une chose étrangère au phénomène, mais qu'elle se rend manifeste à partir du phénomène, il est nécessaire de dire que la négation de la valeur d'usage des objets n'est pas le trait définitoire de la constitution de la valeur économique comme phénomène social lié, dans ce cas, à la production et à l'échange de marchandises. Rappelons-nous que, selon Marx, il y a au moins trois phénomènes qui doivent être pris en compte pour comprendre la production de marchandises : (i) une division sociale du travail, (ii) une production pour autrui et (iii) la transmission de cette production à travers l'échange.

Regardons le troisième volet. Selon Denis, Marx a assimilé l'idée de Hegel selon laquelle il faut comprendre le capital d'un point de vue organique, et non pas mécanique. Cela implique de concevoir le processus économique comme un être vivant, c'est-à-dire comme ayant la capacité d'autorenouvellement et comme ayant un but : l'accroissement de soi (cf. Denis, 1984, pp. 47-48). D'après Denis, Marx adopte cette idée hégélienne dans les textes datant de 1857-58 et l'applique à la conception de la valeur économique. Après, il laisse de côté cette théorie (notamment dans *Le Capital*), mais il la reprend en 1870 (cf. Denis, 1984, p. 94)<sup>55</sup>. L'idée est la suivante. Marx s'est trompé en expliquant la naissance de la valeur, dans le livre I du *Capital*, à travers le procès de production. Selon Denis, il est nécessaire d'expliquer la naissance de la valeur tout en tenant compte du cycle complet du capital, idée inspirée de la conception hégélienne de la vie : « Marx s'efforce d'appliquer à l'économie capitaliste le schéma hégélien de la vie, qui est [...] celui qui commande l'étude de l'organisme animal » (Denis, 1984, p. 97) : il s'agit de concevoir le capital comme un organisme vivant.

Or, dans des termes purement philologiques, Denis oublie que l'écriture définitive du livre I du *Capital* est postérieure à l'écriture des livres II et III (la plupart du manuscrit

---

<sup>55</sup> La preuve de cette reprise se trouve, selon Denis, dans un manuscrit datant de 1870 reproduit par Maximilian Rubel dans la version du *Capital* à la Pléiade et dans les quatre premiers chapitres du second livre de *Le Capital* (qui ont été publiés par Engels). Voici le texte publié dans l'édition de Rubel : « Dans un compte rendu du premier volume du *Capital*, M. Dühring fait remarquer que, dans mon dévouement zélé au schéma de la logique hégélienne, je découvre jusque dans la forme de la circulation les figures hégéliennes du syllogisme. Mes rapports avec Hegel sont très simples. Je sus un disciple de Hegel, et le bavardage présomptueux des épigones qui croient avoir enterré ce penseur éminent me paraît franchement ridicule. Toutefois, j'ai pris la liberté d'adopter envers mon maître une attitude critique, de débarrasser sa dialectique de son mysticisme et de lui faire subir ainsi un changement profond, etc. » (Marx, 1994b, tome II, p. 528, note).



du livre III a été rédigé entre 1864 et 1865, par exemple). Dans cette mesure, il faut dire, plutôt que si correction il y a, c'est le livre I qui « corrige » ou « complète » ou « modifie » le contenu des livres II et III. En ce qui concerne l'idée selon laquelle Marx s'est trompé lorsqu'il explique la naissance de la « valeur » à travers le procès de production et que, en revanche, pour le faire, il est nécessaire de tenir compte du cycle complet du capital, cela suppose de confondre deux catégories : la valeur et la survaleur. On trouve la valeur économique à partir de la production de marchandises, tandis que la survaleur rend compte du processus capitaliste de production.

### **1.2 L'établissement d'un espace commun de mesure n'est pas un phénomène commun à toutes les formes d'échange**

Une autre erreur interprétative consiste à penser le mécanisme décrit par Marx, et qui est valable pour l'échange de *marchandises*, comme un mécanisme opérant dans tous les *échanges possibles*. Un exemple de cette lecture se trouve dans l'article « Valeur, égalité, justice, politique de Marx à Aristote et d'Aristote à nous » (1978), de Cornelius Castoriadis.

Dans ce texte, Castoriadis fait une critique de Marx en se basant sur le concept de justice chez Aristote. Cet auteur commence sa diatribe en faisant un commentaire du passage célèbre où Marx affirme qu'Aristote était sur la bonne route en ce qui concerne la compréhension de la valeur économique, mais que, malheureusement, il était impossible, de par les caractéristiques historiques du système productif de la Grèce antique, de bien la saisir<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> « Aristote exprime d'abord clairement que la forme monétaire de la marchandise n'est que la figure développée de la forme-valeur simple, c'est-à-dire de l'expression de la valeur d'une marchandise dans une autre marchandise quelconque. [...] Il voit bien par ailleurs que le rapport de valeur dans lequel se situe cette expression de valeur, nécessite de son côté que la maison soit posée qualitativement égale au lit, et que ces choses différentes du point de vue sensible ne seraient pas référables les unes aux autres en tant que grandeurs commensurables sans cette identité d'essence. [...] Mais, parvenu là, il se bloque et ne mène pas plus avant l'analyse de la forme valeur. [...] Aristote nous dit donc lui-même ce sur quoi le développement de son analyse échoue : il lui manque le concept de valeur. Quel est donc cet égal, c'est-à-dire la substance commune, que représente la maison pour le lit dans l'expression de valeur du lit ? Une chose de ce genre, nous dit Aristote, "ne peut pas exister en vérité". Pourquoi ? Face au lit, la maison représente un égal dans la mesure où elle représente et dans le lit et dans la maison, quelque chose d'effectivement égal. Et ce quelque chose c'est du travail humain. [...] Mais ce qu'Aristote ne pouvait pas lire dans la forme-valeur proprement dite, c'est que, sous la forme des valeurs

D'après Castoriadis, pour Aristote, il est clair que les hommes et les choses qu'ils produisent sont différents. Toutefois, malgré cette différence, il est nécessaire d'égaliser ces travaux, afin qu'il y ait des échanges dans la société. Et cette égalisation est œuvre de la loi (du *nomos*), ce qui veut dire que, pour Aristote, cette égalisation a un caractère historique et social. Castoriadis reproche à Marx d'avoir cru que cette égalisation était absolue, pour autant que la valeur économique des marchandises découle du travail abstrait<sup>57</sup>. Mais Castoriadis oublie que le travail abstrait est une catégorie sociale et historiquement située, et que, de par ce fait, elle n'est pas absolue. Lorsque Marx parle du travail abstrait comme substance de la valeur, il le fait en tant que catégorie appartenant à une époque donnée. Cela veut dire que les rapports sociaux déterminant la valeur économique (sa « substance ») sont susceptibles de disparaître ou de changer. Dans cette mesure, la réponse à la question de Castoriadis (cf. Castoriadis, 1978) (ce qui détermine la valeur est une « loi » historique ou une « substance » éternelle ?) est très claire en ce qui concerne la pensée de Marx : il s'agit d'une « loi » historique, c'est-à-dire d'un phénomène dépendant de la configuration des rapports sociaux.

Castoriadis veut rallier la soi-disant loi de la valeur *de* Marx à un égalitarisme à outrance en la contrastant avec un non égalitarisme défendu par Aristote. Ainsi, pour Castoriadis, Marx se place du côté de l'*égalité*, tandis qu'Aristote se place du côté de la

---

marchandes, tous les travaux sont exprimés comme du travail humain égal, comme du travail valant donc la même chose, et cela parce que la société grecque reposait sur le travail des esclaves, et qu'elle avait donc comme base naturelle l'inégalité des hommes et de leurs forces de travail. Le secret de l'expression de valeur, l'égalité et l'égalité de tous les travaux parce que et pour autant que ceux-ci sont du travail humain en général, ne peut être déchiffré qu'à partir du moment où le concept d'égalité humaine a acquis la solidité d'un préjugé populaire. Or ceci n'est possible que dans une société où la forme-marchandise est la forme générale du produit du travail, et où donc également c'est le rapport entre les hommes en tant que possesseurs de marchandises qui est le rapport social dominant. Tout le génie d'Aristote éclate précisément dans le fait qu'il découvre un rapport d'égalité au sein de l'expression de valeur des marchandises. C'est seulement l'obstacle historique de la société dans laquelle il vivait, qui l'empêche de déceler en quoi consiste « en vérité » ce rapport d'égalité » (*Le Capital*, livre I, pp. 67-68).

<sup>57</sup> « Cette égalisation est l'œuvre du *nomos*, de la loi, de l'institution social-historique. Celle-ci ne peut jamais rendre véritablement commensurables produits, travaux, individus : elle ne peut pas en faire, par exemple, ni des triangles, ni des quantités d'acide butyrique, ni des poids pour utiliser les analogies qui apparaissent évidentes à Marx dans le premier chapitre du *Capital*. Elle peut cependant (et d'une façon ou d'une autre, elle le fait toujours) les égaliser [...] "suffisamment quant au besoin/usage". [...] [L]'égalité (des objets, des travaux, des individus) est chaque fois opérée suffisamment pour le besoin/usage de la société, pour que la société tienne ensemble. Elle ne peut jamais être véritable égalité et commensurabilité mathématique, et cela est l'évidence même » (Castoriadis, 1978, p. 351).

*justice*. D'après Castoriadis, ce qui règle le partage des richesses, selon Aristote, n'est pas une proportionnalité arithmétique, mais une proportionnalité géométrique :

Si le partage doit être égal, cette égalité ne peut pas être arithmétique ; il n'est pas égal (ni juste, ni sain) de donner la même quantité de nourriture à un enfant et à un adulte, des vêtements de même taille à un géant et à un nain. L'égalité arithmétique est inégalité, comme le répétera Marx vingt-deux siècles plus tard. L'égalité ne peut donc être qu'égalité de *proportion* : l'individu A est à l'individu B *comme* l'objet a est à l'objet b (Castoriadis, 1978, pp. 369-370).

Pour Castoriadis, la loi régissant la répartition de la richesse est déterminée par le rapport entre les hommes : le rapport entre les hommes est *analogue* au rapport de la répartition des choses. Or, si nous disons que Pierre est à Paul ce que  $x$  quantité de blé est à  $y$  quantité de fer, cela n'a de sens que s'il y a une base commune permettant une telle comparaison. Nous sommes dans le même cas que dans la loi des proportions de Denis : quelle serait, dans ce cas, la base permettant la proportionnalité entre deux hommes différents ? Castoriadis affirme que cette base, pour Marx, est la même pour les sujets et pour les produits : le travail abstrait simple : « Il y a donc questions de la “base” de la “mesure” de A et B, de a et b. C'est évidemment cette “base”, et *la même* pour A et B, pour a et b, que sera pour Marx le “travail abstrait simple — et socialement nécessaire” comme “substance” de la valeur » (Castoriadis, 1978, p. 371). Mais Castoriadis attribue à Marx des idées que Marx n'a pas défendues. En effet, dans la *critique* de Marx, on a affaire à la commensurabilité des *produits* du travail des producteurs indépendants, et non pas à la commensurabilité des propres *producteurs* comme condition de possibilité de l'échange de leurs produits, comme le prétend Castoriadis<sup>58</sup>. En introduisant cette

---

<sup>58</sup> « Dans cette question, la “commensurabilité” de A et B (des individus) domine de loin la “commensurabilité” de a et b (des objets) ; car, en supposant que j'ai trouvé un moyen pour rendre a et b comparables, ou plus simplement : supposant que a et b sont homogènes, donc *ipso facto* comparables, [...] je n'ai pas avancé d'un pas si je ne peux pas comparer les hommes. Il ne sert à rien de savoir que  $a/b = 3/2$ , si je ne peux pas ramener le “rapport” de Socrate et de Gorgias à un rapport numérique, si je ne peux pas trouver une “base” *selon* laquelle Socrate et Gorgias deviendraient proprement comparables et pourraient entrer dans la proportion distributive. À cette question, Aristote fournit une première réponse qui renvoie aussitôt à des questions encore plus profondes. Que la justice consiste dans une égalité de rapport (proportionnalité) et, dit-il, “manifeste à partir du critère universellement admis que la distribution doit se faire selon la valeur (*ek tou kat' axian*) ; car tous sont d'accord pour dire que le juste dans les distributions doit

problématique, étrangère à Marx, on éloigne, naturellement, son raisonnement de sa préoccupation, à savoir le mécanisme social rendant possible la comparaison des *marchandises* (et non pas des *sujets* qui produisent les marchandises).

Pour Castoriadis, donc, en suivant Aristote, il doit y avoir un critère de distribution, une « proto-valeur » rendant comparables les hommes et, par voie de conséquence, les richesses produites. Cette « proto-valeur » serait le poids des hommes dans la vie de la cité : « Il dira, dans la suite du cinquième livre de l'*Ethique*, que cette *axia*, la “base de la mesure” et la mesure elle-même, c’est la *chreia*, le besoin/usage/utilité des individus les uns par les autres et de tous pour la cité : chacun “vaut” selon ce qu’il apporte à la *chreia* commune » (Castoriadis, 1978, p. 375). Castoriadis, donc, oriente sa recherche vers l’institution d’une telle proto-valeur. Mais, même en acceptant la validité d’une telle supposition, il s’agirait un problème historique-culturel : pourquoi, dans une société donnée, pense-t-on que la liberté est une « valeur » plus précieuse que le courage dans la guerre, par exemple ? La question de Marx est toute autre : qu’est-ce qui rend commensurables les *objets* produits par des producteurs indépendants ?, et non pas qu’est-ce qui rend les *hommes* commensurables<sup>59</sup> ?

Castoriadis croit qu’il est nécessaire de présupposer une *proportionnalité* pour qu’il y ait des échanges *en général*. Mais cela est faux. En effet, on peut penser un échange sans proportionnalité : une première fois, je donne un litre de lait, l’autre personne me donne 1 poulet ; une seconde fois, je donne un litre de lait, l’autre personne me donne un cheval ; une troisième fois, je donne un litre de lait, l’autre personne simplement me remercie, etc. Quelle est la proportionnalité entre 1 litre de lait/1poulet, 1 litre de lait/1

---

être (établi) selon une certaine valeur (*axia*), bien que cette valeur tous ne la disent pas être la même, mais les démocrates (la disent être) la liberté, les partisans de l’oligarchie, la richesse, et d’autres, la noblesse, et les partisans de l’aristocratie, la vertu”. Je traduis *axia* par valeur — et pour la distinguer de l’autre, je la désignerai comme proto-valeur, pour des raisons qui apparaîtront aussitôt » (Castoriadis, 1978, p. 372).

<sup>59</sup> « Mais Aristote voit et dit que la question de la société et de son institution se traduit aussi par cela, que la société non pas comporte en fait et par accident la différence au mieux l’*altérité* des individus, mais implique nécessairement et essentiellement cette altérité. “Car ce n’est pas à partir de deux médecins que la société advient (*ginetai*), mais à partir d’un médecin et d’un laboureur, lesquels sont absolument autres (*holôs heterôn*) et non égaux ; cependant, il faut que ceux-ci soient égalisés”. [...] La constitution de la société comme échange entre le “médecin” et le “laboureur” exige la solution de cette énigme : égaliser ce qui est absolument autre. Médecin et laboureur ne peuvent exister qu’en communiant/communiquant (*koinônein*) et ils ne peuvent communier/communiquer qu’en échangeant ; pour qu’ils échangent, ils doivent être — eux-mêmes, leurs “produits”, ceux-ci par ceux-là ou l’inverse — égalisés » (Castoriadis, 1978, p. 382).

cheval, 1 litre de lait/remerciements ? Pourquoi cet échange est *impossible* ? S'agit-il d'une impossibilité *logique* ? Rien n'empêche *logiquement* qu'il y ait de tels échanges. Chez Marx, on parle des échanges *marchands*, et, partant, on est dans la logique de l'échange d'équivalents, ou d'un type d'équivalents. Il faut donc bien distinguer les échanges (tout court) des échanges marchands. Il faudrait dire : des échanges *de ce type* sont *difficiles* à penser *lorsque les gens produisent des marchandises*, mais ils ne sont pas *impossibles*. Castoriadis, nous semble-t-il, est prisonnier d'une conception marchande des échanges, chose qui l'empêche de penser une autre forme d'échanges hors de toute proportionnalité, soit arithmétique (comme celle qu'il attribue à Marx), soit géométrique (comme celle qu'il attribue à Aristote)<sup>60</sup>.

Bref, il est clair que Castoriadis pense les échanges sous la modalité marchande et fait de cette modalité le modèle de *tous* les échanges *possibles*. Mais la proportionnalité dans les échanges n'est qu'une modalité historique dans les échanges. Rien n'empêche de penser des échanges hors de toute proportionnalité. Nous allons voir un peu plus tard qu'il y a des formes des échanges matériels dans lesquels la comptabilité d'une substance sociale ne joue aucun rôle. Cela veut dire, donc, que la comptabilité au moment d'échanger n'est pas une contrainte logique associée à tout métabolisme social possible, mais une contrainte liée à une forme historique de production.

---

<sup>60</sup> Pour Castoriadis, donc, pour qu'il y ait de l'*échange* (en général), il faut que, d'une certaine manière, toutes les choses soient comparables. La seule manière de le faire a lieu à partir de besoin/usage/utilité (*chreia*). Cette *chreia*, besoin/usage/utilité, « fonde l'unité de la société et, en un sens, *est* cette unité elle-même ; il *serait* la vraie mesure rendant tout comparable. Mais il ne l'est pas ; car cette unité n'est pas unité d'une mesure ou d'un nombre : on ne peut pas mesurer le besoin ou mesurer l'"intensité" d'un besoin. C'est donc "comme substitut (*hupallagma, vicarius*) de la *chreia*, que la monnaie est advenue par convention (*kata sunthékén*) ; et c'est pour cela qu'elle porte le nom de monnaie (*nomisma*), parce qu'elle n'est pas par nature (*physei*), mais par convention/institution (*nomô*). [...] La monnaie "égalise" les objets, mais cette égalisation n'est pas vérifiable ; elle est suffisante quant à l'usage/besoin. Et cette fonction d'égalisation est déjà impliquée par l'institution de l'échange comme tel (qui présuppose toujours un "numéraire" hypothétique quelconque). [...] La monnaie n'est que simplification/généralisation d'une convention/institution de mesurabilité inhérente déjà à l'échange » (Castoriadis, 1978, pp. 387-388).

### 1.3 Dépasser la valeur comme catégorie de médiation n'est pas changer la substance de la valeur

Une autre erreur interprétative consiste à limiter la portée de la critique de Marx à l'économie politique. En effet, Marx ne cherche pas à modifier les catégories de l'économie politique, ou à les améliorer. À vrai dire, Marx cherche à dépasser ces catégories, ce qui suppose de changer les rapports sociaux producteurs de telles catégories. Le péché originel des interprètes soutenant la modification des catégories économiques, si nous pouvons nous exprimer de la sorte, découle du fait de voir dans *Le Capital* l'exposé de la *théorie économique* de Marx, théorie qui « corrige » des erreurs des autres économistes. Telle est l'erreur, par exemple, de Harribey : « [L]a loi de la valeur de Marx [...] est la *théorie de la valeur-travail abstrait validé par le marché sur lequel joue la concurrence des capitaux provoquant une tendance à l'égalisation des taux de profit* » (Harribey, 2013, p. 80).

Contrairement à cet auteur, nous pensons qu'il faut voir dans le texte de Marx une rupture par rapport aux *catégories* d'analyse devant être employées et à la *problématique* abordée. En effet, à nos yeux, Marx se propose de *dépasser* la valeur économique comme catégorie de médiation entre les hommes, position contraire à celle soutenue par Harribey<sup>61</sup>, qui ne met jamais en cause la catégorie de la valeur économique comme outil de médiation entre les activités tendant à la production matérielle de l'existence des hommes : « la possibilité d'existence d'une loi de la valeur *débarassée de la contrainte du capital*, [...] une loi de la valeur reflétant les besoins sociaux satisfaits [...] est parfaitement envisageable » (Harribey, 2013, p. 448). *In fine*, Harribey cherche à améliorer le mode de production capitaliste sans pour autant *dépasser* les catégories fondamentales produites par la configuration des rapports sociaux propres à ce mode de

---

<sup>61</sup> « Mais nous montrerons que, en appliquant la distinction de Marx entre procès de travail capitaliste et procès de travail en général, il est possible d'opérer une distinction entre, d'une part, la *loi de la valeur capitaliste*, celle que Marx dégage au début du *Capital* pour dresser l'idéal-type du capitalisme, et, d'autre part, une *loi de la valeur plus générale* qui, au-delà de la première, inclut les travaux productifs qui sont menés hors de la sphère des marchandises et de toute existence de profit, et d'où nous pensons que germera l'après capitalisme » (Harribey, 2013, p. 15).

production, ce qui équivaut à conserver une modalité d'actions des hommes en espérant que les problèmes causés précisément par cette modalité d'action disparaissent<sup>62</sup> :

[C]et ouvrage proposera un concept de valeur non marchande, quoique monétaire, produite par les travailleurs de la sphère non marchande et non pas prélevée sur la valeur produite par les travailleurs employés dans le secteur capitaliste, en rupture avec tous les dogmes dominants, au sein du paradigme néoclassique bien sûr, mais aussi au sein d'un certain marxisme orthodoxe, bien peu fidèle à Marx, ainsi qu'au sein d'une certaine nouvelle *doxa* écologiste (Harribey, 2013, p. 17).

Certaines erreurs subsidiaires suivent de cette erreur fondamentale. Ainsi, par exemple, la substance de la valeur économique ne doit pas être confondue avec le travail tout court, comme le fait Harribey :

Pourquoi Marx [...] pose-t-il le *travail* comme principe déterminant la « grandeur de valeur », en tant que substance commune à toutes les marchandises et pourquoi « met-il de côté » l'utilité qu'on pourrait également considérer comme un facteur commun aux marchandises ? Essentiellement, parce que le *travail* est un acte social effectué dans le cadre de rapports sociaux, alors que l'utilité renvoie à un usage individuel dans la consommation, bien que l'usage des choses soit largement influencé socialement (Harribey, 2013, p. 56, nous soulignons).

Affirmer que Marx fait dériver la valeur économique du travail (et non pas du travail abstrait) *parce que* le travail est un acte social effectué dans le cadre de rapports

---

<sup>62</sup> Dans ce sens, on pourrait lui adresser la même critique que Marx faisait à Proudhon, dans une lettre à Annenkov du 28 décembre 1846 : « Réellement, il fait ce que font tous les bons bourgeois. Tous, ils vous disent que la concurrence, le monopole, etc., en principe, c'est-à-dire pris comme pensées abstraites, sont les seuls fondements de la vie, mais qu'ils laissent beaucoup à désirer dans la pratique. Tous ils veulent la concurrence sans les conséquences funestes de celle-ci. Tous veulent l'impossible, c'est-à-dire les conditions de la vie bourgeoise sans les conséquences nécessaires de ces conditions. Tous, ils ne comprennent pas que la forme bourgeoise de la production est une forme historique et transitoire, tout aussi bien que l'était la forme féodale. Cette erreur vient de ce que pour eux l'homme-bourgeois est la seule base possible de toute société, de ce qu'ils ne se figurent pas un état de société dans lequel l'homme aurait cessé d'être bourgeois. [...] Le mouvement historique, qui bouleverse le monde actuel, se résout pour lui dans le problème de découvrir le juste équilibre, la synthèse de deux pensées bourgeoises » (Marx et Engels, 1964, p. 34).

sociaux suppose d'oublier, d'abord, que presque toutes les activités humaines peuvent être considérées comme des « actes sociaux » (danser, enterrer les morts, jouer, etc.) réalisés dans le cadre de rapports sociaux et, ensuite, qu'il y a des sociétés humaines où les hommes travaillent (et le travail y est, comme partout dans le monde et dans toutes les époques, social) sans que, pour autant, il existe la catégorie de la valeur économique.

Harribey postule l'existence de deux types de *procès* de travail, « le procès de travail capitaliste » et « le procès de travail en général », et il assigne à ces deux types de travail deux « lois de la valeur » différentes : une loi de la valeur capitaliste et une loi de la valeur plus générale (incluant les travaux non producteurs de marchandises). Dans cette mesure, Harribey tente de changer la substance de la valeur économique (le « type de travail »), tout en conservant, néanmoins, la forme sociale de la richesse (la valeur économique). Cela est le résultat, selon nous, du fait de comprendre la *forme* sociale de la valeur sous un angle purement matériel, comme monnaie, et non pas comme une modalité d'action<sup>63</sup>. En effet, Harribey affirme que « la valeur ne se réduit pas à celle produite par la force de travail salariée par le capital » (Harribey, 2013, p. 280) et qu'« il existe une valeur, que la collectivité exprime monétairement, produite dans la sphère non marchande » (Harribey, 2013, p. 281). Il y aurait, donc, une valeur économique marchande et une valeur économique non marchande.

La distinction entre « travail productif en général » et le « travail productif de capital » est, selon Harribey, une constante chez Marx<sup>64</sup>. Or, il faut bien interpréter cette distinction, afin de ne pas croire que le travail productif *de capital* n'est pas du travail productif *en général*. Selon Marx, à toutes les époques et dans toutes les sociétés, il y a du travail, compris comme métabolisme entre l'homme et son environnement. Le travail, *ainsi compris*, est la condition de possibilité d'existence de toute société. Ce qui change, selon Marx, dans chaque société et dans chaque époque, c'est l'organisation sociale de cette production matérielle<sup>65</sup>. Lorsque les hommes produisent des *marchandises*, le

---

<sup>63</sup> Nous reviendrons plus tard sur ce point.

<sup>64</sup> « La distinction entre procès de production capitaliste (de travail productif de capital) et procès de production en général (de travail productif en général) est permanente chez Marx et elle s'oppose au refus [...] d'attribuer au travail une quelconque dimension anthropologique » (Harribey, 2013, p. 281).

<sup>65</sup> Pour cette raison, nous ne pouvons pas être d'accord avec L'Hameunasse lorsqu'il écrit la chose suivante : « Mais au vu de ce que recouvre le terme de "production" dans le paradigme de la séparation culture-nature des "temps modernes", serait-il approprié de l'appliquer aux activités fournisseuses de biens des "sociétés" pré-capitalistes, ou même aux projections que nous



travail acquiert un *double caractère* : le même travail peut être vu comme travail concret et comme travail abstrait, mais il s'agit du *même procès de travail*. Ce qui est en jeu, c'est la *forme sociale* que le travail acquiert. Et lorsqu'on produit des *marchandises*, ce qui détermine la valeur économique, c'est le travail abstrait, qui est une catégorie *sociale*, qui ne dépend pas des caractéristiques du *procès* de travail, mais de la *configuration des rapports sociaux* permettant d'accomplir ce procès. Lorsque nous disons qu'il s'agit d'une catégorie sociale qui ne dépend pas des caractéristiques du procès de travail, nous voulons dire que, *grosso modo*, tous les travaux sont, *du point de vue physique*, la même chose : une dépense d'énergie physique (les travaux d'un ingénieur et les travaux d'un agriculteur, par exemple). Ce qui change, en revanche, c'est la morphologie des rapports sociaux autour de ce processus : « L'égalité *toto coelo* entre des travaux différents ne peut consister qu'en une abstraction de leur non-égalité réelle, qu'en leur réduction au caractère commun qu'ils ont en tant que dépense de force de travail humaine, comme travail humain abstrait » (*Le Capital*, livre I, p. 84).

Selon Harribey, les formes de production n'impliquant pas la quête du profit (qui, rappelons-le, avec la rente et les intérêts, est l'une des formes de la survaleur) généreraient de la valeur économique à partir du travail en général. Ainsi, Harribey affirme que « ce qui fait la différence entre un prix de marché et l'évaluation des services non marchands au coût des facteurs, c'est que, dans un cas, le profit s'ajoute au coût de production et, dans le second, il n'y a pas de profit » (Harribey, 2013, p. 317-318). De cette manière, sa nouvelle substance de la valeur économique est produite par le travail réalisé dans la sphère non marchande, qu'il considère comme productive, « non seulement de valeurs d'usage, mais aussi de valeur [économique] » (Harribey, 2013, p. 348). Or, nous croyons que ce que Harribey appelle « travail produisant de la valeur pour la société » n'est que

---

pourrions avoir d'un monde post-capitaliste, sans pour autant entrer dans des tergiversations terminologiques ? La réponse pensons-nous, a été en partie donnée un peu plus haut lorsque nous disions que le mot même, "produire", inclut une conception des rapports des hommes au monde tout à fait spécifique. Produire implique pour les producteurs de transposer dans leurs produits, leur puissance de socialisation, leur légitimité à "apparaître aux yeux du monde" et par conséquent, d'exorciser la menace d'une inexistence sociale » (2012, p. 208). En fait, la position de L'Hameunasse serait correcte si par « production » nous comprenons la production telle qu'elle se déroule sous le mode de production capitaliste. Mais si par « production » nous comprenons l'échange organique avec la nature, échange qui peut acquérir différentes formes dans les différentes organisations sociales, alors il n'y a aucun danger de commettre une transposition abusive d'une catégorie appartenant à une société à une autre société.

le travail salarié par l'État<sup>66</sup>. Ne s'agit-il pas, finalement, du même *rapport social* et de la même catégorie médiatrice entre les activités des hommes différenciés, toutefois, par un rôle accru de l'État et par une nouvelle définition du salaire de ce type de salariés, qui n'est pas défini par le prix des denrées nécessaires à la reproduction de leur force de travail, mais, en revanche, à partir de « l'évaluation monétaire des services nets rendus à la collectivité » (Harribey, 2013, p. 373) ?

D'après cet auteur, sa thèse (la *production* de valeur dans une sphère non marchande, mais monétaire) va à l'encontre de l'idée marxiste selon laquelle la sphère des services non marchands est une sphère non productrice de valeur économique<sup>67</sup>. D'emblée, nous trouvons une confusion. Marx parle non pas de la production de valeur, mais de la production de *survaleur* pour désigner ou pas un travail productif. D'après Marx, ce qui est fondamental pour qualifier un travail de productif (de *survaleur*) est sa *relation* avec le capital. Dans ce sens, tout travail échangé pour de l'argent *en tant que capital*, c'est-à-dire échangé pour de l'argent *afin de produire plus d'argent*, est un travail productif (de *survaleur*) : « Dès lors que la production capitaliste a pour but immédiat et pour *produit spécifique* la *survaleur*, le travail n'est donc *productif* et celui qui exerce sa capacité de travail n'est un *travailleur productif* que si, de façon immédiate, il *produit de la survaleur*, autrement dit seul le travail qui dans le procès de production est consommé directement pour la valorisation du capital » (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, p. 210)<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> « Effectuons un raisonnement du type “passage à la limite” : imaginons une économie où la propriété privée des moyens de production tende à disparaître et où, en conséquence, la proportion de la propriété publique tende vers un. La place des travailleurs productifs de valeurs pour le capital se réduit alors jusqu'à disparaître. Ne subsistent que des travailleurs improductifs de capital. Dira-t-on que le travail de ces derniers est échangé contre du revenu prélevé sur la plus-value extorquée aux travailleurs productifs de capital... qui ont disparu ? Ce serait absurde. À cette contradiction logique, il faut donc trouver une solution logique : reconnaître que le travail peut être improductif de capital tout en étant productif de produit, de valeur et de revenu nouveau » (Harribey, 2013, p. 369).

<sup>67</sup> « Au sein de la théorie marxiste, la conviction du caractère improductif des travailleurs fournissant les services non marchands — quand ce n'est pas des services tout court — est solidement enracinée : ils sont financés par prélèvements sur la plus-value capitaliste » (Harribey, 2013, p. 367).

<sup>68</sup> Voici la même idée exprimée de façon encore plus claire : « La détermination du *travail productif* (et par suite aussi de l'*improductif*, son contraire) repose donc sur le fait que la production du capital est production de *survaleur* et que le travail qui y est employé est producteur de *survaleur* » (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, pp. 227-228). Voici quelques exemples de Marx : « Une cantatrice qui chante comme l'oiseau est un travailleur improductif. Si elle vend son chant pour de l'argent, elle est dans cette mesure salariée ou

En outre, Harribey oublie que, pour Marx les services ont une *forme-prix* sans avoir de la valeur :

La forme-prix [...] peut aussi héberger une contradiction qualitative telle que le prix cesse tout simplement d'être expression de valeur, bien que la monnaie ne soit que la forme-valeur des marchandises. Certaines choses qui ne sont pas à proprement parler des marchandises, la conscience, l'honneur, etc., par exemple peuvent être cédées pour de l'argent par leurs possesseurs et acquérir ainsi par leurs prix la forme-marchandise. Une chose peut donc formellement avoir un prix, sans avoir une valeur. Dans ce cas, l'expression de prix est imaginaire, comme certaines grandeurs mathématiques (*Le Capital*, livre I, p. 116).

Harribey parle concrètement des services offerts par les agents travaillant pour l'État. On peut dire que Marx a examiné cette modalité de travail lorsqu'il parlait de la tendance au développement des services en général : « Plus la production en général se développe comme production de marchandises, plus chacun doit et veut devenir *marchand*, faire de l'argent, que ce soit à partir de son produit ou de son service, si son produit ne peut exister que sous la forme du service compte tenu de sa constitution naturelle » (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, p. 215-216). Ce qui est en cause, ici, c'est la valeur en tant que forme de médiation. Même les employés de l'État voient leurs activités médiées par la valeur économique. On voit clairement, selon la citation que nous venons de rappeler, que les personnes *doivent* devenir marchands, car la valeur économique est la seule forme de médiation possible.

L'un des problèmes auxquels Harribey doit faire face est le suivant : « comment l'économie capitaliste dans son ensemble pourrait-elle retirer un volume d'argent supérieur en fin de cycle au volume qu'elle a injecté en début de cycle » (Harribey, 2013, p. 74). Pour répondre à cette question, il distingue la *production* de valeur et sa

---

marchande. Mais la même cantatrice, engagée par un entrepreneur qui la fait chanter pour gagner de l'argent, est un travailleur productif, car elle *produit* directement du capital. Un maître d'école qui enseigne autrui n'est pas un travailleur productif. Mais un maître d'école engagé avec d'autres comme salarié par un institut pour valoriser par son travail l'argent de l'entrepreneur de cette institution vendeuse de savoir est un travailleur productif. Cependant, la plupart de ces travaux, considérés du point de vue de leur forme, ne sont qu'à peine subsumés formellement sous le capital » (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, pp. 220-221).

*réalisation*, c'est-à-dire sa transformation en argent, par la vente sur le marché<sup>69</sup>. La clé d'Harribey pour résoudre ce problème est la création de monnaie de la part de la banque centrale afin de *réaliser* la valeur économique *créée* par le système productif (marchand et non marchand). En effet, la valeur créée par les travailleurs de la sphère non marchande a besoin de se transformer en monnaie, monnaie qui est créée par la banque centrale<sup>70</sup>. Mais, quelle est la valeur de cette monnaie créée par la banque centrale ? D'où lui vient sa valeur ? Dans le livre I du *Capital*, Marx traite de la détermination quantitative de la valeur de la monnaie, car la monnaie est une marchandise produite par le travail, comme toutes les autres marchandises. En fait, l'or, si l'on le prend comme unité monétaire, incarne une certaine quantité de temps de travail socialement nécessaire : « Comme toute marchandise, la monnaie ne peut exprimer sa propre grandeur de valeur que relativement, dans d'autres marchandises. Sa valeur propre est déterminée par le temps de travail nécessaire à sa production et s'exprime dans la quantité de toute autre marchandise dans laquelle autant de temps de travail s'est coagulé » (*Le Capital*, livre I, p. 104). L'or rentre dans le marché dans des endroits où les métaux précieux sont produits et où ils sont échangés contre d'autres produits.

La position de cet auteur est contraire à la position marxiste selon laquelle les services sont payés à partir de portions de la survaleur créée par des travaux productifs de survaleur. Pour aller à l'encontre de cette idée, Harribey fait une distinction entre *financement* et *paiement*<sup>71</sup>. Selon lui, l'argent avancé par les banques *finance* les services,

---

<sup>69</sup> « La théorie de Marx permet donc de distinguer la création du surproduit physique, dont la plus-value sera l'équivalent monétaire, et la réalisation de celle-ci [de la plus-value], c'est-à-dire son *apparition* sous forme de profit monétaire au moment de la vente du surproduit physique. Entre le moment où le profit est pensé comme objectif par les capitalistes et celui où il est perçu par eux, il y a trois étapes, celle où il est anticipé, celle où son équivalent physique est créé par la force de travail, celle où il est réalisé monétairement » (Harribey, 2013, p. 77).

<sup>70</sup> « [O]n sait que le profit monétaire n'est pas possible macroéconomiquement sur la seule base des avances monétaires des capitalistes. Cette contradiction n'est résolue que par l'existence d'un système bancaire qui, grâce à la création monétaire, fait une avance au système productif capitaliste, permettant la réalisation de la plus-value sur le plan macroéconomique et, ainsi, l'accumulation du capital. Dès lors, le système bancaire, voire les rentiers potentiels, anticipant la production et la réalisation de la plus-value, anticiperaient du même coup la part qui pourrait être prélevée par l'État » (Harribey, 2013, p. 368).

<sup>71</sup> « De la même façon que les salaires versés vont *ensuite* être dépensés pour acheter les biens marchands, le paiement de l'impôt vient, *après* que les services collectifs sont produits, exprimer l'accord de la population pour que soient assurées l'éducation, la protection sociale, la sécurité et la justice. L'anticipation de services non marchands et leur production par les administrations publiques précèdent donc logiquement leur "paiement" de type collectif pas les usagers. L'expression "les impôts financent les dépenses publiques" est trompeuse. L'ambiguïté provient

mais il ne les paie pas, tandis que l'impôt *paie* les services rendus, mais il ne les finance pas<sup>72</sup>. Ainsi, dans le cas des administrations publiques, elles anticipent les besoins collectifs et font des investissements et des embauches. Dans ce cas, « la validation [des services et des embauches] est effectuée *ex ante* par une décision collective et se confond avec l'anticipation » (Harribey, 2013, p. 387). L'anticipation suppose, donc, la validation, car il faut payer et les investissements et les salaires. Mais cela veut dire tout simplement que la valeur économique est créée par les banques. Au fond, Harribey cherche à faire accepter l'idée de financer les dépenses publiques par la création de monnaie de la part de la banque centrale : « L'idéologie libérale est hostile à ce que la création monétaire *finance* une production qui ne rapporterait pas un profit » (Harribey, 2013, p. 390).

Bref, la problématique d'Harribey est de toute autre nature que celle de Marx. L'analyse de Marx ne vise pas à changer ou à proposer un autre mécanisme de production ou de validation de la valeur économique. Ce type de travail, croyons-nous, implique d'être prisonnier des mêmes catégories de la pensée que Marx critiquait. Le travail d'Harribey se limite à *redéfinir* des catégories d'une théorie constituée sans bouleverser les formes d'action dont ces catégories rendent compte. Marx, en critiquant les catégories de la science économique, propose, en revanche, le *dépassement* de la valeur économique comme mode de médiation entre les hommes, dépassement qui suppose de penser à d'autres formes d'action ne générant pas cette catégorie sociale. Ainsi, par exemple, en critiquant Proudhon, dans une lettre à Annenkov du 28 décembre 1846, Marx écrit : « Parce que, pour lui, [...] il ne faut pas *changer la vie pratique pour changer les*

---

de la confusion entre *financement* et *paiement*. La production capitaliste est financée par les avances de capital en investissements et salaires, avances dont la croissance sur le plan macroéconomique est permise par la création de monétaires, et les consommateurs paient. Quel rôle joue l'impôt vis-à-vis de la production non marchande ? Il en est le paiement socialisé. Le contribuable ne "finance" pas plus l'école au l'hôpital que l'acheteur d'automobile ne "finance" les chaînes de montage d'automobiles. Car le financement est préalable à la production, que celle-ci soit marchande ou non marchande. Et le paiement, privé ou socialisé, lui est postérieur » (Harribey, 2013, p. 388).

<sup>72</sup> « Dire que les salaires des fonctionnaires sont payés grâce à une ponction sur les revenus tirés de la seule activité privée n'a pas plus de portée que si l'on affirmait que les salaires du secteur privé sont payés grâce à une ponction sur les consommateurs, car ce serait ignorer que l'économie capitaliste est un circuit dont les deux actes fondateurs sont la décision privée d'investir pour produire des biens et services marchands et la décision publique d'investir pour produire des services non marchands. L'impôt n'est donc pas un prélèvement sur de la richesse déjà existant, c'est le prix socialisé d'une richesse supplémentaire » (Harribey, 2013, p. 389).

*catégories*. Tout au contraire. Il faut changer les catégories, et le changement de la société réelle en sera la conséquence » (Marx et Engels, 1964, p. 35, nous soulignons).

## 2. Forme de la valeur

Après avoir examiné la substance de la valeur, et après avoir souligné trois erreurs interprétatives sur ce sujet, il est temps maintenant de nous concentrer sur la forme de la valeur économique, c'est-à-dire la manière dont elle apparaît. Or, nous allons montrer la nécessité de ne pas réduire la forme de la valeur à un objet et de considérer d'autres types de phénoménalisation de la valeur. Nous allons caractériser le traitement de la forme à partir de la lecture de Lucien Sève, et nous allons critiquer la position de Roubine et Tran qui privilégient la manifestation de la valeur économique comme monnaie.

Selon Sève, « *Marx est le grand penseur moderne de la forme* » (Sève, 1984b, pp. 215-216), ce qui est manifeste, au moins dans le simple plan textuel, pour la prolifération des mots faisant référence au couple matière-forme<sup>73</sup>. Cet auteur souligne quatre contributions du traitement que Marx fait de cette catégorie. La première contribution soulignée par Sève est la distinction entre forme naturelle et forme sociale, ou, dans sa

---

<sup>73</sup> « Du côté de la “matière” (*materia* pour le concept le plus général et la catégorie philosophique, *Stoff* pour le concept scientifique spécifique), qui se différencie en contenu (*Inhalt*) et en substance (*Substanz*), en base (*Grundlage, Basis*) et en support (*Träger*), en matériau (*Materiel*), en chose (*Ding, Sache*), en objet, objectivité, objectivation, réification (*Objekt, Objektivität, Gegenstand, Gegenständlichkeit, Vergegenständlichkeint, Versachlichung*, etc.). Et bien davantage encore du côté de la “forme” — moins d'ailleurs par la multiplication des racines mises à contribution (bien qu'on trouve de temps à autre, à côté du terme absolument central et omniprésent de *Form*, ceux de *Gestalt*, de *Figur*, de *Struktur*, d'*Organisation*, de *Gliederung*) que par l'inépuisable prolifération des composés et des adjectivations du mot *Form*, devenu à soi seul un monde catégoriel. Il y a la forme fonctionnelle (*Funktionsfomr*), la forme de mouvement (*Bewegungsform*), la forme de développement (*Entwicklungsform*), la forme d'apparition ou de manifestation (*Erscheinungsform*), la forme d'existence (*Existenzform*) —, et tout cela non dans l'abstrait, mais dans le mouvement concret d'une foule de formes données, forme-marchandise, forme-valeur, forme-argent, forme-capital, etc. (Sève, 1984b, pp. 216-217). Et Sève d'ajouter : « Il y a la *Formung* (mise en forme), la *Formation* (formation, au sens de complexe organique de formes), la *Formel* (formule, où vient se résumer en son essence abstraite tel mouvement de la forme). La forme est essentielle ou phénoménale, réelle ou formelle, fondamentale ou dérivée, concrète ou abstraite, déterminée ou indifférente, particulière, spécifique, générale, universelle, singulière, elle est relative ou absolue, contingente ou nécessaire, objective ou subjective ; elle est simple, élémentaire, rudimentaire, archaïque, antédiluvienne, mais aussi germinale, développée, évoluée, mûre, supérieure ; elle est interne, immédiate, intime, immanente, mais devient externe, médiante, autonome, aliénée, réifiée, pétrifiée, sclérosée, déguisée, mystifiée et même délirante [*Verrückt*]. Elle change : *Metamorphose, Formwechsel, Formänderung, Formveränderung, Formverwandlung, Transformation* » (Sève, 1984b, p. 217).

terminologie, « les formes qui viennent *de* la chose et celles qui viennent *à* la chose » (Sève, 1984b, p. 220). Cette distinction s'associe à celle entre valeur d'usage et valeur d'échange. La valeur d'échange « n'est pas originairement interne. Elle vient *du dehors de sa matière naturelle* [...] et d'ailleurs ne se manifeste que dans *des rapports qui la dépassent* (dans l'échange, où elle [la marchandise] prend sa *forme de valeur d'échange*) : la marchandise “ne possède jamais cette forme si on la considère isolément” » (Sève, 1984b, p. 221). Cela serait, selon Sève, un exemple d'une forme sociale qui provient du dehors de la chose (Sève, 1984b, p. 221), ou, en d'autres termes, d'une forme sociale qui n'a rien à voir avec une forme naturelle. Ce qui est important pour nous, c'est que cette forme dépende des rapports que les hommes tissent entre eux à travers leurs produits, tel comme le pense Marx : « La marchandise est valeur d'usage, ou objet d'usage, et “valeur”. Elle se présente comme cette entité double qu'elle est dès lors que sa valeur possède une forme phénoménale propre distincte de sa forme naturelle, qui est la forme de valeur d'échange, et elle ne possède jamais cette forme si on la considère isolément, mais uniquement dans son rapport de valeur ou d'échange à une deuxième marchandise, d'espèce différente » (*Le Capital*, livre I, p. 69).

En établissant cette distinction (entre les formes qui viennent *de* la chose et celles qui viennent *à* la chose), Sève croit que Marx a dépassé l'illusion de croire que « la forme peut être suffisamment pensée comme mouvement autonome d'une chose autonome. En réalité, la forme est *essentiellement membre d'une formation*, complexe organique de formes et rapports fondamentaux où elle prend forme, non pas simplement de façon accidentelle-externe, mais d'une manière qui la détermine à titre essentiel-interne » (Sève, 1984b, p. 222). Dans nos propres termes, la forme (sociale) rend compte des caractéristiques d'une entité (sociale) produite par une configuration de rapports sociaux. Cette forme étant sociale, Marx met donc en évidence son historicité.

La deuxième contribution de Marx soulignée par Sève est le traitement des formes comme des logiques matérielles, ce qui veut dire que la détermination de la matière pour la forme ne doit pas être comprise comme un acte ponctuel par lequel la forme détermine une matière qui, elle, reste indifférente, mais que la forme « impulse le processus par lequel *la* matière se transforme en *sa* matière. En ce sens, *la forme produit sa matière* » (Sève, 1984b, pp. 223-224). Selon Sève, ici, il n'y « aucun idéalisme, car la forme ainsi comprise n'est pas cet être mystérieux qui, étant l'autre absolu *de la matière*, serait donc

immatériel, elle n'est l'autre que *d'une matière déterminée* (son support matériel initial), c'est-à-dire qu'elle est elle-même matière déterminée, rapport, procès, logique *matériels*, qui se donne par cette métamorphose de son support initial sa *base adéquate, non plus naturelle, mais historique* » (Sève, 1984b, p. 224). Autrement dit : la dynamique des rapports sociaux crée des entités, des objectivités, qui lui sont adéquates<sup>74</sup>. Dans les termes utilisés par Etienne Balibar, on pourrait dire que toute formation sociale génère « des représentations sociales d'objets en même temps qu'elle produit des objets représentables » (Balibar, 2010, p. 66).

La troisième contribution de Marx soulignée par Sève est qu'un même contenu social peut avoir différentes formes de manifestation :

[L]e contenu n'a pas *qu'un* mode d'apparition, *qu'une* forme de manifestation, mais autant qu'il y a de rapports différents dans lesquels il se manifeste. Ainsi, [...] la forme du contenu se différencie-t-elle de nouveau du contenu, que Marx appelle souvent, dans la différence avec ses formes de manifestation, la *substance (Substanz)*. Par exemple, dans le procès de production, « le capital lui-même, en tant que forme, se différencie de lui-même en tant que substance ». Il apparaît ici sous forme de forces productives, là sous forme de marchandises produites, ailleurs encore sous forme d'argent (Sève, 1984b, p. 226).

Cela veut dire que les rapports sociaux se manifestent de différentes manières selon la configuration particulière des rapports sociaux que l'on analyse, selon la « zone » du tout social dans laquelle on concentre son attention : « le même contenu a une pluralité spatio-temporelle concomitante de formes de manifestation » (Sève, 1984b, p. 230).

La quatrième contribution de Marx soulignée par Sève est que la forme cache toujours un contenu qui la détermine ou, dans nos propres termes, que les objectivités sociales cachent les rapports sociaux qui les créent. Dans cette mesure, comme l'affirme Marx dans *Le Capital*, la forme visible en surface n'est que le phénomène d'un procès

---

<sup>74</sup> « Par conséquent, la “forme formée”, qui a l'apparence d'une pure *configuration spatiale* empreinte *dans* une matière, ne se comprend que comme produit d'une “forme formante” qui est essentiellement *processus temporel*, logique de fonctionnement et de développement *d'une* matière : la forme essentielle est essentiellement *forme de mouvement (Bewegungsform)* » (Sève, 1984b, p. 224).



qui se déroule derrière le dos des acteurs et qui cache l'essence et la structure de ce procès<sup>75</sup>.

Ainsi, (i) la forme dont Marx parle ne peut se comprendre de manière autonome, mais comme membre d'un tissu complexe de rapports où elle acquiert ses caractéristiques, (ii) la forme n'est pas l'« autre absolu de la matière », mais, au contraire, elle est matière déterminée, (iii) une même configuration de rapports peut acquérir différents modes de manifestation et (iv) derrière la forme il y a un processus qui la détermine, mais qui est invisible aux yeux des acteurs sociaux.

Regardons maintenant comment Marx parle de la forme sociale dans *Le Capital*. Dans ce texte, il est possible d'identifier trois champs sémantiques différents lorsque Marx parle de « forme sociale » : (i) la forme sociale de la richesse, (ii) la forme sociale du travail et (iii) la forme sociale du procès de production<sup>76</sup>. Or, pour notre recherche,

---

<sup>75</sup> En parlant de la non distinction entre profit et survaleur de la part des économistes, Marx écrit : « C'est cette confusion chez les théoriciens qui montre le mieux à quel point le capitaliste pratique, obnubilé par la concurrence et n'en pénétrant nullement les phénomènes, est incapable de reconnaître, au-delà des apparences, l'essence véritable et la structure interne de ce procès » (*Le Capital*, livre III, tome 1, p. 184).

<sup>76</sup> Dans le premier chapitre de la première partie, qui porte sur la marchandise, Marx écrit : « Les valeurs d'usage constituent le contenu matériel de la richesse, quelle que soit par ailleurs sa forme sociale [*gesellschaftliche Form*]. Dans la forme sociale [*Gesellschaftsform*] que nous avons à examiner, elles constituent en même temps les porteurs matériels de la valeur... d'échange » (*Le Capital*, livre I, pp. 40-41). Dans le troisième chapitre de la première partie, dédiée à la monnaie, Marx écrit : « Mais d'un autre côté, il est nécessaire que la valeur, par opposition à la multiplicité et à la diversité des corps existant dans le monde des marchandises, se développe en cette forme anonyme et impersonnelle, qui est aussi la forme sociale [*gesellschaftlichen Form*] simple » (*Le Capital*, livre I, pp. 114-115). Et dans le même chapitre : « À mesure que s'étend la circulation des marchandises, s'accroît la puissance de la monnaie, de cette forme sociale absolue de la richesse [*absolut gesellschaftlichen Form des Reichtums*], toujours prête et prompte à la riposte » (*Le Capital*, livre I, p. 148). Dans le cinquième chapitre de la troisième section, qui porte sur le procès de travail, Marx écrit : « Il faut donc considérer d'abord le procès de travail indépendamment de toute forme sociale déterminée [*gesellschaftlichen Form*] » (*Le Capital*, livre I, p. 199). Dans le septième chapitre, portant sur le taux de survaleur, Marx écrit : « Cette partie de la journée de travail où s'accomplit cette reproduction, je l'appelle temps de travail nécessaire, et le travail dépensé pendant celui-ci, travail nécessaire. Nécessaire pour l'ouvrier, parce qu'indépendant de la forme sociale [*gesellschaftlichen Form*] de son travail » (*Le Capital*, livre I, p. 242). Dans l'onzième chapitre, portant sur la coopération comme forme de production de survaleur relative, Marx écrit : « Si donc le mode de production capitaliste se présente, d'une part, comme nécessité historique de la transformation du procès de travail en un procès social, cette forme sociale du procès de travail [*diese gesellschaftliche Form des Arbeitsprozesses*] se présente, d'autre part, comme une méthode employée par le capital pour l'exploiter avec davantage de profits, par l'élévation de sa force productive » (*Le Capital*, livre I, p. 377). Dans le chapitre 21, portant sur la reproduction simple, Marx écrit : « Quelle que soit la forme sociale du procès de production [*gesellschaftliche Form des Produktionsprozesses*], il doit être continu ou parcourir périodiquement les mêmes phases » (*Le Capital*, livre I, p. 635).

le concept clé pour comprendre le mode d'organisation de la production de la vie matérielle des hommes qui crée de la valeur économique est celui de « forme sociale *du travail* ». En effet, d'après Marx, lorsque les hommes travaillent les uns pour les autres, le travail acquiert une *forme sociale*<sup>77</sup>. Selon nous, lorsque Marx parle de « forme sociale » du travail, il fait référence à la caractérisation que prennent les actions ayant pour but la production de la vie matérielle des hommes. Il s'agit d'une *forme* parce que cela suppose un arrangement concret (spatiale et temporel) des hommes et la prise en compte de certaines qualités de leurs activités, et cette forme est *sociale* parce qu'elle prévaut dans une communauté donnée.

Comprise de la sorte, notre lecture s'oppose aux interprétations effectuées, par exemple, par Roubine (2009) et Tran (2003). Ces lectures ont en commun le fait de comprendre la forme sociale d'une manière « objectale », c'est-à-dire comme monnaie. Cela implique de se concentrer sur les *outils matériels* utilisés par une collectivité pour rendre opératoire une modalité d'action, au lieu de se concentrer sur la modalité d'action qui est aussi une forme de phénoménalisation (dans l'espace public) d'une configuration de rapports sociaux.

Roubine (2009) affirme que Marx « analyse une série de *rapports de production* d'une complexité croissante [...] [et que ces] rapports de production s'expriment dans une série de *formes sociales* d'une complexité croissante — les formes sociales que revêtent les choses » (Roubine, 2009, p. 68). Nous sommes d'accord avec la première partie de cette citation. Le problème se présente, toutefois, lorsque Roubine met l'accent sur les objets. En effet, en faisant cela, la position de Roubine tend à limiter le concept de forme sociale aux objets, et, plus précisément, à comprendre le concept de forme sociale comme la fonction sociale remplie par les objets produits par les hommes. En fait, Roubine expose cette idée de manière explicite : « En plus de son existence matérielle ou technique de bien de consommation ou de moyen de production concret, l'objet semble acquérir une existence *sociale* ou *fonctionnelle*, c'est-à-dire une propriété sociale particulière qui exprime le rapport de production considéré et qui donne aux objets une forme sociale particulière » (Roubine, 2009, p. 67). Cette position conduit à une sorte d'oubli de la description de la configuration sociale que prennent les actions des hommes à l'intérieur

---

<sup>77</sup> « [D]ès lors que les hommes travaillent les uns pour les autres d'une façon ou d'une autre, leur travail acquiert [...] une *forme sociale* » (*Le Capital*, livre I, p. 82, nous soulignons).

d'un mode de production. Ainsi, par exemple, Roubine affirme que les catégories économiques décrivent des fonctions sociales remplies par les objets :

Les différentes catégories de l'économie politique décrivent donc les différentes fonctions sociales des objets, fonctions qui correspondent aux différents rapports de production entre les hommes. Mais la *fonction* sociale qui se réalise au moyen d'un objet donne à cet objet un caractère social particulier, une *forme* sociale déterminée. [...] À chaque type de rapport de production entre les hommes correspond une fonction sociale spécifique ou une *forme économique* des objets (Roubine, 2009, p. 74).

L'interprétation de Roubine réduit, donc, le sujet de la forme de la valeur économique au problème de la description de la fonction sociale des objets : « Il est plus approprié d'exprimer la théorie de la valeur de la façon inverse : dans la société marchande-capitaliste, les rapports que nouent les hommes à l'occasion de l'activité de production acquièrent la forme de la valeur des objets et ne peuvent apparaître que sous cette forme matérielle » (Roubine, 2009, p. 102)<sup>78</sup>.

Tran (2003), de son côté, part de la distinction faite par Marx entre valeur et valeur d'échange. Selon lui, ces deux concepts répondent à deux problèmes différents : la *valeur* renvoie à la « forme sociale du produit du travail », c'est-à-dire à une « représentation des rapports sociaux de production », tandis que la *valeur d'échange* renvoie à la question de la forme phénoménale de la valeur, l'expression matérielle d'un rapport social. Il faut donc bien distinguer le problème de la « forme valeur » du problème de la « forme de la valeur » (cf. Tran, 2003, p. 97). La « forme valeur » est la forme que les produits du travail acquièrent sous le mode capitaliste de production, tandis que la « forme de la valeur » est son expression phénoménale, visible. Selon lui, *la forme de la valeur* est définie par le fait qu'un produit exprime sa valeur dans la valeur d'usage d'un autre produit, en l'occurrence l'argent. Nous avons, donc, une conception « physicaliste » de la forme

---

<sup>78</sup> Il écrit aussi, par exemple, ce qui suit : « Des rapports d'échange réguliers amènent l'activité sociale des possesseurs de marchandises à sélectionner une marchandise (par exemple l'or) qui servira d'équivalent général immédiatement échangeable contre toute autre marchandise et donnent à cette marchandise la fonction particulière de monnaie, ou la "forme monnaie". Cette forme monnaie est à son tour porteuse de fonctions ou formes multiples, qui dépendent du caractère du rapport de production entre acheteur et vendeur » (Roubine, 2009, p. 69).

sociale : la forme sociale de la valeur est, selon lui, la *matérialité* qui incarne un contenu social (le travail abstrait).

Bref, les rapports sociaux acquièrent une manière de se phénoménaliser dans l'espace social qui ne doit pas être vue simplement d'un point de vue objectal. En effet, comme nous l'avons vu avec Sève, une même configuration de rapports peut acquérir différents modes de phénoménalisation qui dépendent de la « zone » du tout social dans laquelle on concentre son attention. Nous ne critiquons donc pas le fait d'affirmer, comme le font ces auteurs, et comme Marx lui-même le pense, que la monnaie est la forme adéquate de phénoménalisation de la valeur économique. Ce que nous voulons souligner, en revanche, c'est qu'il y a aussi d'autres modes de manifestation de la valeur économique en tant que catégorie produite par une configuration des rapports sociaux. En l'occurrence, il s'agit de reconnaître la possibilité d'affirmer que cette catégorie se phénoménalise *aussi* à travers une manière particulière d'agir des individualités produites par les rapports sociaux.

### **3. Transactions marchandes : une forme d'action des sujets**

Nous venons de voir qu'il est possible d'affirmer que la valeur économique se phénoménalise *aussi* à travers une manière particulière d'agir des individualités produites par les rapports sociaux. Cette affirmation nous conduit tout naturellement, donc, à voir les caractéristiques des actions des hommes au moment de faire des transactions marchandes, car ce sont ces types de transactions que la valeur économique rend possible.

Dans le domaine de la philosophie ou des sciences humaines, les catégories à travers lesquelles ces disciplines essaient d'appréhender la réalité sont sujettes à des fluctuations constantes de sens. Ceci est le cas, aussi, de la catégorie « marché ». Ainsi, il est fréquent de confondre, comme l'a mis en évidence Clerc (2008), « économie de marché » et « économie capitaliste », ou de voir les deux catégories comme des degrés dans une échelle d'intensité des échanges matériels entre les hommes. Fernand Braudel (2008), par exemple, pense que le *marché* fait référence aux échanges ordinaires entre les hommes, ce qui suppose la primauté des valeurs d'usage, tandis que le *capitalisme* fait référence aux grandes transactions de richesse, ce qui suppose la primauté de l'argent (ou,

en termes marxistes, de la valeur d'échange)<sup>79</sup>. La question de la distinction entre marché et capitalisme n'est pas sans importance. Comme le rappelle Clerc (2008), si l'on différencie les deux catégories, il est possible de soutenir l'abandon du capitalisme tout en conservant les transactions marchandes. En revanche, si l'on ne trace pas une ligne de séparation nette entre les deux catégories, si l'on considère que le capitalisme est consubstantiel au marché, il est possible de déboucher sur l'idée de l'inéluctabilité du capitalisme, étant donné l'extension des échanges marchands<sup>80</sup>.

Lorsque on parle de « marché », on fait référence, *grosso modo*, soit à un *lieu* dans lequel certaines transactions ont lieu, soit à un *mécanisme social* à travers lequel les agents échangent leurs produits. La science économique moderne tend à voir le marché dans cette deuxième acception, c'est-à-dire comme un mécanisme social institutionnalisé grâce auquel des agents, agissant tantôt comme vendeurs, tantôt comme acheteurs, échangent des biens et des services. Pour le faire, ces agents utilisent la monnaie, qui sert comme étalon et comme outil d'information à travers les prix. Une caractéristique du marché, pris dans cette acception, est la formation des prix à travers le jeu de l'offre et de la demande. À l'intérieur du marché, les agents sont en concurrence pour obtenir la meilleure offre, c'est-à-dire le prix le plus bas. Or, pour fonctionner de manière correcte, les marchés doivent avoir un nombre suffisant de participants proposant des biens

---

<sup>79</sup> Braudel écrit : « Je me résume : deux types d'échange : l'un terre à terre, concurrentiel, puisque transparent ; l'autre supérieur, sophistiqué, dominant. Ce ne sont ni les mêmes mécanismes, ni les mêmes agents qui régissent ces deux types d'activité, et ce n'est pas dans le premier, mais dans le second que se situe la sphère du capitalisme » (Braudel, 2008, p. 66).

<sup>80</sup> En suivant cette distinction, la posture de Jacques Bidet se situerait au milieu. Selon lui, Marx distingue de manière nette le marché du capitalisme, chose qui est évidente, d'après lui, par l'ordre de l'exposé du *Capital*, où le mécanisme du fonctionnement de la production marchande en général est exposé dans la première partie du livre (ce qu'il appelle la métastructure). L'argumentation de Bidet est la suivante. Dans *Le Capital*, il y a deux ordres structurels distincts : (i) le marchand (de l'échange), M-A-M, et (ii) le capitaliste, A-M-A'. Dans les écrits antérieurs au *Capital*, Marx essayait de dériver de façon dialectique A-M-A' à partir de M-A-M. Marx montre qu'à l'intérieur de la formule du capital (A-M-A') il y a une contradiction, car d'une séquence d'échanges ne peut pas sortir un surplus. Ainsi, on ne peut donner un sens à la formule A-M-A' qu'en construisant le concept d'une marchandise qui produit plus de valeur qu'elle n'en possède : la force de travail. Le plus important, c'est qu'on n'est pas dans une démarche dialectique. Selon Bidet, Marx est dans une démarche « constructiviste » (Bidet, 1990, p. 71), qui consiste à ajouter une détermination nouvelle au système catégoriel antécédent, le système marchand, en l'occurrence, la marchandise force de travail. La connexion entre marché et capitalisme est la marchandise appelée force de travail. La question stratégique est son statut de marchandise (cf. Bidet, 1990, p. 73). Toutefois, il croit que le marché est une forme sociale permettant de concevoir le capital comme une spécification de cette forme sociale plus générale, chose qui suppose une certaine continuité entre les deux formes d'organisation de la production.

susceptibles de comparaison et ayant accès à la même information. Les défenseurs du marché comme mécanisme social affirment, notamment, qu'il est le moyen à travers lequel les agents peuvent exercer leur liberté, comprise comme la possibilité d'aliéner leurs propriétés privées lorsqu'ils le veulent, et que, de par son mode de fonctionnement, il garantit l'allocation optimale des ressources et des activités productives à l'intérieur d'une société. L'idée est, donc, que la somme des actions des individus, en poursuivant leur propre bénéfice (économique), produit la distribution la plus efficace des ressources et des activités pour l'ensemble de la collectivité. Dans cette mesure, le marché, comme le fait Hayek<sup>81</sup>, est conçu comme un mécanisme social capable de traiter une grande quantité d'information de manière autonome et de faire apparaître, en utilisant les prix comme moyen d'information, la meilleure distribution des produits fruit des activités matérielles des hommes.

Pour les économistes libéraux, le marché, tel que nous venons de le décrire, constitue une institution naturelle fruit d'un penchant aussi naturel : celui d'échanger (comme l'affirmait Adam Smith). Or, une telle position théorique ne tient pas compte des travaux des anthropologues et des ethnographes constatant, dans d'autres sociétés, l'existence de formes différentes de métabolisme matériel entre les membres d'une communauté. Dans ce sens, par exemple, il suffit de considérer l'*Essai sur le don*, de Marcel Mauss, qui rend compte d'une forme non marchande d'échanges matériels.

Sans entrer dans les détails de la problématique du marché (sujet qui demanderait une recherche à part entière), et pour éviter toute ambiguïté dans l'usage du terme, il nous semble judicieux, en suivant la recommandation de Florence Weber (2000), de parler de « *transaction* marchande ». En effet, cette expression souligne le côté pratique du phénomène que nous analysons, c'est-à-dire le fait qu'il s'agit des *actions* des hommes.

Les *transactions marchandes*, dans leur forme la plus simple, présentent la structure suivante :

---

<sup>81</sup> Ainsi, par exemple, Hayek écrit : « Into the determination of these prices and wages there will enter the effects of particular information possessed by every one of the participants in the market process — a sum of facts which in their totality cannot be known to the scientific observer, or to any other single brain. It is indeed the source of the superiority of the market order, and the reason why, when it is not suppressed by the powers of government, it regularly displaces other types of order, that in the resulting allocation of resources more of the knowledge of particular facts will be utilized which exists only dispersed among uncounted persons, than any one person can possess » (Hayek, 2008, pp. 39-40).

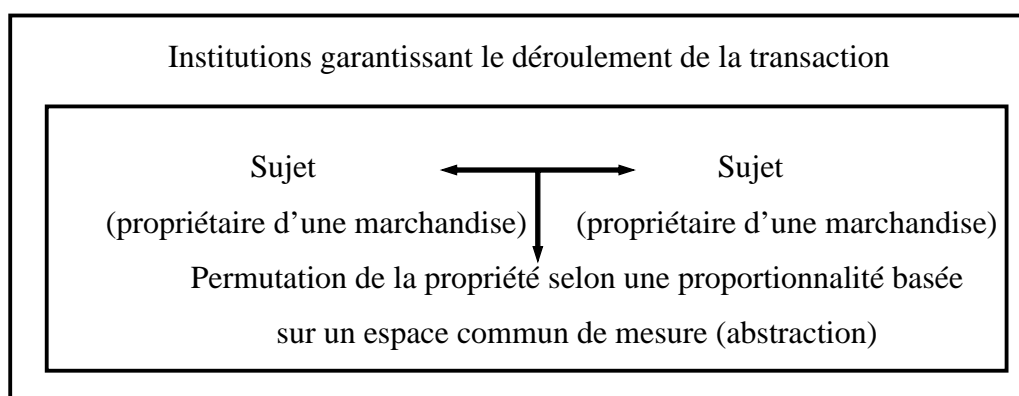


Figure 1. Schéma de transactions marchandes.

Nous avons, donc, (i) des agents qui, étant donné la non existence d'une autre valeur sociale agissant en tant que rapport, ne communiquent qu'à travers l'échange de leurs produits (en tant qu'incarnation d'une substance sociale) ; (ii) un espace commun de mesure « technique » (le temps de travail socialement nécessaire), neutre du point de vue axiologique, qui est pris en compte pour mener à bien la comptabilité ; et (iii) des institutions garantissant le bon déroulement de la transaction<sup>82</sup>. Regardons, donc, quelles sont les caractéristiques des actions des agents au moment de se placer à l'intérieur d'un échange marchand.

### 3.1 Neutralité axiologique

Selon nous, la première caractéristique des transactions marchandes est la neutralité du point de vue axiologique. Par neutralité axiologique nous entendons (i) que ce qui s'échange est évalué quantitativement à partir une substance commune et (ii) le fait que le lien entre les sujets qui prennent part à la transaction se rend opératoire moyennant cette considération *quantitative*. Marx met en exergue cette caractéristique de la manière suivante :

---

<sup>82</sup> Le besoin d'institutions, contrairement à ce que l'on pouvait penser, est accepté, comme l'affirme Harribey (2008), par des courants théoriques aussi dissemblables que le marxisme, le keynésianisme, l'institutionnalisme ou le conventionnalisme. En effet, tous ces courants « admettent qu'il n'existe pas de marché sans institutions et règles l'encadrant, c'est-à-dire sans coordination non marchande : pas de marché sans organisation » (Harribey, 2008, p. 58).

C'est cette dépendance réciproque et multilatérale [*wechselseitige und allseitige Abhängigkeit*] des individus, par ailleurs indifférents [*gleichgültigen*] les uns à l'égard des autres, qui constitue leur connexion sociale [*gesellschaftlichen Zusammenhang*]. Cette connexion sociale s'exprime dans la *valeur d'échange*, c'est seulement en elle que l'activité propre de chaque individu ou son produit deviennent une activité et un produit pour lui ; il lui faut produire un produit universel : la *valeur d'échange*, ou, si on isole, si on individualise cette dernière, *de l'argent*. Son pouvoir social [*gesellschaftliche Macht*], tout comme sa connexion avec la société, il les porte sur lui, dans sa poche. L'activité, quelle que soit sa forme phénoménale individuelle, et le produit de l'activité, quelle que soit sa nature particulière, est la *valeur d'échange*, c'est-à-dire quelque chose d'universel en quoi est niée et effacée toute individualité, toute propriété particulière. C'est, en fait, un état très différent de celui dans lequel l'individu, ou l'individu élargi, par la nature ou l'histoire, aux dimensions d'une famille ou d'une tribu (plus tard une communauté) se reproduit directement à partir de la nature, ou dans lequel son activité productrice est la part qu'il prend à la production sont liées à une forme déterminée du travail et du produit, et où son rapport aux autres est précisément déterminé de cette façon (*Grundrisse*, p. 114).

Il y a donc *dépendance* (matérielle) entre les individus, mais, paradoxalement, il y a aussi *indifférence* des uns par rapports aux autres. Or, il ne faut pas tomber dans la tentation de voir dans cette « indifférence » une considération d'ordre morale. En fait, il s'agit de la prise en compte sociale des productions privées. En effet, dans le marché, la « prise en compte », la validation de la production des individus, se fait *ex post* (raison pour laquelle il est possible de dire que la société est « indifférente » *ex ante* par rapport à ce que les individus produisent). Cette forme de connexion sociale, dont les caractéristiques sont la dépendance et l'indifférence, s'exprime dans la valeur économique, dans la mesure où elle agit comme la substance permettant de valider les productions privées. Dans ce sens, c'est seulement sous la forme de la valeur économique que les activités ou les produits de chaque individu deviennent une activité ou un produit pour les autres. Ainsi, l'argent, en tant qu'incarnation d'une quantité donnée de valeur économique, se présente à l'individu comme le *pouvoir* qu'il a sur la société et comme sa *connexion* avec les autres. Dans ce sens, le rapport monétaire exprime de manière encore plus claire ce type d'« indifférence » caractéristique des rapports sociaux permettant la production de marchandises :



Dans le rapport monétaire, dans le système d'échange développé, [...] les liens de dépendance personnelle [...] sont en fait rompus [...] et les individus *semblent* indépendants (cette indépendance qui n'est, à tout point de vue, qu'une illusion et qu'il serait plus juste d'appeler indifférence [*Gleichgültigkeit*] — prise dans son sens d'insensibilité), semblent se rencontrer librement et procéder à des échanges dans le cadre de cette liberté ; mais cette apparence n'existe que pour quiconque fait abstraction des *conditions* [*Bedingungen*], des *conditions d'existence* [*Existenzbedingungen*] dans lesquelles ces individus entrent en contact (et ce sont encore une fois des conditions indépendantes des individus, qui, bien qu'engendrées par la société, apparaissent pour ainsi dire comme des *conditions naturelles* [*Naturbedingungen*], c'est-à-dire non contrôlables par les individus) (*Grundrisse*, p. 122).

Dans une transaction marchande, donc, « le bien échangé est évalué indépendamment de la relation entre les personnes qui l'échangent (cette évaluation préalable le rend comparable à d'autres biens de même nature, permettant ainsi d'effectuer une première mise en série) » (Weber, 2000, p. 87). Ainsi, par exemple, lorsque le capitaliste trouve le travailleur sur le marché et achète sa force de travail, il s'agit d'une transaction neutre du point de vue axiologique. Marx décrit cette transaction de la manière suivante : dans l'achat et la vente de la capacité de travail [*Kauf und Verkauf des Arbeitsvermögens*], « capitaliste et travailleur se font face uniquement en tant que possesseurs d'argent et possesseur de marchandise [*In dem ersten Proceß stehn sich Capitalist und Arbeiter nur als Geldbesitzer und Waarenbesitzer gegenüber*], et leur transaction, comme toute transaction entre acheteur et vendeur, est un échange d'équivalents [*und ihre Transaction ist, wie die zwischen allen Käufern und Verkäufern, ein Austausch von Equivalenten*] » (*Manuscripts de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, pp. 152-153)<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Callon et Latour (1997) proposent une caractérisation des transactions marchandes qui va dans le même sens que la thèse que nous essayons de défendre. Selon eux, le calcul commence là où il faut une substance pour cimenter le rapport, là où il n'y a pas d'autres valeurs tissant des rapports entre les hommes, et cette substance est la valeur économique, un espace commun de mesure qui rend possible les rapports : « En effet, il existe dans toutes les sociétés précapitalistes des genres de relation qui ressemblent furieusement à celles du capitalisme. [...] Ce sont toutes celles qui s'engagent avec de vrais et complets étrangers ou celles qui s'efforcent de mettre de la distance entre les personnes. [...]. Aux marges des sociétés, dans les marchés au long cours, la maxime capitaliste s'applique obstinément : fais des échanges qui soient susceptibles de se terminer une

Bref, la neutralité axiologique des échanges marchands ne décrit pas la mise entre parenthèses des rapports personnels (car il peut y avoir des échanges marchands même entre les membres d'une famille, par exemple), mais (i) que ce qui est objet de la transaction est évalué quantitativement moyennant une substance commune et (ii) que le lien entre les échangistes se rend opératoire moyennant cette considération *quantitative*. En outre, les participants à la transaction marchande essaient, à travers une pure considération quantitative, d'être quittes à la fin de la transaction. Si ce n'est pas le cas, les participants fixent les termes pour solder leur dette et, donc, rompre ce rapport-ci.

### 3.2 Abstraction

Une autre des catégories clés pour comprendre ce qui se passe dans une transaction marchande est celle de l'abstraction. Selon Alfred Sohn-Rethel, si nous regardons de près l'analyse de la marchandise faite par Marx, la première chose qu'il faut noter est que « le trait dominant de la forme-marchandise est l'abstractité [*Abstraktheit*] » (Sohn-Rethel, 2010a, p. 44) et que cette abstractité « paraît s'étendre à tout ce qui entoure la forme-marchandise » (Sohn-Rethel, 2010a, p. 44), ce qui veut dire qu'un trait définitoire des actions ayant trait à la reproduction de la vie matérielle des sociétés s'étend à toutes les autres actions humaines.

D'après Sohn-Rethel, l'échange est défini comme le processus de changement de *possession* des produits de travaux qui sont séparées dans le temps et dans l'espace. Dans l'échange de marchandises, il y a, donc, une séparation entre l'accomplissement du travail et leur connexion sociale : le *travail* est privé et la *connexion sociale* des travaux ne se fait que *post factum*, via l'échange (cf. Sohn-Rethel, 2010a, p. 46). Pour faire fonctionner ce mécanisme, il est nécessaire d'opérer une abstraction « des caractéristiques qualitatives, données empiriquement, qui constituent la valeur d'usage des marchandises » (Sohn-Rethel, 2010a, pp. 50-51). Or, cette abstraction de la valeur d'usage n'est pas toujours une fonction consciente. À vrai dire, elle a lieu à l'insu des acteurs sociaux et, dans cette mesure, elle doit être comprise comme une « fonction objective, spontanée, de l'*échange* de marchandises » (Sohn-Rethel, 2010a, p. 51). Dans

---

bonne fois pour toutes, afin d'être quitte, ils ne sont pas de ton monde et peut-être ne les reverras-tu jamais" » (Callon et Latour, 1997, p. 17).

ce sens, l'abstraction caractérise l'action : « l'abstraction, qui était déjà à la base de toute société fondée sur l'échange [n'est] pas due à un acte de pensée (c'est la conception courant de l'abstraction, à partir de Platon), mais à des actes effectifs » (Jappe, 2010, p. 16) entre les hommes. Cette opération d'abstraction se présente, donc, comme la condition de possibilité de tous les échanges *marchands*.

Conçues comme nous venons de le faire, les transactions marchandes se caractérisent par la neutralité axiologique du rapport liant les agents qui participent à la transaction, par une opération d'abstraction des caractéristiques particulières des objets échangés et par une comptabilité d'une substance sociale. Ces caractéristiques des échanges marchands envahissent, à des degrés différents, l'opérationnalisation de tous les autres rapports sociaux et s'érigent, historiquement, comme le mécanisme des rapports sociaux par antonomase. Cette invasion du mécanisme des échanges marchands suppose, selon nous, un retrait de toutes les autres valeurs non économiques au moment d'opérationnaliser les rapports sociaux (valeurs qui ne doivent pas être tenues pour des entités abstraites, mais comme des catégories décrivant des modalités d'actions des uns envers les autres). Concrètement, la colonisation du mécanisme marchand implique l'instauration de la comptabilité d'une substance sociale au moment de faire les transactions, afin que les parties soient, à la fin, quittes. En d'autres termes, il s'agit de l'instauration d'une certaine idée de l'équivalence par rapport à une donnée purement technique : le temps de travail.

### **3.3 L'équivalence**

Le mode de structuration des rapports sociaux de production dans les sociétés productrices de marchandises débouche, donc, dans la génération d'une substance sociale quantifiable qui devient la médiation obligée pour l'établissement de tous les autres rapports sociaux. Dans cette mesure, il y a une primauté de la production matérielle *en tant que production de cette substance sociale* et, de manière concomitante, de la recherche de l'appropriation de cette substance sociale à travers l'échange. Or, les travaux en anthropologie économique démontrent que ces deux conséquences ne doivent pas être vues comme des caractéristiques universelles des sociétés humaines. En d'autres termes,

les travaux en anthropologie économique démontrent que les transactions marchandes tel que nous les avons caractérisées, ne sont pas l'horizon unique pour le métabolisme social.

Regardons, par exemple, le cas de la société trobriandaise, à partir des recherches de Malinowski. En effet, premièrement, ses travaux mettent en évidence que les indigènes trobriandais ne consacraient que la moitié de leur vie active à la culture, et plus précisément au jardinage. Toutefois, grâce à cette activité, les indigènes, chaque année, récoltaient presque le double de ce dont ils avaient besoin pour vivre<sup>84</sup>. Deuxièmement, en ce qui concerne le but de la production, Malinowski montre que, pour les Trobriandais, celui-ci n'était pas de produire davantage avec le moindre effort (les deux piliers de ce que nous appelons « productivité »). En fait, ces indigènes exécutaient les activités productives d'une manière qui peut être qualifiée de « contreperformante », car ils employaient plus de travail que ce qu'il était nécessaire pour les réaliser<sup>85</sup>. Au lieu de chercher la « productivité », le travail de jardinage, chez les Trobriandais, était guidé par un autre souci, pour un autre type de « valeur », que Malinowski qualifie d'« esthétique » : la poursuite de la beauté des produits et des jardins<sup>86</sup>. À travers la quête de cette « valeur » moyennant le travail, les Trobriandais essayaient d'acquérir une réputation à l'intérieur

---

<sup>84</sup> À l'époque où Malinowski a écrit son texte (vers 1920), ce « surplus » était exporté par les Européens vers la Nouvelle-Guinée, tandis que, avant, ce « surplus » finissait dans la poubelle ou dans les mains des familles des épouses des hommes : « [C]e qui importe dans ceci, c'est que tous ou presque tous les fruits de son travail, et, à coup sûr, le surplus qu'il peut obtenir par un effort supplémentaire, ne va pas à l'individu qui s'est donné le mal, mais à ses parents par alliance. Sans entrer dans le détail du système de répartition de la récolte — dont la sociologie assez complexe requerrait, pour être comprise, l'exposé préalable du système trobriandais de parenté et des conceptions qui s'y rapportent — on peut dire qu'environ les trois quarts de la récolte d'un homme vont, pour une part, au chef, à titre de tribut, et, pour l'autre part, au mari et à la famille de sa sœur (ou de sa mère), par obligation » (Malinowski, 2012, p. 118).

<sup>85</sup> « Beaucoup de temps et d'application sont consacrés à des travaux d'aménagement : veiller à la bonne ordonnance des jardins, faire que ceux-ci soient propres et débarrassés, édifier de belles et solides clôtures, se pourvoir de gros et résistants tuteurs à ignames. Tout cela est, dans une certaine mesure, requis pour que les plantes arrivent en de bonnes conditions à maturité, mais il n'est pas douteux que les indigènes poussent la conscience professionnelle bien au-delà de l'indispensable. L'élément non utilitaire de leur travail apparaît encore mieux dans les diverses tâches qu'ils accomplissent à des fins uniquement esthétiques, pour se conformer aux rites magiques et aux usages de la tribu » (Malinowski, 2012, p. 116).

<sup>86</sup> « Ainsi, une fois que le sol a été scrupuleusement défriché et qu'il est prêt pour être planté, les indigènes divisent chaque parcelle en petits carrés de quelques yards de côté, et ceci n'est fait que par fidélité à la tradition, afin de donner aux jardins belle apparence. Aucun homme qui se respecte ne songerait à se soustraire à cette obligation. De plus, dans les jardins particulièrement soignés, de longs bâtons horizontaux sont attachés aux supports des ignames, pour les embellir davantage » (Malinowski, 2012, p. 116).

de la communauté<sup>87</sup>. Ainsi, les hommes trobriandais, au début des travaux, entraient en compétition, afin de se voir octroyer certains titres qui, après, ils portaient avec fierté : déterminer qui d'entre eux travaillait le mieux, qui d'entre eux produisait l'igname le plus grand, qui était le plus fort, qui était le jardinier le plus compétent, etc.

Les textes de Sahlins nous offrent le même constat que ceux de Malinowski. Sahlins démontre, par exemple, que les indigènes de la Terre d'Arnhem travaillaient entre quatre et cinq heures, sans que cela signifiât, pour autant, une privation de richesse matérielle. En fait, ces communautés se caractérisaient par la sous-production, c'est-à-dire par le fait de ne pas utiliser toutes les capacités productives dont ils disposaient. Cela passait par la mise en place de dispositions sociales autour du temps de travail et par rapport à l'organisation de la production (par exemple, laisser inutilisée une grande partie de la main-d'œuvre et des ressources naturelles disponibles ou prendre des mesures afin de ne pas dépasser une quantité déterminée de production). Dans ce sens, la règle de Chayanov illustre la logique derrière le raccourcissement de l'activité productive. Cette règle peut être énoncée de la façon suivante : « dans un système de production domestique de consommation, l'intensité du travail varie en raison inverse de la capacité de travail relative de l'unité de production » (Sahlins, 1976, p. 134). En d'autres termes, cette règle veut dire que plus grande est la capacité de production d'une maisonnée (unité de production des communautés primitives), moins intense sera le travail des individus appartenant à cette maisonnée. Ainsi, là où il y aurait une tendance à se développer (c'est-à-dire à produire plus que ce dont ils ont besoin), la société impose un frein, en diminuant l'intensité du travail des individus. Cela veut dire que, dans ces sociétés, le niveau de production doit être susceptible d'être atteint par la majorité des unités productives, chose qui se traduit par un nivellement « par le bas » de la production et par le fait de laisser sous-exploitées les capacités productives de la minorité la mieux lotie de la population. Dans cette mesure, il y a un principe « anti-surplus<sup>88</sup> », pour autant que le système de

---

<sup>87</sup> « Le gain, stimulant du travail dans des communautés plus évoluées, ne joue jamais ce rôle dans le milieu indigène originel. Il se révèle donc peu efficace quand un Blanc tente de s'en servir comme encouragement pour faire travailler un autochtone » (Malinowski, 2012, p. 217).

<sup>88</sup> « Autrement dit, le M. P. D. [mode de production domestique] recèle un principe anti-surplus ; adapté à la production de biens de subsistance, il a tendance à s'immobiliser lorsqu'il atteint ce point. D'où il apparaît que si par "surplus" on entend cette part de la production qui excède les besoins des producteurs, le système de la maisonnée n'est pas organisé à ces fins. Rien, dans la structure de la production de consommation, ne l'incite à se transcender elle-même. La société tout entière repose sur cette clôture économique, et donc sur une contradiction, car à moins que

production de ces communautés « n’actualise pas le surplus qu’il est parfaitement capable de produire » (Sahlins, 1976, p. 110).

Pourquoi ce choix de ne pas actualiser toutes les capacités productives ? Selon Sahlins, il s’agit d’une manière de garantir la paix sociale en choisissant de deux maux le moindre. En effet, soit on choisit un niveau qui est atteignable par la plupart des unités productives (et on court le risque de sous-exploiter les richesses matérielles), soit on choisit un niveau atteignable par une minorité d’unités productives (avec le risque de croître les différences de richesse, de la *disparation de la solidarité* et de l’émergence de révolte sociale)<sup>89</sup>. Dans cette mesure, il ne s’agit pas d’une *incapacité* sociale, mais d’un *choix* social, de manière telle que l’organisation politico-sociale impose une « valeur » non économique dont la logique prescrit un déploiement donné de l’exercice du pouvoir. Au sein de ces sociétés, cela se traduit par le contrôle social des activités productives<sup>90</sup> en vue de la défense, consciente ou inconsciente, d’une « valeur » sociale qui peut être caractérisée comme la solidarité. Dans ces sociétés, il y a, donc, une autre conception de ce qui est l’optimum dans la sphère productive. Ici, cet optimum « économique est [...] “l’aspect” économique d’un optimum plus large, “social” » (Godelier, 1969a, vol. II, p. 178). L’imposition sociale d’un autre optimum suppose que la sphère productive est contrôlée par des logiques autres que la logique associée à la production, c’est-à-dire pour d’autres types de valeurs, ce qui n’est plus que la traduction d’un autre type de pratiques sociales. En effet, les valeurs ne sont pas dans la tête des hommes comme des entités étrangères au monde matériel. À vrai dire, on attribue des valeurs à partir des actions

---

l’économie domestique ne soit forcée hors de ses propres retranchements, la société tout entière périt. Économiquement parlant, la société primitive est fondée sur une anti-société » (Sahlins, 1976, p. 131).

<sup>89</sup> « [L]a norme de subsistance n’est pas définie en fonction de l’activité du groupe domestique le plus capable ; elle s’établit à un niveau accessible à la majorité, gaspillant donc une part du potentiel le plus efficace. Ce qui signifie également qu’aucune incitation à la formation de surplus n’est inscrite dans le mode de production domestique. La situation des groupes domestiques les moins capables, et plus particulièrement le pourcentage non négligeable de ceux qui ne peuvent assurer leur propre subsistance, paraît d’autant plus dramatique. Car les maisonnées douées d’une plus grande capacité de travail n’augmentent pas automatiquement leur production en faveur des plus démunis. Rien, dans l’organisation de la production elle-même, ne compense systématiquement ses propres carences systématiques » (Sahlins, 1976, p. 137).

<sup>90</sup> Godelier fait le même constat : « L’optimum économique nous apparaît ici comme l’organisation des activités économiques (production, répartition, consommation) la plus compatible avec la réalisation des objectifs socialement nécessaires, la mieux ajustée donc au fonctionnement de la structure de la société » (Godelier, 1969a, vol. II, p. 178)

observables dans l'espace public : les valeurs ne sont que la traduction, dans un autre type de langage, des actions. De cette manière, la défense de certaines valeurs « non économiques » doit être comprise comme la défense de certains cours d'actions possibles en détriment d'autres cours d'actions possibles ayant trait à la production matérielle de l'existence.

La primauté d'autres types de valeurs non économiques, ou, en d'autres termes, la primauté d'autres pratiques sociales ayant trait à la production matérielle de l'existence, ou, encore, une autre forme de structuration de rapports sociaux, a comme conséquence la création d'autres entités sociales qui ne suivent pas, par rapport aux structures sociales créatrices de valeur économique, la logique comptable au moment de rendre opératoires les rapports sociaux. Cette logique comptable s'établit là où on rentre en contact avec des inconnus ou lorsqu'il y a une distension des valeurs non économiques au moment d'établir les rapports avec les autres. Par exemple, Malinowski distingue, chez les Trobriandais, sept types de transactions ayant trait au métabolisme matériel entre individus, qui vont du mécanisme donnant donnant jusqu'au troc : (i) les dons purs, (ii) les paiements habituels, (iii) la rémunération pour services rendus, (iv) les cadeaux rendus à valeur égale, (v) l'échange de biens matériels contre des privilèges, titres et possessions non matérielles, (vi) le troc cérémoniel avec paiements échelonnés et (vii) le commerce.

En premier lieu, donc, nous trouvons le don pur, défini comme « l'acte par lequel une personne donne un objet ou rend un service sans rien attendre ni recevoir en retour » (Malinowski, 2012, p. 238). Ce type d'acte n'est pas courant dans la vie des Trobriandais. Dans ce peuple, « les cadeaux fortuits ou spontanés, comme les aumônes ou charités, n'existent pas, puisqu'un individu dans le dénuement se voit secouru par tous les siens » (Malinowski, 2012, p. 238), notamment pour les membres de la famille directe et par alliance. On est, donc, dans une sorte de don « contraint » pour les obligations sociales. Au passage, cela veut dire que l'on trouve la valeur « générosité » à l'intérieur d'un mode de production présupposant des individus coupés de tous les liens sociaux autres que les liens économiques.

En deuxième lieu, nous trouvons les paiements habituels et sans équivalence stricte. De ce type de transaction, Malinowski donne pour exemple les paiements qu'un homme reçoit des frères de sa femme, à l'occasion de la récolte (cf. Malinowski, 2012, p. 241). Ces transactions sont la clef de voûte de la constitution tribale trobriandaise, dans

la mesure où ils créent l'obligation, pour tout homme, de travailler toute sa vie pour ses parents et leurs familles.

En troisième lieu, nous trouvons la rémunération pour services rendus. Contrairement aux paiements habituels, dans la rémunération des services rendus, le montant du paiement est fixé par la *coutume*. Mais on ne peut pas parler d'équivalence, car « l'un des termes de l'équation est représenté par un service dont la valeur ne peut être établie que par des estimations conventionnelles » (Malinowski, 2012, p. 243). Le paiement, ici, découle d'une règle sociale (la coutume) qui n'a rien à voir avec une quelconque donnée technique liée au temps de travail<sup>91</sup>.

En quatrième lieu, nous trouvons les cadeaux rendus à valeur égale. Or, l'équivalence exigée ne permet pas de parler d'une transaction commerciale. En effet, lorsque « A donne un objet à B et que, le même jour, B rend le même objet à A, impossible d'imaginer plus parfaite équivalence entre un don et un contre-don » (Malinowski, 2012, p. 245). Ces transactions caractérisent les relations amicales entre les Trobriandais. Dans cette mesure, ces transactions, plus que répondre à un besoin matériel, répondent au besoin de tisser de manière continue la communauté.

En cinquième lieu, nous trouvons l'échange de biens matériels contre des privilèges, titres et possessions non matérielles. Ces transactions *se rapprochent* de l'échange marchand, dans la mesure où « deux propriétaires possédant chacun une chose à laquelle ils tiennent beaucoup l'échangent pour une autre qu'ils apprécient encore plus » (Malinowski, 2012, p. 246). Ici, néanmoins, il n'y a pas d'équivalence dans le sens strict du terme, car l'une des parties échange généralement une chose qui n'est pas matérielle (un titre, par exemple) et qui, partant, il est impossible de convertir en termes purement quantitatifs.

En sixième lieu, nous trouvons le troc cérémoniel avec paiements échelonnés. Dans ce cas, les paiements qui s'effectuent dans une cérémonie doivent être acceptés et compensés plus tard. Ici, la transaction suppose une association permanente entre deux individus. La *kula* fait partie de ce type de transactions. En effet, la *kula* consiste en l'octroi d'un don (*vaga*) qui doit être compensé par un autre objet (*soulava*) après un

---

<sup>91</sup> Il est important de souligner que, même s'il s'agit d'un paiement qui découle d'une obligation sociale, il y a toujours un cérémoniel compensatoire visant « à renforcer les liens sociaux qui déterminent les obligations » (Malinowski, 2012, p. 244).



certain temps (cf. Malinowski, 2012, p. 154). Le premier principe de la *kula* est que cet octroi du don ne se fait pas avec un marchandage sur l'équivalence (cf. Malinowski, 2012, p. 154). Le second principe est que l'équivalence du cadeau compensatoire est fixée par celui qui doit le faire. Même si la personne qui reçoit la contreprestation se sent défavorisée, elle ne dispose pas de mécanisme pour réclamer. Ce type de transaction ne se fait pas pour acquérir les objets dont on a besoin, mais pour exhiber les objets que l'on a échangés comme une richesse. Dans la *kula*, il y a donc une certaine « parité » (mais pas en termes quantitatifs) et une sorte de « profit » (le fait que ce qui est échangé représente et est exhibé comme une richesse par les parties concernées) qui la rapprochent du troc. Or, dans la *kula*, intervient un facteur qui la différencie du troc : la confiance. En effet, l'équivalence est laissée au bon jugement de la contrepartie (cf. Malinowski, 2012, p. 249).

Finalement, en septième lieu, nous trouvons le commerce. Ce qui est caractéristique de cette forme de transaction est, selon Malinowski, l'avantage mutuel : chaque partie obtient ce dont elle a besoin et cède ce dont elle n'a pas besoin. Dans ce type de transaction, il y a un marchandage pour définir l'équivalence. Il n'est pas anodin que ce type de transaction se réalise entre les habitants des centres manufacturiers (qui fabriquent de grosses quantités de plats en bois, de peignes, de pots à chaux, de brassards et de paniers) et les districts agricoles et les communautés de pêcheurs (cf. Malinowski, 2012, p. 250). Il n'est pas sans importance non plus que ces communautés dédiées au commerce soient « regardées comme des parias et traités avec mépris » (Malinowski, 2012, p. 250), notamment pour leur habitude de marchander et d'essayer de tirer avantage des transactions. Les Trobriandais ont un mot spécifique pour ce genre de transaction : *gimwali*. Ils utilisent ce mot pour « critiquer avec dédain une mauvaise manière de conduire la *kula* ou un procédé contraire aux bonnes règles dans la remise des dons » (Malinowski, 2012, p. 251). Ce type de transaction, en plus, est dépourvu de toute cérémonie et les participants affichent publiquement leur désir de faire un profit, faits qui différencient cette forme de transactions de toutes les autres que nous venons de mentionner.

Cette classification sert à illustrer le mécanisme qui rend compte du transit des transactions de non équivalents aux transactions d'équivalents décrit par Sahlins (1976). Selon lui, ce transit dépend du degré de proximité en termes de parenté. Ainsi, dans les

communautés hawaïennes, l'échange n'est pas symétrique lorsqu'il s'agit d'échange d'objets entre parents proches. En revanche, lorsqu'on s'éloigne du cercle des parents proches, l'échange dévient de plus en plus symétrique (équivalent). Dans les cercles parentaux le plus proches, nous sommes face à la réciprocité généralisée, face au pôle de solidarité. Ce type de solidarité n'admet pas une contrepartie matérielle directe. Si nous nous éloignons de ce cercle, nous sommes face à la réciprocité équilibrée, qui est moins « personnelle » que la réciprocité généralisée, dans la mesure où les parties en présence représentent des intérêts sociaux et économiques distincts. Ainsi, le côté matériel de la transaction importe au moins autant que le côté social (cf. Sahlins, 1976, p. 248). En dernier lieu, il se trouve la réciprocité négative, où il s'agit d'acquérir quelque chose pour rien ou de se procurer un profit. Selon Sahlins, le troc est l'exemple de ce type de réciprocité, car les deux parties s'affrontent cherchant à maximiser leurs gains (dans leurs propres termes) en dépit de l'autre partie (cf. Sahlins, 1976, p. 249). Ainsi, donc, plus étrangères sont les parties qui échangent, plus l'échange devient symétrique.

Mais regardons de manière un peu plus détaillée la réciprocité équilibrée, qui incarne le type de transactions que *nous-mêmes* qualifions de « marchandes ». Pour illustrer ce type d'échanges, Sahlins fait référence à des communautés situées au Sud-Est asiatique (les Iban, les Land Dayak et certaines communautés des Philippines). Le commerce du riz effectué par ces communautés a deux présuppositions : (i) que ces sociétés autorisent l'accumulation d'un surplus de riz aux unités de production (des maisonnées) et (ii) que les maisonnées les plus favorisées ne peuvent pas prendre en charge les moins favorisées (car, d'une autre manière, il serait impossible d'assurer les rapports commerciaux avec l'extérieur). De cela suivent trois conséquences : (i) chaque maisonnée produit une quantité différente de produits d'exportation, mais il n'y a pas de redistribution de ce surplus (afin de garantir le commerce avec l'extérieur), (ii) l'intensité du partage est minime à l'intérieur de la communauté et (iii) « les relations de réciprocité entre groupes domestiques s'exercent principalement sous forme d'un échange de travail équivalent, strictement comptabilisé » (Sahlins, 1976, p. 285). Ici, donc, l'économie intérieure des communautés se transforme à cause de l'articulation avec une économie de marché. Concrètement, nous voyons une atomisation de la structure communautaire et la transformation de la nature du lien social au profit de l'apparition de la comptabilité d'un paramètre technique appartenant à l'activité matérielle. La valeur économique des

produits, mesurée à partir du travail humain, suppose la perte de l'effectivité d'autres logiques des rapports sociaux avec autrui au sein de la propre communauté : « La solidarité ne joue guère qu'à l'intérieur de la famille restreinte et le seul réseau de relation qui relie les maisonnées entre elles est constitué par les liens de parenté interpersonnels éminemment variables et changeants » (cf. Sahlins, 1976, p. 286). Dans ce sens, la répartition des produits du travail social, au moins dans les exemples documentés par Sahlins, expérimente une mutation : les liens de parenté cessent d'être effectifs en ce qui concerne les cercles parentaux les plus éloignés, de jouer un rôle à l'intérieur du mécanisme de production matérielle, et se met en place un mécanisme comptable régissant la mise en œuvre des rapports.

Dans le cas des Gouro, Meillassoux (1964) montre comment, entre les membres de cette communauté, il y a des rapports sociaux générant une sorte de générosité à l'égard des individus appartenant au même groupe et de la méfiance à l'égard des « autres », méfiance qui se matérialise à travers un type de rapports contractuels avec eux. En ce qui concerne la solidarité entre « proches », Meillassoux affirme que, à l'intérieur d'une communauté gouro, il est possible de distinguer plusieurs équipes qui se rassemblent pour mener à bien les travaux les plus contraignants ou qui exigent d'être achevés en peu de temps, comme le débroussaillage, les récoltes, etc. De cette manière, l'« équipe la plus restreinte jouit, par exemple, du travail de débroussaillage de la communauté ; elle ne peut revendiquer le produit de ses champs comme étant le fruit de son travail exclusif. En revanche, sa participation à l'équipe la plus vaste fonde sa revendication sur le produit des autres. Le travail de tous s'enchevêtre et la part de chacun se confond avec celle de tous ; elle n'est pas mesurable, ni en conséquence ce qui est dû à chacun de ceux qui l'aurait produite » (Meillassoux, 1964, p. 172). Mais ce n'est pas la « solidarité », comme valeur non économique, qui organise la forme de production. En fait, c'est un mode de structuration des rapports sociaux qui rend possible l'apparition d'actions concernant la production de la vie matérielle de cette communauté que nous, des observateurs extérieurs, qualifions de « solidarité ». En effet, avant le contact avec de groupes de commerçants, les Gouro vivaient en petits groupes non spécialisés<sup>92</sup>, travaillant de

---

<sup>92</sup> « Aucune région du pays Gouro ne détient à l'égard des autres le monopole d'un produit essentiel à l'économie de subsistance. Toute la gamme des vivres, dans des proportions variables certes, est produite par chaque communauté sur l'ensemble du pays. Si, en cas de mauvaise récolte, des transferts de vivres ont lieu vers les zones de disette, ceux-ci, encore une fois,

manière rudimentaire pour assurer leur subsistance, dans des terres libres. Ce type d'organisation sociale, donc, rendait « le travail de chacun indissociable de celui de tous » (Meillassoux, 1964, p. 350) et permettait « la répartition du produit commun entre tous les membres du groupe en fonction de leurs besoins et non de leur travail » (Meillassoux, 1964, p. 350). En ce qui concerne les produits, faute « de spécialisation et d'échanges, les richesses n'ont qu'une valeur conventionnelle et leur utilité sociale est inséparable du rang de leur détenteur » (Meillassoux, 1964, p. 350).

Contrairement à ce cercle de solidarité, en ce qui concerne les rapports aux « autres », Meillassoux nous présente le cas des rapports des groupes gouro avec deux classes de peuples : le premier d'entre eux sont les peuples du sud-ouest de leur territoire, que les Gouro ne considéraient pas comme des véritables étrangers ; le second d'entre eux sont les commerçants du nord qui, eux, étaient considérés comme des vrais étrangers.

En ce qui concerne le premier groupe, que nous pouvons qualifier de « connus », les Gouro ne faisaient pas avec eux de véritables transactions marchandes<sup>93</sup>. L'un de ces peuples étaient les Baoulé, cultivateurs et chasseurs, comme les Gouro, mais animistes, contrairement aux Gouro. Or, selon Meillassoux, « il ne semble pas que ce soit dans des différences culturelles que l'on puisse trouver l'origine, dans ce cas, de la notion d'étranger » (Meillassoux, 1964, p. 266). En effet, Baoulé et Gouro se considèrent comme parents (*dre*). Grâce à cela et à la même considération des produits prestigieux qu'ils échangeaient, et ceci est le point qui nous intéresse, les transactions s'assimilaient à des « cadeaux réciproques plus qu'à un commerce marchand » (Meillassoux, 1964, p. 266). Meillassoux décrit ce type de transaction de la façon suivante :

Les Gouro rapportent que les Baoulé qui venaient apporter ces biens étaient reçus comme des hôtes, logés et nourris au village. Les échanges, dit-on, se faisaient « d'homme à homme », entre personnages éminents ou leurs représentants, et ils étaient l'occasion d'une exhibition de la richesse. Un homme riche, un *migone*, se devait, dit-on, de répondre généreusement aux offres qui lui étaient faites. Les transactions entreprises avec les Baoulé par les Son ou par les N'Goi se répétaient parfois exactement selon les mêmes

---

s'accomplissent le long des réseaux de parenté ou d'alliance, sans contrepartie, dans un esprit de solidarité et de façon tout à fait occasionnelle » (Meillassoux, 1964, p. 263).

<sup>93</sup> « Avec les forestiers comme avec les Baoulé, les échanges n'étaient pas assimilables à un véritable trafic marchand. Les populations bété et gagou, qui occupent la bordure sud-ouest et sud de l'habitat gouro, se différencient fort peu des Gouro » (Meillassoux, 1964, p. 264).

termes avec la tribu Gouro voisine : les Goura, ne laissant aucun gain matériel au groupe intermédiaire. Les produits n'étaient pas échangés individuellement les uns pour les autres mais presque toujours par lots. Ainsi, pour un fusil, les Son remettaient aux Baoulé 1 bélier, 1 *sāgone* (pagne) et 1 *dāgo* (autre variété de pagne) ; les Bende de Huafla remettaient, selon eux, 1 bœuf et 4 *sāgone* ; les Goura de Blanfla 1 *vōdāgo* et 2 *dāgo* ; les N'Goï de Bendéfla 2 *dāgo* et 1 *sopronu* ; ceux de Gonfla et de Bazré, 2 *dāgo* et 1 cabri, taux auquel ils recédaient les fusils aux Goura sans aucun bénéfice. [...] Ces combinaisons multiples et diverses ne permettent pas de dégager d'équivalence entre les produits (Meillassoux, 1964, pp. 266-267).

Étant donné que dans ces transactions ne rentraient pas tous les produits (car les produits vivriers n'étaient pas échangés) et que les produits conservaient une valeur sociale associée à chaque groupe, il n'y a pas une quantification d'une substance sociale. La configuration des rapports sociaux rend impossible l'émergence de ce type d'entité sociale comme des autres entités sociales qui vont avec, comme, par exemple, le marché. Il ne s'agit donc pas ici d'un système d'échanges généralisés, mais spécifiques : « C'est ainsi que, malgré l'importance probable des courants d'échanges qui pénétraient par le Baoulé, on ne relève la trace d'aucun marché, présent ou ancien, dans cette région. Il n'y avait pas entre les deux peuples de frontière économique à proprement parler. Le commerce se faisait au nord, en direction de la savane » (Meillassoux, 1964, pp. 267).

Les « véritables » étrangers sont, donc, au nord : les agents commerciaux. Entre ces deux communautés, les principaux produits échangés étaient des tiges de fer appelées *bro* ou *sōmpe*, du côté de ces agents commerciaux, et les noix de cola, du côté de Gouro. La nature de ces produits n'est pas anodine, car ils étaient facilement comptabilisés et durables<sup>94</sup>. En effet, la nature des produits faisant partie des transactions « leur donnait

---

<sup>94</sup> Par rapport à la cola, Meillassoux écrit la chose suivante : « La cola possède certaines qualités qui la distinguent des produits échangés au sud avec les Baoulé. La noix de cola se présente sur le marché sous forme d'un objet comptabilisable et interchangeable : les paniers en comptaient un même nombre d'unités. Produit végétal et périssable, elle exige des soins attentifs et un conditionnement efficace. Marchandise relativement pondéreuse, c'est en grande quantité que la cola était drainée vers le nord » (Meillassoux, 1964, p. 268). Au sujet du *bro*, Meillassoux écrit ceci : « En échange de la cola, les Gouro recevaient un produit dont les vertus économiques n'étaient pas moindres : le *sōmpe*, que les Gouro appellent aussi *bro*. Le *bro* se présente sous la forme standard d'une tige de fer concave de 24 centimètres de long terminée à une extrémité par une sorte de spatule et à l'autre par deux ailettes aplaties de dimensions inégales. Ces tiges étaient le plus souvent rassemblées par paquets de vingt unités que les Gouro appelaient *broyudu* (vingt *bro*), qui servait d'unité de compte. [...] Marchandise aliquote et durable, le *sōmpe* avait aussi une

pour la plupart la qualité objective de marchandises échangeables, non plus par lot, mais par catégorie de produits et “payables” en une marchandise-monnaie comptabilisable, le *sōmpe*. Ces rapports impliquaient une comparaison objective de leur valeur respective et ouvraient la voie à un commerce profitable » (Meillassoux, 1964, pp. 270-271).

Les rapports des groupes gouro entre eux, et entre les Gouro et les habitants du sud-ouest, étaient de tout autre nature que ceux entre les Gouro et les agents commerciaux : « Afin que des échanges de type commercial puissent s’établir, il faut, en effet, que les parties en présence soient libres de toute forme d’obligations préalables, et ne se situent pas à l’intérieur d’un même système économique distributif ou prestataire, ni dans une même aire matrimoniale. Gouro et Dioula étaient à cet égard des étrangers » (Meillassoux, 1964, pp. 271-272). Il s’agit, donc, de deux sociétés parmi lesquelles il n’y avait aucun lien : « Ainsi il existe entre les deux groupes peu de rapports de parenté ou d’alliance, et par conséquent de guerre, susceptibles de prévenir l’établissement de relations de caractère commercial. Pour toutes ces raisons, qui tiennent à la fois à la qualité marchande et complémentaire des produits échangés, à l’existence d’une marchandise à vocation monétaire, à la présence d’agents commerciaux actifs *et au caractère neutre des relations sociales existant entre les parties*, les échanges entre les deux ethnies parvinrent à se libérer très largement des normes économiques traditionnelles » (Meillassoux, 1964, p. 273). Pour nous, ce qui est important pour caractériser les rapports sociaux entre ces deux groupes, c’est le fait qu’ils étaient neutres, trait qui a un rapport direct avec ce que nous avons appelé la neutralité axiologique : la modalité d’action entre les membres de deux groupes n’était susceptible de véhiculer aucune valeur non économique, dans la mesure où les actions entreprises entre les membres de ces deux groupes ne peuvent pas être décrites comme étant des « matérialisations » d’autres valeurs non économiques (comme la solidarité, la générosité, etc.).

Or, les transactions marchandes, comme nous l’avons mentionné précédemment, supposent la constitution des institutions garantissant le bon déroulement des échanges. Ceci est aussi le cas chez les Gouro et les agents commerciaux. Ainsi, dans les marchés installés hors des villages, il y avait une autorité qui contrôlait les transactions : « *Le flezā*,

---

vocation monétaire et intervenait dans le paiement des autres marchandises » (Meillassoux, 1964, pp. 268-269).

fondateur ou descendant du fondateur, était responsable de l'ordre. Des hommes, au nombre de deux ou trois, étaient désignés par lui pour exercer une surveillance et faire respecter les règlements. [...] Le *flezā* se trouvait aussi en position d'arbitre pour régler les conflits surgissant entre individus de villages différents ou de tribus étrangères fréquentant son marché » (Meillassoux, 1964, p. 286).

Les transactions marchandes se caractérisent aussi par leur capacité à dissoudre les rapports traditionnels liant les agents et, dans cette mesure, il est possible d'affirmer qu'elles ont la capacité de détruire les anciennes valeurs (pour autant que les valeurs décrivent certaines modalités d'actions entre les individus). En l'occurrence, les transactions marchandes ont un effet dissolvant de la cohésion des petits groupes constitutifs des Gouro. En effet, en « permettant d'acquérir les richesses matrimoniales indépendamment des normes conventionnelles, le commerce offrait aux cellules sociales dépendantes — segments cadets ou même familles de clients ou d'esclaves — la possibilité d'échapper à l'autorité des chefs de lignage. Le commerce fournissait fort certainement un appui économique au processus de segmentation et à la consolidation des unités segmentées » (Meillassoux, 1964, pp. 275-276), ce qui se traduit, donc, dans la désarticulation des communautés. Ce processus de délitement était possible aussi grâce à la spécialisation progressive des sujets ou des petits groupes dans la production d'une marchandise donnée, condition préalable à toute production marchande<sup>95</sup>.

D'autres auteurs, notamment venant de la science économique, ont cru voir le mécanisme comptable dans *toutes* les sociétés. Celui-ci est le cas de Tran (2003). En parlant de Marx, Tran affirme qu'il a essayé « de distinguer l'existence, *dans toute formation sociale*, des procès de détermination du travail social, d'égalisation des travaux et d'égalisation des produits du travail, de la forme que ces procès revêtent du fait des

---

<sup>95</sup> « La généralisation de l'usage de la monnaie et le choix croissant de marchandises offertes rendent déjà possible la spécialisation des activités : la monoculture des produits de la traite s'étend au détriment des occupations traditionnelles. De plus en plus, les paysans gouro dépendent, pour satisfaire leurs besoins, des échanges. Ils achètent désormais outils, vaisselle, poterie, textiles et déjà des produits vivriers. Le riz, ce produit noble, se transforme en marchandise. Les planteurs les plus riches font construire leur case par des artisans étrangers qu'ils rémunèrent et à qui ils fournissent ciment et tôles achetés dans le commerce. Le développement des échanges s'étend à des produits nouveaux : lampes à pétrole, mobilier en bois, moustiquaires, machines à coudre, bicyclettes, etc. À mesure que le café et le cacao deviennent les ressources grâce auxquelles se satisfont tous les autres besoins, ils acquièrent une valeur grandissante et universelle et la valorisation de ces produits agricoles valorise en même temps chacun des facteurs de leur production : le travail et la terre » (Meillassoux, 1964, p. 326).

fonctions sociales qu'ils remplissent dans la formation capitaliste » (Tran, 2003, p. 61, nous soulignons). Selon l'interprétation de Tran du texte où Marx analyse l'exemple de Robinson Crusoe<sup>96</sup>, dans toutes les sociétés, nous trouvons les « déterminations de la valeur » (le travail égal en général, le temps de travail en général et le travail social en général). Ce qui changerait, selon son interprétation, ce serait la forme que ces déterminations acquièrent (cf. Tran, 2003, p. 61), et ces formes seraient déterminées par des rapports de production, car c'est le « rapport de production qui fait qu'un tel contenu acquiert telle forme » (Tran, 2003, p. 62).

Or, même s'il a raison lorsqu'il fait dépendre la forme de ce processus de la configuration des rapports sociaux, nous croyons que Tran fait une généralisation inadéquate du mécanisme marchand à toute forme de production matérielle possible. La répartition du travail social dans d'autres sociétés n'a pas besoin de l'égalisation des travaux. Dans quelle mesure, dans d'autres sociétés, l'« activité productive » d'un sorcier est « égalisée » avec l'« activité productive du chef de la tribu » ? Lorsqu'il y a une transaction, il n'y a aucune égalisation. Il y a une transaction qui suit des *logiques* distinctes, logiques qui peuvent être décrites par un mode de fonctionnement de l'exercice du pouvoir qui caractérise des formes de comportement que nous associons à des valeurs autres qu'économiques. La répartition du travail social dans d'autres types de sociétés n'a pas besoin d'une comptabilisation qui égalise les dépenses de travail et n'a pas besoin d'une donnée technique liée au temps. Même si Tran se garde d'affirmer l'existence des

---

<sup>96</sup> « Puisque l'économie politique aime les robinsonnades, faisons d'abord paraître Robinson dans son île. Aussi modeste qu'il soit à l'origine, il n'en doit pas moins satisfaire des besoins divers, et, pour ce faire, accomplir toute une série de travaux utiles d'espèces diverses, faire des outils, fabriquer des meubles, domestiquer des lamas, pêcher, chasser, etc. [...] Malgré la diversité de ses fonctions productives, il sait qu'elles ne sont toutes que diverses formes d'activité du même Robinson, qu'elles ne sont donc que diverses modalités de travail humain. C'est l'urgence des besoins elle-même qui lui impose de répartir exactement son temps entre ses diverses fonctions. L'ampleur plus ou moins grande prise par telle ou telle fonction dans l'ensemble de son activité dépend du niveau plus ou moins élevé des difficultés qu'il lui faut surmonter pour atteindre l'effet utile visé. C'est l'expérience qui lui apprend cela, et notre Robinson, qui a sauvé du naufrage une montre, le grand livre de comptes, l'encre et la plume, a tôt fait de tenir la comptabilité de sa propre personne, en bon Anglais qu'il est. Son inventaire comporte un répertoire des objets d'usage qu'il possède, des diverses opérations requises pour les produire, et finalement du temps de travail que lui coûtent en moyenne des quantités déterminées de ces différents produits. Les relations entre Robinson et les choses qui forment la richesse qu'il s'est créée lui-même, sont ici à ce point transparentes et simples que même Monsieur M. Wirth devrait pouvoir les comprendre sans fournir un effort intellectuel particulier. Et pourtant, toutes les déterminations essentielles de la valeur y sont contenues » (*Le Capital*, livre I, pp. 87-88).



catégories capitalistes dans d'autres types de sociétés, il commet toutefois l'erreur de projeter le mécanisme agissant à l'intérieur du capitalisme dans d'autres sociétés. Et, plus important encore, il est prisonnier de l'ontologie de la substance qui en découle et qui est à la base de cette comptabilité.

Bref, l'analyse de certains exemples tirés de l'anthropologie économique nous permet d'affirmer que la valeur économique s'installe là où il n'y a pas d'autres valeurs liant les individus ou les groupes d'individus. Dans cette mesure, la valeur économique fonctionne comme une sorte de ciment social introduisant une logique qui rend possible les transactions matérielles à partir la comptabilité d'une substance sociale qui a pour objet garantir l'équivalence entre les parties. Or, ce mécanisme n'est pas universel. Il y a d'autres modalités d'action liées aux transactions matérielles qui peuvent être décrites sous la dénomination d'autres valeurs (autres qu'économiques) qui ne supposent pas l'existence d'une substance sociale devant être objet d'une comptabilité au moment d'effectuer ces transactions.

## Récapitulatif

Dans cette première partie, en souscrivant au substantivisme économique, nous avons vu que les actions dites économiques sont celles qui ont un rapport avec la production matérielle de l'existence à l'intérieur d'une société. Dans cette mesure, elles forment, une sphère d'activités à part entière ayant pour but la production de la vie matérielle des membres d'une communauté. Toutefois, l'économique peut être interprété aussi comme un aspect que toutes les autres activités peuvent acquérir dans un moment donné.

La compréhension structuraliste de l'économique, notamment à partir de la thèse althussérienne du mode d'existence de la structure dans ses effets, nous a permis de considérer les actions des hommes aussi comme des effets de ces structures, et la thèse des formes historiques d'individualité d'Étienne Balibar nous a permis d'écarter une conception du sujet comme quelque chose de fixe, comme une substance existant avant l'établissement des rapports sociaux qui, en réalité, le constituent. Dans cette mesure, en ce qui concerne la tension entre structuralisme et individualisme méthodologique présente dans notre interprétation de la valeur économique comme modalité d'action, nous avons affirmé qu'elle découle de la manière dont le « sujet » qui agit est conçu. Ainsi, pour éviter cette tension, il n'est pas indispensable de nier l'existence des sujets. En revanche, ce qui est nécessaire, c'est de ne pas les concevoir comme une substance, mais comme un complexe, toujours changeant, qui, toutefois, a une unité. Cet individu, nous l'avons vu en nous appuyant sur les idées du sociologue Anthony Giddens, ne doit pas être conçu comme un simple effet mécanique des structures sociales qui le constituent, pour autant qu'il a une capacité réflexive sur les conditions sociales qui structurent son individualité.

Pour comprendre dans quel sens les actions des hommes sont des effets des structures, nous avons eu recours au concept de pratiques sociales, comprises comme des actions habituelles dans le temps, ayant un contenu normatif. De la main de Wittgenstein, Giddens et Bourdieu, nous avons vu que ce contenu normatif doit être compris comme point de jonction entre la structure et l'individu qui réalise des actions conformes à la norme, sans que cela implique de concevoir la norme comme une entité abstraite dans l'« esprit » des êtres humains qui les amène à agir de manière inconsciente. Dans ce sens, nous avons fait la différence entre *suivre véritablement une règle* et *adopter des comportements qui semblent conformes à la règle*, et nous avons vu la nécessité d'admettre que le sujet qui agit a au moins la connaissance de l'inscription de ses actions dans un domaine particulier, en l'occurrence l'économique.

Pour rendre compte du mécanisme qui explique la constitution des pratiques sociales (dont la valeur économique), nous avons eu recours à la lecture du fétichisme faite par Marx, de laquelle nous avons souligné trois caractéristiques : (i) l'accoutumance, (ii) l'impossibilité d'avoir une compréhension d'ensemble et (iii) la continuité des actions dans le temps. La symétrie entre ces caractéristiques et celles de la construction de la réalité sociale mises en lumière par les sociologues Peter Berger et Thomas Luckmann nous a permis d'affirmer le caractère fétiche de toute réalité sociale. Dans ce sens, donc, le fétichisme rend compte de la forme sociale que les actions des hommes acquièrent, pour autant que ces actions génèrent l'apparence achevée et non historique des institutions ou des pratiques sociales.

Comme nous comprenons la valeur économique comme une pratique sociale, nous avons détaillé ce qui est en jeu à l'intérieur de cette pratique sociale particulière à travers les catégories de la substance et la forme de la valeur. Par rapport à la substance de la valeur, nous l'avons interprétée comme un espace commun de mesure permettant l'égalisation des objets produits, position qui est contraire à une lecture purement métaphysique de cette catégorie. En ce qui concerne la forme de la valeur, nous nous sommes opposés aux interprétations privilégiant la manifestation de la valeur économique comme monnaie. En effet, comprise comme une manifestation phénoménale des rapports sociaux, nous avons soutenu qu'il y a différentes formes de phénoménalisation des rapports sociaux qui ne passent pas nécessairement par des objets, et que l'une de ces manifestations sont les actions des hommes consistant dans la

comptabilité d'une substance sociale, actions qui ont lieu, notamment, dans les transactions marchandes. Nous avons souligné trois caractéristiques de ce type de transactions : la neutralité axiologique, l'abstraction et l'équivalence. Or, malgré l'extension des transactions marchandes, en ayant recours à certains travaux en anthropologie économique, nous avons montré qu'elles ne sont pas l'horizon unique pour le métabolisme social.

## **DEUXIÈME PARTIE**

### **LA VALEUR ÉCONOMIQUE COMME MODALITÉ D'ACTION DANS LE MODE CAPITALISTE DE PRODUCTION**

Dans la première partie de notre recherche, nous avons éclairci, d'une manière générale, les bases sur lesquelles se base notre interprétation de la valeur économique comme modalité d'action des hommes à partir de Marx et nous avons caractérisé cette modalité d'action. Dans cette deuxième partie de notre travail, nous allons nous concentrer sur la valeur économique comme modalité d'action dans le *capitalisme*. Pour bien faire ressortir les particularités de la valeur économique à l'intérieur de ce mode de production, nous allons avoir recours, comme nous l'avons annoncé dans l'introduction générale de notre travail, au contraste entre la société capitaliste et d'autres types de société. Nous allons développer cette procédure dans les chapitres 6, 7 et 8. Le chapitre 9, en revanche, sera dédiée à la confrontation critique avec des auteurs avec lesquels nous avons une différence de fond, malgré le fait de partager certaines idées concernant la comptabilité impliquée dans la caractérisation de la valeur économique.

Dans le chapitre 6, donc, nous allons déterminer la forme sociale que prend la richesse dans le capitalisme et comment cette richesse est appropriée. Nous allons voir que cette forme est la marchandise, et que la marchandise ne fonctionne que comme support, comme incarnation de la valeur économique. Nous allons voir aussi que, dans le *capitalisme*, les produits du travail humain (et d'autres choses qui ne le sont pas) acquièrent la forme sociale marchandise comme condition de possibilité de leur socialisation. Nous voulons indiquer que cette universalisation de la forme marchandise, en tant que condition de possibilité de la socialisation des produits du travail humain (et d'autres choses) suppose l'universalisation du procès de comptabilité de tous les éléments rentrant dans le procès de production. Parmi ces éléments, nous trouvons la force humaine de travail. Nous allons voir, donc, que la valeur économique comme modalité d'action supposant la comptabilité d'une substance sociale décrit le mécanisme de base de l'exploitation dans le capitalisme, que la catégorie de survaleur rend compte de la tendance immanente du capital à créer plus de valeur économique et de la manière dont cette valeur est appropriée et qu'elle (la survaleur) nous permet de caractériser

les classes sociales comme le fait de pouvoir exercer cette modalité d'action qu'est la valeur dans un domaine précis de la réalité. Finalement, en contraste avec le capitalisme, nous allons examiner d'autres conceptions de la richesse et d'autres formes d'appropriation, afin de rendre manifeste le caractère historique d'une conception abstraite de la richesse sociale, de voir la dépendance de la forme d'apparition de la richesse sociale à l'égard d'une morphologie des rapports sociaux et d'examiner un mode d'appropriation de cette richesse sociale à travers des logiques sociales ne découlant pas de l'existence d'une substance quantifiable de laquelle dépendrait l'exigence de l'équivalence.

Après avoir soutenu que la valeur économique en tant que modalité d'action est la base de l'exploitation, notamment à travers la contrainte monétaire, dans le chapitre 7, nous allons mettre en avant le fait que l'analyse du phénomène monétaire, de l'utilisation de la monnaie, doit avant tout être vu du point de vue de la modalité d'action des hommes permettant l'usage de l'outil monétaire. Dans cette mesure, nous allons montrer que certaines études qui soulignent le rôle de la monnaie en tant qu'outil matériel pour actualiser les rapports sociaux de production oublient, néanmoins, que l'usage de l'outil suppose l'analyse, en amont, d'un certain mode de comportement des hommes les uns vis-à-vis les autres rendant *et possible et nécessaire* la médiation de la *monnaie*. Dans un premier moment, nous allons voir comment Marx, dans *Le Capital*, analyse la monnaie. Nous allons voir que, pour Marx, la monnaie apparaît comme une forme déterminée de rapports sociaux, comme une logique de rapports, qui, toutefois, a besoin de se phénoménaliser pour se rendre opératoire. À partir d'une étude des transactions marchandes faite par Elsa Faugère, nous soulignerons la présupposition logique de la modalité d'action face aux outils matériels utilisés pour son opérationnalisation. À travers l'analyse de la position d'André Orléan, dans son livre *L'empire de la valeur*, nous allons présenter une critique de la substantialité de la valeur économique chez Marx qui, toutefois, ne fait que substantialiser cette valeur en la faisant dépendre d'une supposée « nature humaine ». Finalement, en contraste avec le capitalisme, nous allons examiner d'autres formes de phénoménalisation, à partir l'analyse de Graeber sur les travaux de Turner portant sur les Kayapo du centre du Brésil. L'analyse de Graeber nous montrera que ces formes de phénoménalisation ont en commun avec la monnaie trois choses : ils

sont des *mesures de valeur*, ils sont des *moyens de valeur*, et ils sont considérés comme une *fin en soi*.

Après avoir, dans les chapitres 6 et 7, analysé la forme de la richesse dans le capitalisme, l'appropriation de cette forme de richesse et l'outil à travers lequel la modalité d'action décrite sous la catégorie de la valeur économique se rend opératoire, dans le chapitre 8, nous allons voir, à travers la considération de la position de Postone, que ce qui est propre du mode de production capitaliste, *dans la mesure où* ce mode de production colonise et généralise la production de marchandises comme moyen de valorisation du capital, est une synthèse sociale à partir d'une substance sociale, et que cette synthèse sociale n'a comme fin que la valorisation du capital. Toutefois, contrairement à Postone, nous ne croyons pas que cette synthèse sociale soit faite à travers le travail, mais, plutôt, à travers les produits du travail, pour autant que ces produits incarnent une valeur économique qui doit être réalisée dans le marché. Dans un deuxième moment, en ayant recours à des travaux en anthropologie, nous allons voir que, dans d'autres sociétés, les métabolismes sociaux ont d'autres objectifs, parmi lesquels il faut compter le fait même de faire société, de créer des liens de manière continue.

Dans le chapitre final de notre recherche, nous allons éclaircir quelques points de désaccord par rapport à la position théorique soutenue par Michel Callon et Bruno Latour. Nous allons voir que notre interprétation s'éloigne de celle de ces auteurs notamment en trois points. Premièrement, nous croyons que Callon et Latour, malgré leur insistance sur une conception particulière du « calcul » pour caractériser le marché, ne font pas référence à ce qui doit être calculé. Deuxièmement, contrairement à ces auteurs, nous croyons qu'il est nécessaire de préciser le caractère *toujours humain* de l'action, chose que ces auteurs semblent minimiser. Troisièmement, lorsque l'un de ces auteurs affirme que tout agent est calculateur parce que les actions ne peuvent qu'être calculatrices, nous sommes en face de l'universalisation d'une forme de rationalité propre d'une organisation des rapports sociaux à toute organisation des rapports sociaux.



## **Chapitre 6**

### **Richesse et appropriation**

Dans la première partie de notre recherche, nous avons exposé les bases sur lesquelles s'appuie notre interprétation de la valeur économique comme modalité d'action à partir de Marx et nous avons caractérisé cette modalité d'action. Dans ce chapitre, donc, nous allons déterminer la forme sociale que prend la richesse dans le capitalisme et comment cette richesse est appropriée. Nous allons voir que cette forme est la marchandise, et que la marchandise ne fonctionne que comme support, comme incarnation de la valeur économique. Nous allons voir aussi que, sous le mode de production *capitaliste*, les produits du travail humain acquièrent la forme sociale marchandise comme condition de possibilité de leur socialisation. Nous voulons souligner que l'universalisation de la forme marchandise, en tant que condition de possibilité de la socialisation des produits du travail humain implique l'universalisation du procès de comptabilité de tous les éléments rentrant dans le procès de production. Parmi ces éléments, nous trouvons la force humaine de travail. Nous allons montrer, donc, que la valeur économique comme modalité d'action supposant la comptabilité d'une substance sociale décrit le mécanisme de base de l'exploitation dans le mode de production capitaliste. Nous allons voir que la catégorie de survaleur nous permet de rendre compte de la tendance immanente du capital à créer plus de valeur économique, de la manière dont cette valeur est appropriée et des classes sociales (dans la mesure où elles sont comprises comme le fait de pouvoir exercer cette modalité d'action qu'est la valeur dans un domaine précis de la réalité). Nous allons montrer comment, avec les catégories de subsumption formelle et réelle du travail au capital, Marx caractérise la manière dont cet exercice comptable est mené à bien afin d'extorquer la

survaleur. Finalement, en contraste avec le capitalisme, nous allons examiner d'autres conceptions de la richesse et d'autres formes d'appropriation. Avec cette procédure, dans ce chapitre, nous voulons montrer le caractère historique d'une conception abstraite de la richesse sociale, voir la dépendance de la forme d'apparition de la richesse sociale à l'égard d'une morphologie des rapports sociaux et examiner un mode d'appropriation de la richesse à travers des logiques ne découlant pas de l'existence d'une substance quantifiable.

### **1. Richesse et appropriation de cette richesse sous le capitalisme**

Pour bien comprendre le concept de richesse dans n'importe quelle formation sociale, il est indispensable de se démarquer de l'« hypothèse de nomenclature », selon laquelle ce qui est considéré comme une richesse à l'intérieur d'une société est identifiable indépendamment de toute procédure économique : « Le point de départ explicite de la théorie économique est l'hypothèse de nomenclature, par laquelle il est postulé que les objets sont identifiables *a priori* en dehors et antérieurement à toute procédure économique » (Benetti et Cartelier, 1980, p. 89). Accepter une telle hypothèse équivaudrait à dire qu'il y a des choses considérées comme des richesses dans toutes les sociétés et à toutes les époques, c'est-à-dire qu'il y a des richesses hors de toute considération sociale : « L'hypothèse de nomenclature revient à supposer possible une description d'un ensemble de choses, qualifiées de biens ou de marchandises, antérieurement à toute proposition relative à la société. En d'autres termes, les formes sociales spécifiques (échange, production, etc.) s'édifient sur un *substrat neutre* : la nature ou le monde physique dont il est donc possible de parler en premier lieu. L'hypothèse de nomenclature est présente aussi bien chez les classiques [...] que chez les néo-classiques » (Benette et Cartelier, 1980, p. 94).

Pour savoir, donc, ce qu'est la richesse à l'intérieur d'une société, il est nécessaire de considérer les rapports sociaux sous lesquels cette richesse apparaît, c'est-à-dire qu'il est nécessaire de voir, comme nous l'avons fait, la forme sociale que certains objets ou activités adoptent et qui les rend susceptibles d'être voulus ou cherchés par l'ensemble des membres d'une communauté. L'analyse de ces rapports nous donne une idée de la logique sous-jacente à la considération des objets comme richesse à l'intérieur de ces

rappports, et seulement à l'intérieur de ces rapports. Marx a mené à bien, en ce qui concerne le mode de production capitaliste, une telle procédure.

Selon Marx, les « valeurs d'usage constituent le contenu matériel de la richesse [*Gebrauchswerte bilden den stofflichen Inhalt des Reichtums*], quelle que soit par ailleurs sa forme sociale [*gesellschaftliche Form*] » (*Le Capital*, livre I, pp. 40-41). Marx comprend, donc, le *contenu matériel* de la richesse comme un ensemble de choses utiles pour l'homme, quelle que soit cette utilité (réelle ou imaginaire). Grains, vaches, plantes, voitures, avions, colliers, livres, coquilles, ordinateurs, etc., sont le *contenu matériel* de la richesse parce que leurs propriétés physiques les rendent aptes à pourvoir à un besoin quelconque des individus. Or, ce qui est important pour nous, c'est que cette richesse possède une forme d'apparaître dans l'espace social. Dans le cas de la production capitaliste, la richesse a, d'emblée, une forme sociale : la *marchandise*. En effet, Marx affirme que la « richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste *apparaît* comme une “gigantesque collection de *marchandises* » (*Le Capital*, livre I, p. 39, nous soulignons), objets qui ont une valeur d'usage et une valeur économique.

La marchandise, en tant que forme sociale de la richesse, est tout à la fois et présumée et généralisée par le mode de production capitaliste :

Si la *marchandise* apparaît donc d'un côté comme présupposition pour la formation du capital, de l'autre côté, la *marchandise*, dans la mesure où elle est la *forme élémentaire universelle du produit*, apparaît essentiellement comme le produit et le résultat du procès de production capitaliste. Dans les phases antérieures de la production, les produits prennent *partiellement* la forme de la marchandise. Le capital au contraire produit nécessairement son produit en tant que *marchandise* (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, p. 63).

Sous le mode de production *capitaliste*, donc, les produits du travail humain (et d'autres choses qui ne le sont pas) acquièrent la forme sociale marchandise comme condition de possibilité de leur socialisation : « [L]'échange marchand développé et la *forme de la marchandise* en tant que forme sociale universellement nécessaire du produit lui-même sont seulement le *résultat du mode de production capitaliste* » (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, p. 62). Cette universalisation de la forme

marchandise implique l'universalisation du procès de comptabilité de tous les éléments rentrant dans le procès de production : « Dans la même proportion que les *produits*, les *conditions de la production*, les *éléments des produits* — qui sont identiques à ces produits — deviennent évidemment aussi des *marchandises* et, dans la mesure où l'on considère le procès de valorisation [*Verwerthungsproceß*], ils sont calculés dans la forme autonome de la valeur d'échange en tant que *grandeurs monétaires* [*Geldgrößen*]<sup>97</sup> » (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, p. 67).

Or, pour comprendre comment la production de marchandises se transforme en production *capitaliste*, Marx fait appel à la catégorie de force de travail. Dans la partie portant sur la soi-disant accumulation primitive, Marx montre comment l'avènement du mode de production capitaliste implique que les propriétaires des moyens de production trouvent sur le marché une marchandise dont la propriété est celle de créer plus de valeur économique que le montant de valeur qui rentre dans son maintien : la force humaine de travail, catégorie qu'il faut bien distinguer du travail et du travailleur<sup>98</sup>.

La force de travail, se trouvant dans le marché, possède la *forme* de marchandise. Toutefois, elle *n'est pas*, à proprement parler, une marchandise, car, même si elle a un prix, elle n'a pas de valeur. « Autrement dit, la forme de marchandise de la force de travail est le mode d'inscription, dans les rapports marchands, de ceux qui n'ont pas de marchandise à vendre » (Tran, 2003, p. 226). En effet, « la reproduction de la force de travail consomme des marchandises, mais n'est pas production d'une marchandise » (Tran, 2003, p. 222). En outre, la production de la force de travail ne produit pas une survaleur que s'approprierait le travailleur en tant que propriétaire de la force de travail (cf. Tran, 2003, p. 222)<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Comme nous allons le voir un peu plus tard, ici la monnaie fonctionne, donc, comme mesure des valeurs.

<sup>98</sup> « La production marchande mène nécessairement à la production capitaliste, dès lors que le travailleur a cessé de faire partie des conditions de la production (esclavage, servage) ou que la base n'est plus la communauté naturelle (Inde). À partir du moment où la force de travail elle-même devient universellement une marchandise » (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, p. 65).

<sup>99</sup> Soutenir que la force de travail est une marchandise *comme les autres* équivaldrait à faire de son propriétaire un possesseur de survaleur, ce qui déboucherait sur la considération du salarié comme un capitaliste (ce qui suppose la négation de l'existence des classes sociales) : « C'est cette assimilation du travailleur salarié au capitaliste en tant que propriétaires de marchandises qui se trouve au fondement de la théorie du capital humain et que Marx écarte expressément » (Tran, 2003, p. 223).

Le prix de la force de travail est défini par la quantité de travail abstrait qui se trouve dans les produits nécessaires à son entretien. De cette manière, la substance de la valeur, le travail abstrait, comme nous l'avons vu, fonctionnant comme espace commun de mesure, non seulement rend possible la comptabilité de ce qui, finalement, n'est pas susceptible d'une comptabilité (le travailleur, « porteur » de la force de travail), mais aussi, à partir cette comptabilité, rend possible l'exploitation des travailleurs. Ce qui veut dire que la valeur économique, sous le mode de production capitaliste, décrit aussi une modalité d'action à partir laquelle l'exploitation des travailleurs est possible. Ou, en d'autres termes, la valeur économique comme modalité d'action supposant la comptabilité d'une substance sociale décrit le mécanisme de base de l'exploitation sur le mode de production capitaliste :

Le procès de travail apparaît donc comme procès de valorisation [*Verwerthungsproceß*] du fait que le travail concret qui y est ajouté est un quantum de *travail socialement nécessaire* [*ein Quantum gesellschaftlich nothwendiger Arbeit ist*] (par son intensité), qu'il est posé comme = un certain quantum de travail social moyen [*Quantum gesellschaftlicher Durchschnittsarbeit*], et du fait que ce quantum représente, en dehors de celui qui est contenu dans le salaire, un quantum *additionnel*. C'est le calcul *quantitatif* du travail particulier concret comme *travail moyen socialement nécessaire* [*die quantitative Berechnung der besondern konkreten Arbeit als nothwendiger gesellschaftlicher Durchschnittsarbeit*], un calcul [*Berechnung*] qui correspond néanmoins au moment réel, premièrement, de l'intensité normale du travail (il faut que ne soit utilisé, pour la fabrication d'un quantum déterminé de produit, que le temps de travail qui y est socialement nécessaire) et [deuxièmement] de la prolongation du procès de travail au-delà de sa *durée* nécessaire pour remplacer le valeur du capital variable (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI, p. 135*).

Dans *Le Capital*, Marx montre, donc, comment la substance de la valeur, le travail abstrait, est liée au procès de quantification, quantification qui rend possible l'exploitation du travailleur, dans la mesure où elle permet le contrôle effectif du temps de travail, de l'intensité du travail, etc. En effet, selon Marx, dans la considération du travail en tant que travail concret, on tient compte de ses particularités, en revanche, selon lui, en tant que travail abstrait,

on fait entièrement abstraction de son utilité particulière, de sa nature et de ses modalités déterminées dans la mesure où il est calculé comme un élément *qui crée de la valeur* ou que la marchandise est calculée comme son objectalisation [*soweit sie als Werthbildendes Element berechnet oder die Waare als ihre Vergegenständlichung berechnet wird*]. En tant que tel, il est du travail indifférencié, *socialement nécessaire, général*, entièrement indifférent à l'égard de tout contenu particulier, et c'est la raison pour laquelle il reçoit également dans son expression autonome, l'*argent*, dans la marchandise en tant que *prix*, une expression commune à toutes les marchandises et qui ne se différencie que par la quantité. [...] Selon le premier aspect [comme travail concret], il s'agit exclusivement de la *qualité*, selon le second [comme travail abstrait], il s'agit simplement de la *quantité du travail* (*Manuscripts de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI, p. 136*).

Dans le capitalisme, donc, la production a une orientation purement quantitative : produire davantage de valeur économique et se l'*approprier*. La catégorie de survaleur rend compte (i) de cette tendance immanente du capital, en tant que rapport social, à créer plus de valeur économique et (ii) de la manière dont cette valeur est appropriée. Comme l'affirme Étienne Balibar, la « plus-value est par excellence une catégorie du mode de production capitaliste qui prend son sens dans l'analyse du "procès de mise en valeur" (*Verwertungsprozess*), c'est-à-dire d'un procès de production qui a pour but l'accroissement de la valeur d'échange (celle-ci étant, du même coup, généralisée comme forme de la valeur) » (Balibar, 2008, p. 450)<sup>100</sup>.

Comme Balibar, Tran (2003) pense que le capital « ne se définit pas comme rapport d'extorsion de *surtravail* en général, mais [comme un] rapport d'extorsion de *survaleur*, c'est-à-dire du *surtravail* sous forme de valeur » (Tran, 2003, p. 202, nous soulignons). De cette manière, il est clair que ce qui est propre au capital, c'est que le

---

<sup>100</sup> En effet, dans *Le Capital*, Marx écrit : « Cette forme économique spécifique dans laquelle du *surtravail* non payé est extorqué aux producteurs directs détermine le rapport de dépendance, tel qu'il découle directement de la production elle-même, et réagit à son tour de façon déterminante sur celle-ci. C'est la base de toute forme de communauté économique, issue directement des rapports de production et en même temps la base de sa forme politique spécifique. C'est toujours dans le rapport immédiat entre le propriétaire des moyens de production et le producteur direct [...] qu'il faut chercher le secret le plus profond, le fondement caché de l'édifice social et par conséquent de la forme politique que prend le rapport de souveraineté et de dépendance, bref, la base de la forme spécifique que revêt l'État à une période donnée » (*Le Capital*, livre III, tome 3, p. 172).

surtravail, c'est-à-dire la portion du travail créant de la survalueur, est la condition pour le travail nécessaire, c'est-à-dire pour la production matérielle. Dans l'un des manuscrits préparatoires pour *Le Capital*, Marx exprime de manière claire cette idée :

La production de marchandises elles-mêmes n'apparaît qu'en tant que moyen de parvenir à ce but [récupérer de la production une valeur supérieure au montant de la somme des valeurs que le capitaliste avance en lui et pour lui (le procès de production)], tout comme de manière générale le procès de travail n'apparaît qu'en tant que moyen du procès de mise en valeur. Le procès de mise en valeur est ici à prendre non dans son sens primitif de procès de constitution de valeur, mais en tant que procès pour la création de survalueur (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI, p. 50*).

« En soumettant la constitution de la valeur à la production de la survalueur, Marx fait du rapport capitaliste de production un rapport spécifique d'exploitation » (Tran, 2003, p. 213), car la production pour l'échange est subordonnée à la production de survalueur : « Par suite, caractériser la production capitaliste de production marchande, production de valeur, n'est juste que si on ne perd pas de vue qu'il s'agit de valeur produite sous la contrainte de la survalueur » (Tran, 2003, p. 218).

Or, ce rapport spécifique d'exploitation a un caractère de groupe, de classe : il s'agit de groupes d'hommes qui exploitent d'autres groupes d'hommes. La catégorie de survalueur rend compte de ce caractère de l'exploitation, dans la mesure où elle se présente sous trois formes différentes : profit, rente foncière et intérêt :

[L]a plus-value n'est pas une « forme » au même titre que profit, rente, intérêt ; la plus-value n'est ni plus ni moins que le surtravail. Le mode spécifique d'exploitation de ce surtravail dans la production capitaliste, c'est-à-dire finalement le mode de constitution des *revenus* (le mode de répartition), et donc des *classes*, c'est la constitution du profit, de l'intérêt et de la rente capitaliste, c'est-à-dire de ce que Marx appelle les « formes transformées » de la plus-value. Dans le mode de production capitaliste, les formes de la lutte des classes sont d'abord inscrites dans les formes du procès de production en général, elles se présentent comme un affrontement de forces à l'intérieur de certaines *limites* qui sont directement déterminées dans le procès de production et analysables en lui (limites de la journée de travail, du salaire, du profit et de ses subdivisions) (Balibar, 2008, p. 450).

Si la valeur économique est une modalité d'action, et si la survaleur rend compte de la manière spécifique dont cette modalité d'action sert à l'exploitation de certains hommes, et si cette exploitation a un caractère de classe, alors il est possible d'affirmer que ces classes sociales se définissent pour une application *concrète* de cette modalité d'action à l'intérieur de la société. Ou, en d'autres termes, appartenir à une classe sociale veut dire exercer la modalité d'action caractéristique de la valeur économique (la comptabilité d'une substance économique) avec des fins d'appropriation, dans une portion donnée de la société. Ainsi, par exemple, une chose est l'opération de comptabilité menée à bien par un fonds d'investissement avant d'acheter une usine et une autre chose est l'opération de comptabilité menée à bien par un travailleur avant d'acheter une maison.

Cette forme spécifique d'exercice de cette modalité d'action ayant pour but l'appropriation de la survaleur produite est décrite par Marx à travers les catégories de subsomption formelle et réelle du travail au capital. Dans les *Manuscrits de 1863-1867*, constituant ce qui se connaît comme le chapitre VI ou chapitre inédit du *Capital*, Marx définit la subsomption formelle de la façon suivante :

Le procès de travail se mue en moyen du procès de valorisation, du procès de l'autovalorisation du capital — de la fabrication de survaleur [*Der Arbeitsproceß wird zum Mittel des Verwerthungsprocesses, des Processes der Selbstverwerthung des Capitals – der Fabrikation von Mehrwerth*]. Le procès de travail est subsumé [*subsumirt*] sous le capital (donc c'est le procès *en propre*) et le capitaliste s'y trouve engagé en tant que dirigeant, que directeur ; il constitue du même coup pour lui ce qui est de façon immédiate un procès d'exploitation de travail d'autrui [*unmittelbar Exploitationsproceß fremder Arbeit*]. C'est ce que j'appelle *subsomption formelle du travail sous le capital* [*die formelle Subsumtion der Arbeit unter das Capital*]. C'est la forme *universelle* de tout procès de production capitaliste [*Es ist die allgemeine Form alles capitalistischen Productionsprocesses*] (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI, p. 179*).

Ce qui est essentiel à cette forme de subsomption, c'est « 1) le pur rapport d'argent entre celui qui s'approprie le surtravail et celui qui le fournit. [...] 2) Ce qui inclus dans le



rapport précédent — car sinon le travailleur n’aurait pas à vendre sa capacité de travail, c’est que ces *conditions objectives de travail* (moyens de production) ainsi que les *conditions subjectives* (moyens de subsistance) lui font face en tant que *capital*, que monopole de celui qui achète sa capacité de travail » (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, p. 189). Il s’agit, avec d’autres mots, d’exercer la comptabilité de la substance sociale, via, notamment, la contrainte monétaire liée au *salariat*. En effet, dans la subsumption formelle, « le rapport même du possesseur des conditions de travail et du travailleur se réduit à un pur *rapport d’achat-vente*, autrement dit un *rapport monétaire* [Kauf- und Verkaufverhältnis oder Geldverhältnis], et sont éliminées du rapport d’exploitation [*Exploitationsverhältnis*] toutes les intrications patriarcales et politiques ou encore religieuses. Cependant, le *rapport de production* engendre lui-même un nouveau rapport de *domination-subordination* [*Allerdings erzeugt das Produktionsverhältnis selbst ein neues Verhältnis der Ueber- und Unterordnung*] (qui en produit aussi des expressions politiques, etc.) » (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, p. 191).

Les choses changent lorsque la logique du capital s’approprie le procès de production lui-même, l’acte productif en tant que tel, et les conditions objectives du travail. L’augmentation du nombre de travailleurs, des nouvelles formes de division du travail, l’usage extensif de machines, « et de façon générale la transformation du procès de production en *application* consciente des sciences de la nature, de la mécanique, la chimie, etc., avec des fins précises » (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, p. 187), sont les signes que la façon même de produire est subordonnée à la production de survalueur. C’est cela que Marx appelle la subsumption réelle, qui a son expression dans l’extorsion de survalueur relative, c’est-à-dire dans l’extorsion de la survalueur à travers la réduction du temps de travail nécessaire à la production des moyens de subsistance du travailleur grâce à l’augmentation de la productivité du travail dans les branches chargées de la production des moyens de subsistance des travailleurs<sup>101</sup>.

Ce qui est essentiel à la subsumption réelle du travail sous le capital, c’est que l’organisation du travail et les conditions objectives du travail sont directement au service

---

<sup>101</sup> « De même qu’on peut considérer la production de la survalueur absolue comme l’expression matérielle [*materieller Ausdruck*] de la subsumption formelle du travail sous le capital, on peut tout autant considérer la production de la survalueur relative comme celle de la subsumption réelle du travail sous le capital » (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, p. 188).

de la production de survaleur, qu'elles sont, en d'autres termes, les dispositifs sociaux et matériels pour extorquer de la survaleur à partir du travail vivant<sup>102</sup>. Dans ce sens, ce qui serait spécifiquement capitaliste, serait l'exercice de la modalité d'action impliquant la comptabilité du travail abstrait afin de révolutionner les techniques de travail en vue de l'extorsion de survaleur relative<sup>103</sup>.

Bref, sous le capitalisme, l'universalisation de la forme marchandise, en tant que condition de possibilité de la socialisation des produits du travail humain (et d'autres choses) implique l'universalisation du procès de comptabilité de tous les éléments rentrant dans le procès de production. Comme, parmi ces éléments, on trouve la force de travail, l'exercice comptable s'appliquera aussi sur cette « marchandise ». La valeur économique comme modalité d'action supposant la comptabilité d'une substance sociale décrit le mécanisme de base de l'exploitation dans le mode de production capitaliste, mais c'est la catégorie de survaleur qui rend compte de la tendance immanente du capital à créer plus de valeur économique et de la manière dont cette valeur est appropriée. La survaleur nous permet aussi de caractériser les classes sociales comme le fait de pouvoir exercer cette modalité d'action qu'est la valeur dans un domaine précis de la

---

<sup>102</sup> Contrairement aux interprétations historicistes, qui placent la subsomption formelle comme une étape préalable à la subsomption réelle du travail par le capital, Tran pense que la subsomption formelle caractérise le mode de production capitaliste. En effet, comme nous l'avons vu, Marx affirme que la subsomption formelle « est la forme *universelle* de tout procès de production capitaliste ». Selon Tran, la « subsomption réelle inscrit la contrainte sociale au surtravail dans le procès de travail, la contrainte se matérialisant en conditions techniques du procès » (Tran, 2003, pp. 275-277). Toutefois, la caractéristique générale de la soumission formelle y subsiste, à savoir *la subordination du procès de travail à la production de davantage de valeur économique*, quelle que soit la technique employée pour le faire.

<sup>103</sup> Dans *Le Capital*, Marx souligne cette transformation des rapports sociaux sous le mode de production capitaliste : « La production de la survaleur absolue [*absoluten Mehrwerts*] tourne uniquement autour de la longueur de la journée de travail [*die Länge des Arbeitstags*] ; celle de la survaleur relative [*relativen Mehrwerts*] révolutionne de fond en comble les procès techniques de travail et les groupements sociaux [*die technischen Prozesse der Arbeit und die gesellschaftlichen Gruppierungen*]. Elle sous-entend donc un mode de production spécifiquement capitaliste [*eine spezifisch kapitalistische Produktionsweise*] qui naît spontanément et se développe d'abord avec ses méthodes, ses moyens et ses conditions sur la base de la subsomption formelle du travail sous le principe du capital [*formellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital*]. Puis la subsomption réelle du travail sous le capital [*reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital*] prend la place de la subsomption formelle. [...] D'une manière générale, le mode de production spécifiquement capitaliste cesse d'être un simple moyen de production de survaleur relative une fois qu'il s'est emparé de toute une branche de production, et bien plus encore, dès lors que son emprise s'étend à toutes les branches décisives de la production. Il devient alors la forme universelle, socialement dominante du procès de production [*Sie wird jetzt allgemeine, gesellschaftlich herrschende Form des Produktionsprozesses*] » (*Le Capital*, livre I, pp. 571-572).

réalité. Avec les catégories de subsumption formelle et réelle du travail au capital, Marx caractérise la manière dont cet exercice comptable est mené à bien afin d’extorquer la survaleur.

## 2. D’autres conceptions de la richesse et d’autres modes d’appropriation

Nous venons de voir comment, sous le mode de production capitaliste, la richesse est conçue et appropriée. Nous allons voir, afin de provoquer un effet de contraste, comment la richesse est envisagée à l’intérieur d’autres formations sociales et comment cette richesse est appropriée.

Envisager la *richesse sociale* d’une manière abstraite, c’est-à-dire en tant que *valeur économique*, n’est pas un fait universel. Il y a, effectivement, d’autres conceptions de ce qu’est la richesse qui se démarquent de cette conception propre de la production de *marchandises*. Regardons, quelques exemples qui nous permettent de caractériser ce que suppose la considération de quelque chose comme une richesse sociale.

Commençons par le cas de la *kula*. Les articles qui sont échangés dans la *kula*, et qui sont des valeurs à l’intérieur de ce fait social total, sont des colliers et des brassards. Selon Malinowski, pour nous, les objets qui seraient les plus proches de ces objets sont les trophées sportifs : on les porte pour un certain temps, mais on ne pense pas à se les approprier<sup>104</sup>. Les sujets appartenant à ces communautés possèdent *momentanément* ces objets pour le plaisir de les posséder et parce qu’ils permettent de se créer ou d’augmenter un nom au sein de la société. La valeur de l’objet dépend, donc, de la reconnaissance sociale produite par la possession de l’objet et résulte d’un système de valeurs sociales partagées (valeurs sociales qui décrivent des modes d’actions générés par une morphologie des rapports sociaux).

Le texte de Nancy Munn, intitulé *The Fame of Gawa* (1992), portant sur les habitants de l’île de Gawa<sup>105</sup>, une petite île d’à peu près 600 habitants située au nord-est

---

<sup>104</sup> « Les bijoux de la couronne, les bijoux de famille, sont respectivement des insignes de rang et des symboles de richesse ; et rang et richesse allaient de pair, chez nous aux temps jadis, en Nouvelle-Guinée il y a seulement encore quelques années. La principale différence est que les biens *kula* ne restent qu’un moment la propriété d’une personne, chose qui, en Europe, ferait perdre une bonne partie de sa valeur à un trésor » (Malinowski, 2012, p. 148).

<sup>105</sup> « Gawa is a small island of some 532 people situated in the northeast section of the Massim region of Papua New Guinea. [...] It is an important link with the well-known *kula* trade “ring”.

de la Nouvelle Guinée et qui, comme les îles Trobriands, fait partie de la chaîne de la *kula*, nous permet aussi de préciser la notion de richesse. Le texte de Munn se différencie de l'approche anthropologique du travail classique de Malinowski sur la *kula*. En effet, alors que celui-ci fait son analyse à partir des institutions, l'analyse de Munn se concentre sur le caractère symbolique des pratiques sociales. La pertinence du travail de Munn pour notre sujet réside dans le fait que son étude se centre sur le procès de production de la valeur au sein de cette communauté comme une pratique à caractère symbolique<sup>106</sup>. Munn définit la création de valeur de la façon suivante :

Value creation viewed in this wider sense is a complex symbolic process, both a dialectical formation of the symbolic system of meanings constituted in sociocultural practices and an ongoing dialectic of possibilities and counter-possibilities — explicit assertions of positive and negative value potentials — through which the members of the society are engaged in an effort to construct and control themselves and their own social world. By means of this process *taken as a whole*, a community may be said to act “as an agent of its own self-production” (Munn, 1992, p. 3).

Bien évidemment, nous savons que la valeur économique ne peut pas être interprétée que comme un processus symbolique. Toutefois, la définition du « symbolique » donnée par Munn est pertinente pour notre recherche, car elle met en exergue le fait que la valeur émerge comme une entité sociale à travers des *pratiques matérielles*<sup>107</sup>. Au fond de sa proposition, en outre, les valeurs rendent compte d'un mode

---

[...] By means of the complex long-distance arrangements of *kula* exchange, armshells and necklaces are circulated in opposite directions to form “an intricate time-space-person system” [...] connecting island of varying cultures in the northern and southern Massim. For Gawans, the *kula* network constitutes the widest regional network of their island world — one in which they can make connections not only with “consociates”, [...] but also with more distant contemporaries with whom they have few or nont face-to-face relationships — » (Munn, 1992, pp. 3-6).

<sup>106</sup> « This book is concerned with certain types of transformative action through which a community seek to create the value it regards as essential to its communal viability. I examine this modes of positive value creation in relation to antithetical transformations that, in the perception of the community, specify what undermines this value or define how it *cannot* be realized » (Munn, 1992, p. 3).

<sup>107</sup> « “Symbolic” can refer to any cultural form, of whatever kind or complexity of meaning, and to the immediate manipulation and working out of meaningful forms within specific activities. [...] [T]he practices by means of which actors construct their social world, and simultaneously their own selves and modes of being in the world, are thought to be symbolically constituted and themselves symbolic processes » (Munn, 1992, p. 7).

d'organisation sociale et de la tendance, à partir de ces valeurs (ces modalités d'action), à perpétuer une disposition et un type d'exercice du pouvoir en tant que phénomènes structurants de toute société : « [T]he positive or negative value of a given type of act or practice is defined by reference to governing premises about the appropriate and possible relations of power that pertain in the society » (Munn, 1992, p. 20).

Selon Munn (1992), au sein de la société gawa, il est possible d'identifier une échelle des biens : ceux qui sont au sommet sont des objets uniques (comme certains canots<sup>108</sup>), tandis que ceux qui sont à la base sont les objets courants (comme les aliments). Pour expliquer cette hiérarchie, d'après Munn, il est nécessaire d'introduire le concept de « niveaux » de valeur<sup>109</sup>, niveaux qui correspondent à la capacité de contrôle qu'ont les sujets sur le temps et sur l'espace. Dans le cas de cette communauté, donc, la valeur dépend de l'« extension » ou de la « contraction » de ce qu'elle appelle l'« espace-temps intersubjectif » [*intersubjective spacetime*]. Chez les Gawa, en effet, les actions des sujets sont jugées à l'aune de leur capacité de modification, de manière négative (comme rétrécissement) ou positive (comme élargissement), du rapport spatio-temporel de soi à autrui, de manière telle qu'une action a une valeur positive si elle contribue à augmenter le domaine spatio-temporel de l'agent ou une valeur négative si elle contribue à diminuer le domaine spatio-temporel de l'agent. Tout cela se déroule dans un contexte « spatio-temporel » précis : un archipel au nord-est de la Nouvelle Guinée. Ainsi, les voyages à d'autres îles dans le cadre de la *kula*, dans la mesure où ils créent des rapports

---

<sup>108</sup> « In Gawan marriage exchanges, [...] an artifact such as a named canoe can not only be transacted sequentially by internal and overseas recipients, [...] but it can also develop historical memorability as a unique artifact so that it may be remembered long after it has disappeared; these factors, among others, give the mode of intersubjective spacetime formed in the canoe transactions a greater level of spatiotemporal expansion than that created by the annual internal transmission of the anonymous, relatively perishable yam harvest from a woman's kinsmen to specified affines (a repeatability made possible only by the replanting of old seed yams that must die in the reproductive process, and in which the duration of the medium is not transcended in its memorability as a unique object) » (Munn, 1992, pp. 12-13).

<sup>109</sup> « I argue that in the Gawan case, value may be characterized in terms of differential levels of *spatiotemporal transformation* — more specifically, in terms of an act's relative capacity to extend or expand what I call *intersubjective spacetime* — a spacetime of self-other relationships formed in and through acts and practices. The general value of an act or practice is specified in terms of its *level* of potency, that is, what I sum up here as the relative expansive capacities of the spacetime formed » (Munn, 1992, p. 9). Avec cela, Munn laisse de côté l'idée selon laquelle il est nécessaire de parler de « cercles de valeur », des sphères sociales à l'intérieur desquelles les objets acquerraient leur valeur, idée provenant d'Appadurai (1986).

avec d'autres sujets, élargissent le domaine spatio-temporel de la communauté prise dans son ensemble.

La capacité à augmenter le domaine spatio-temporel du sujet ou de la communauté<sup>110</sup> est le « paramètre » utilisé pour qualifier les actions ou les objets : « In the present study, analysis of Gawan practices led me to develop a notion of sociocultural spacetime as the relevant potency and value parameter » (Munn, 1992, p. 9). L'action positive par excellence est celle d'offrir de la nourriture à un visiteur étranger, car cela ouvre la possibilité pour que le visiteur invite le donneur chez lui, lui offre aussi de la nourriture ou fasse une action allant dans le même sens que ses désirs<sup>111</sup>. En d'autres termes, cet acte suppose l'augmentation du domaine spatio-temporel du sujet qui a offert la nourriture : « In general terms, *extension* means here the capacity to develop spatiotemporal relations that go beyond the self, or that expand dimension of the spatiotemporal control of an actor. I speak then of the capacities of acts and practices for yielding certain levels of spatiotemporal transformation » (Munn, 1992, p. 11).

Dans l'élargissement du domaine spatio-temporel, les transactions ont un rôle fondamental, pour autant que, grâce à elles, il est possible d'orienter les attitudes et les intentions des autres vers ce que le donneur attend. Ceci est patent, par exemple, dans la génération de souvenirs : « A person whose mind has been affected, in this way “agrees” [...] to act according to the desires [...] of the person who has moved his or her mind » (Munn, 1992, p. 60). Mais aussi c'est le cas des transactions *kula* : « Although food is the basic nonverbal persuasive médium, the transaction of a *kula* shell is also a mode of

---

<sup>110</sup> « In the most immediate sense, the value of a given type of act can be seen in terms of its essential capacities or key possible outcomes. [...] These outcomes can be regarded as the particular, substantive value potentials or products of acts. But a product (or the value-producing act) may be seen in another sense as embodying a differential porportion of some homogeneous potency; its value (and the value of the act) can then be expressed relatively in terms of a parameter (the kind fo potency involved) along which value is, as it were, “measured” » (Munn, 1992, p. 8).

<sup>111</sup> « Gawans are concerned with their ability to develop relations outward into the inter-island world. In the exemple of hospitality practives, it is of considerable importance to them that the connection being created goes beyond Gawa and that, through the transaction of food on Gawa at one particular time, one can produce for oneself the possibility of faining something beyond that time, and from beyond Gawa itself (for exemple, the later hospitality of the current visitor on his own island). Conversely, if Gawans do not give hospitality in food to overseas visitors, this level of spatiotemporal extention of the self cannot be generated. Gawans are concerned with the relative capacity of certain acts or practives to create potentialities for constructig a present that is experienced as pointing forward to later desired acts or material returns » (Munn, 1992, p. 11).

persuasion aimed at generating the agreement of others to send other shells back to the transactor » (Munn, 1992, pp. 60-61).

Offrir de la nourriture ou les transactions *kula* ont la particularité d'être des actions dans lesquelles il n'y a pas une contrepartie équivalente exigible au moment de réaliser la transaction. À vrai dire, il s'agit de transactions ouvertes qui rendent possible l'exécution d'autres transactions, dans l'avenir, cette fois-ci au bénéfice du sujet qui les a initiées. Les Gawa différencient de manière nette ce type de transactions des transactions marchandes, où il y a un équivalent exigible de manière immédiate<sup>112</sup>. Pour les Gawa, les transactions d'équivalents ferment les potentialités d'action du sujet : « Gawans refer to closing acts as “finishing” (-*kous*) a transaction or sometimes metaphorically (especially in *kula*) as a “dead person” (*toumata*). Closure, like consumption, has negative spatiotemporal capacities, even though it involves a desired equivalence » (Munn, 1992, p. 61). En contraste avec les actions positives, l'action négative par excellence est de consommer de la nourriture au lieu de la donner, car, avec la consommation, les possibilités d'élargir le domaine spatio-temporel des sujets se réduisent<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> D'après Munn, face aux étrangers auxquelles les Gawa offrent de la nourriture, ils attendent une certaine réciprocité qui ne suppose pas nécessairement une équivalence en termes, par exemple, de travail. Il s'agit de tisser les rapports sociaux dans les échanges, sans, pour autant, que les échanges supposent une équivalence exacte en termes d'une substance sociale : « The overseas hospitality relation is one example of a form of transacting for which Gawans use the general term *skwayobwa*. A distinctive feature of *skwayobwa* is that it involves reciprocal transacting that is not temporally specific to a particular end. *Skwayobwa* continues without the assumption of closure (-*kous*, finish) effected by an equivalent (*skwera*, square or -*bod*, level) reciprocation in any given “momento” of the relationship. Comestibles are the core of *skwayobwa*, although as in overseas hospitality, other items may be involved since the term connotes an ambience of regular aid. Although certain elements within the overall hospitality relationship between partners are subject to an accounting of equivalence (notably that of aid in obtaining pigs), the visiting relationship itself is of the “ongoing” *skwayobwa* type. This kind of repetitive process, an exchange lacking sharply defined spatiotemporal units of debt and debt closure, is essential to the continuance of the *kula* partnership » (Munn, 1992, p. 55). Et à elle d'ajouter : « Considering *skwayobwa* in terms of its central component of food giving, we may say that food giving has a potential for yielding *kula* shells, but comestibles and shells are not directly exchanged as equivalents or as payments [...] for each other. Rather, the exchange of comestibles in hospitality is the dynamic base, and condition which underlies *kula* shell exchange between partners. Food giving generates the mutual influence through which transformation to another value level (and mode) of inter-island spacetime — namely, *kula* shell exchange — can be effected » (Munn, 1992, p. 56).

<sup>113</sup> « Whereas food transmission is able to generate further, more potent levels of positive value for Gawan actors, consumption is the pivot from the production of negative value to the radically negative or subversive value transformation of witchcraft (since witches are typified as consumers

Or, les valeurs positives ou négatives ne supposent pas simplement une considération sociale des actions ou des objets. Ces valeurs, selon Munn, s'« incarnent » en ce qu'elle appelle « *qualisigns* »<sup>114</sup>, une expression matérielle des valeurs. La valeur, donc, est générée par des pratiques et elle se phénoménalise de différentes manières : « However, a key part of my argument concerns the way this value is signified through specific qualities that characterize such components of practice as the body, *kula* shells, fame, and others entities previously noted. I argue that these qualities (and the relevant entities) exhibit in themselves — that is, “iconically” — the transformative value of acts and modes of spacetime » (Munn, 1992, p. 16). Certains moyens physiques, notamment le propre corps, les canots, les coquilles utilisées pour les échanges *kula*, etc., exposent des « *qualisigns* » de valeur positive ou négative. Les valeurs positives s'associent avec la légèreté et avec la possibilité de mouvement, tandis que les valeurs négatives sont associées avec la pesanteur, la léthargie et la lenteur. Par exemple, si quelqu'un mange trop au lieu d'offrir cette nourriture à un visiteur étranger, il va expérimenter envie de dormir et paresse. Dans ce cas, « sleep is being taken [...] as a qualitative conversion of the actors's body, a value product of the act of eating (as directly contrasted in this instance with giving) » (Munn, 1992, p. 17).

Dans l'explication de la constitution des valeurs, selon Munn, il est indispensable de tenir compte de la conservation de la structure sociale. En effet, les actions d'un sujet, dans la mesure où elles ont la capacité d'étendre ou de rétrécir son domaine spatio-temporel, doivent être compatibles avec la structure sociale, c'est-à-dire doivent reproduire le mode particulier de structuration de la société. Cette contrainte s'exprime à travers l'exigence du maintien de l'autonomie et de l'égalité des personnes et des

---

and their prime food is the dead). That is to say, consumption is the center of negative transformations : on the one hand, consumption of food cannot in and of itself produce positively transformative value ; on the other hand, consumption by witches goes beyond this negativity in actually destroying or subverting positive value » (Munn, 1992, p. 13).

<sup>114</sup> « In the present study, I am referring to certain embodied qualities that are component of a given intersubjective spacetime (the “more comprehensive whole”) whose positive or negative value they signify. I call these qualities *qualisigns*, adopting the label [...] for the philosopher C. S. Pierce. The specific Gawan qualities that provide the most salient value signifiers form a cluster of polarized elements focused primarily in motion (speed vs. slowness or stasis); weigh (lightweightness vs. heaviness); and light (light vs. darkness). They also have certain associations with directionality (for exemple, upward vs. downward movement) and particular geographical locates (e. g., land is slow or heavy and the sea is swift or buoyant). In addition, they are redolent of gender associations » (Munn, 1992, pp. 16-17).



communautés au sein de la société gawa. Cela suppose un jeu dialectique à l'intérieur de la communauté, dans la mesure où à l'inégalité et à la dépendance générées par un « excès » d'activités positives (qui augmentent le domaine spatio-temporel d'un sujet) correspondent des actions négatives (qui rétrécissent le domaine spatio-temporel de ce sujet) tendant à la restitution de l'égalité et l'autonomie. Ce qui est en cause, donc, c'est la tension entre, d'une part, la structure sociale (qui peut être décrite comme cherchant l'égalité et l'autonomie des individus et des groupes d'individus) et, d'autre part, les actions des sujets (qui, générées à l'intérieur de cette structure, peuvent, à un certain moment, aller à l'encontre des caractéristiques de leur propre structure).

Selon Munn, les actions qui contrebalancent les actions positives (les actions qui élargissent le domaine spatio-temporel des sujets et de la communauté) ont leur expression « symbolique » dans la figure de la sorcellerie : « Gawan witchcraft constitutes a subversive intersubjective spacetime in which the spatiotemporal control level of one actor (the witch) expands to destroy the positive spatiotemporal control capacities of others » (Munn, 1992, p. 13). Dans une certaine mesure, il s'agit de la *contrainte sociale* tendant à la mise en pratique d'actions qui restituent l'équilibre au sein de la structure sociale :

I suggest that Gawans experience the individualistic egalitarianism of their society as *domination*, in the shape of the witch. Creating [...] an intersubjective spacetime of radical dominion, the witch gives specific iconic form to the dominion of the Gawan community by its inseparable controlling principles of the autonomous *kareiwaga* [capacité de décision] and equality of each individual (or *dala*). The witch thus embodies the hegemony of these principles over the community, and each person's subjection to their control (Munn, 1992, p. 233).

Même si les considérations de Munn semblent éloignées de la production de la vie matérielle, nous croyons qu'il est possible de ramener son explication, au moins en partie, aux processus économiques (si nous prenons le terme « économique » comme nous l'avons fait dans la première partie de notre travail). Prenons deux exemples. Premièrement, la quête de l'augmentation du domaine spatio-temporel des individus et, partant, de la communauté, pourrait s'expliquer par l'interdépendance des communautés

habitant dans cet archipel<sup>115</sup>. Dans cette mesure, cette augmentation aurait comme but de garantir et même de répandre les rapports d’approvisionnement de produits et de matières premières. Deuxièmement, le fait de considérer de manière positive une consommation modérée d’aliments aurait trait au besoin d’avoir des denrées susceptibles de rentrer dans des transactions avec les habitants des autres îles : « A state of abundance on Gawa is then a precondition for producing the more extended, inter-island modes of spacetime, just as for each person, abundance in the garden (the result of vital, energetic work) is the enabling condition of the capacity to positively transform the self through transaction » (Munn, 1992, p. 89)

Bref, pour nous, le plus important du texte de Munn est l’idée que la valeur découle de l’*action* des personnes. Ainsi, la valeur de la nourriture que quelqu’un donne à autrui renvoie aux membres de la communauté non pas la valeur de l’*aliment* en tant que tel, mais la valeur de l’*acte* de donner. Si *nous* voulons utiliser *nos* catégories et parler de valeur *économique* parce que ces actions ont pour objet, de manière directe ou indirecte, la production matérielle de l’existence, il est nécessaire de voir qu’il n’y a aucune substance médiatrice entre les hommes ni aucune logique comptable au moment d’effectuer une opération. Dans le cas des Gawa, la valeur dépend d’une qualification : être capable d’élargir le domaine spatio-temporel de la communauté. En outre, la production de valeur, de ce type particulier de valeur, ne doit pas aller à l’encontre de la morphologie des rapports sociaux. Dans ce sens, cette communauté a mis en place des dispositifs sociaux garantissant la reproduction de ses institutions sociales, c’est-à-dire de formes déterminées d’interactions humaines ayant trait, en l’occurrence, à la production matérielle.

---

<sup>115</sup> Les rapports avec les autres îles ont pour objet principal, comme Munn l’expose, les échanges matériels : « Contemporary Gawan life involves a frequent coming and going of canoes from others islands of the northeast Massim sector, as well as canoe journeys by Gawans to visit these neighbors. Visitors come to Gawa for various reasons : in additions to those special voyages undertaken primarily for *kula* exchange, they may arrive to attend Gawan community entertainments, to obtain *kula* shells and others goods to bedeck a new canoe, or to acquire Gawan garden produce in return for other comestibles in which the visitors’s homelands specialize. Visitors also come to sound out Gawans regarding possible *kula* exchanges and arrangements regarding the passage of shells along partner’s common “paths”, [...] to request pigs for their own *kula* competitions or to meet other internal obligations, to weep for the death of close kinspeople or *kula* partners, and so forth. [...] Gawans themselves travel to other islands for these or similar purposes. For instance, they sail to Muyuw for extra supplies of betelnut and for sago, which does not grow on Gawa, or to Yanaba [...] for additional coconuts » (Munn, 1992, pp. 24-25).

Une conception différente de la richesse sociale peut se voir aussi à l'œuvre dans les travaux de Sahlins. D'après lui, dans le cas des communautés de chasseurs, tout spectateur étranger serait surpris par le dédain face à ce que *nous* qualifierions de richesse. En effet, les individus de ces communautés traitent leurs biens avec une « nonchalance que l'on attendrait plutôt d'un peuple qui a maîtrisé les problèmes de production » (Sahlins, 1976, p. 51). Ce mépris s'explique, en partie, par leur activité productive : la chasse. En effet, ces communautés ne peuvent pas se permettre d'accumuler des choses qui, après, seraient un obstacle pour leurs déplacements<sup>116</sup>. Dans le cas des sociétés de chasseurs, la valeur des choses est définie, donc, par la possibilité d'être faciles à transporter<sup>117</sup>. Nous sommes face à une conception différente de la valeur qui dépend des activités sociales importantes pour le groupe en question (dans ce cas en particulier, de la chasse). Comme pour l'exemple des Gawa, on se rend compte qu'il n'y a aucune substance sociale incarnée dans les objets qui définirait leur valeur et que la forme sociale de l'objet a trait aux rapports que les individus ont avec autrui et avec leur environnement.

Meillassoux aborde aussi le problème de la valeur et de son appropriation en ce qui concerne les Gouro. Selon lui, dans ce peuple, la richesse n'avait pas seulement un volet quantitatif, car les hommes considérés riches n'avaient pas tous les biens dans les mêmes proportions. Cela, selon lui, s'explique, premièrement, par la différence de ressources disponibles dans le milieu naturel et, deuxièmement, par une spécialisation (due, précisément, à cette différence de ressources)<sup>118</sup>. En effet, « les Gouro associent logiquement la richesse aux activités économiques et même à une certaine spécialisation. Pourtant, elle n'en est pas considérée comme la conséquence, ils n'y attachent pas une

---

<sup>116</sup> « Le stockage a pour inconvénient d'aviver la contradiction entre richesse et mobilité, de contraindre le camp à se fixer dans une zone qui se trouve bientôt dépouillée de ses ressources alimentaires naturelles » (Sahlins, 1976, p. 72).

<sup>117</sup> « Ainsi Lloyd Warner rapporte que chez les Murngin, le caractère "portatif" d'un objet est un critère décisif de sa valeur. Les biens de dimensions réduites sont préférables aux biens encombrants. En dernière analyse, lorsqu'il s'agit de la disposition d'un bien, c'est sa "relative commodité de transport" qui joue de façon déterminante, et non sa relative rareté ou son "prix de revient" relatif en termes de travail. Car la "valeur suprême, écrit Warner, est la liberté de mouvement" » (Sahlins, 1976, pp. 50-51).

<sup>118</sup> « Cela tenait, en partie, à la nature des ressources locales ; mais aussi à ce que les lignages se spécialisaient dans certaines activités. C'est ainsi que des *migone* [des hommes riches] durent leur richesse à la chasse et au grand nombre d'ivoires rapportés par les chasseurs de leur *goniwuo* [leur lignage]. D'autres sont réputés avoir été bons tisserands. En forêt, on dit quelquefois du riche ancêtre qu'il fut un guerrier fameux, et dans le Nord, qu'il se serait enrichi par les cultures vivrières ou le commerce » (Meillassoux, 1964, p. 197).

relation de cause à effet » (Meillassoux, 1964, pp. 197-198). Avoir beaucoup de certaines choses matérielles ou se spécialiser dans une production n'étaient pas des conditions suffisantes pour être considéré comme un homme riche. À vrai dire, les hommes riches, certains des aînés, possédaient une classe particulière d'objets. Selon Meillassoux, une « part de la richesse se compose d'objets comme l'or, l'ivoire ou les pagnes qui n'entrent pas dans le processus de production et qui ne sont pas non plus des biens de consommation. Ils n'interviennent pas dans l'économie de subsistance : ce sont des trésors, des biens de prestige, dont la détention révèle le rang éminent de leur détenteur » (Meillassoux, 1964, p. 202). Ainsi, ce qui est considéré comme une richesse n'a pas de rapport avec les objets de consommation directe<sup>119</sup>. Ces biens qui rentraient dans la consommation de la communauté étaient produits en abondance, emmagasinés ou utilisés comme des objets de décoration. Meillassoux conclut que, puisque « quantitativement ou qualitativement la richesse est composée essentiellement de "trésors" sans destination utile dans l'économie de subsistance, ce n'est pas sur la qualité intrinsèque de ces objets, sur leur rôle comme moyens de production ou comme biens de consommation que pouvait se fonder leur appréciation. La richesse avait, de ce fait, un caractère éminemment conventionnel. Or toute convention de cet ordre repose sur une organisation sociale qui en est garante » (Meillassoux, 1964, pp. 204-205). L'organisation sociale est, donc, celle qui permet que certaines choses soient considérées comme des richesses. Et, en même temps, ces richesses agissent comme des moyens pour conserver cette organisation sociale. Dans le cas des Gouro, les richesses avaient trait à la possibilité d'établir des rapports matrimoniaux : « tous les biens mentionnés comme éléments de la richesse entrent, en effet, dans la composition de la dot » (Meillassoux, 1964, pp. 204-205). Ces

---

<sup>119</sup> « Les biens susceptibles d'intervenir dans le processus de production comme les *bro*, en tant que matière première, les fusils, quand ils sont utilisés pour la chasse, les esclaves, comme force de travail ou les biens pouvant être consommés comme le gros bétail, sont en général accumulés au-delà des besoins immédiats et réels de l'économie de subsistance. D'après les chiffres que nous avons déjà donnés, il suffisait par exemple d'une vingtaine de *bro* pour fabriquer un sabre d'abattis, de 40 pour une houe. Les besoins d'une communauté étaient couverts avec quelques centaines. Au-delà de ces besoins ils étaient encore conservés oisivement par milliers dans des trous ou des greniers. Ils circulaient comme biens dotaux et on les utilisait parfois pour la décoration des *da* (abri commun). Il en était de même en ce qui concerne le bétail. Bien que les troupeaux aient été relativement maigres, les détenteurs préféraient les garder ostensiblement dans le village pour les réserver à de peu fréquentes manifestations de prestige. On n'utilisait pas non plus, à la chasse, tous les fusils en même temps. On en réservait l'usage, de préférence, à la guerre dont les buts économiques étaient fort lointains et parfois même inexistantes » (Meillassoux, 1964, pp. 202-203).

biens n'étaient pas redistribués, mais ils étaient gardés par les aînés qui s'en servaient pour contrôler l'accès aux femmes : « *La possession de ces biens sera le témoignage de la condition d'aîné* ; ils deviendront à leur tour les attributs de l'âge social » (Meillassoux, 1960, p. 51)<sup>120</sup>.

Selon Meillassoux, la dot sanctionne les rapports de paternité qui s'établissent entre le mari et les enfants de son épouse, dans la mesure où, dans la société gouro, la paternité est définie par le fait de verser une dot : le père d'un enfant est celui qui a versé la dot pour la mère de cet enfant. Ainsi, par exemple, lorsqu'un enfant né d'une femme à laquelle personne n'a versé de dot, l'enfant est revendiqué par la famille maternelle et élevé par le frère de sa mère. Dans cette mesure, la dot a deux caractéristiques. D'abord, elle est composée de biens qui sont ceux qui constituent la richesse des aînés et, ensuite, de par sa composition, elle est hors de portée des individus qui dépendent des aînés et qui, par leur statut, sont obligés de remettre le produit de leur travail à leur aîné. Meillassoux conclut : « Par le truchement de la dot, qui établit les rapports de filiation et de dépendance, la richesse se trouve être ainsi l'agent nécessaire à l'établissement des relations sociales fondamentales » (Meillassoux, 1964, p. 218).

Or, *prima facie*, on pourrait penser que le versement de la dot n'est qu'une opération marchande à travers laquelle un homme « achète » une femme et sa progéniture. Mais Meillassoux écarte cette interprétation, car cela ne serait possible que si les rapports matrimoniaux faisaient partie d'un système marchand où les objets circuleraient selon des intérêts commerciaux. Chez les Gouro, ceci n'est pas le cas, car les échanges entre communautés portent avant tout sur des objets susceptibles de faire partie de la dot et

---

<sup>120</sup> Dans le même sens, Malinowski nous offre un exemple d'appropriation de la richesse à partir des rapports parentaux. Dans les îles Trobriands, les villages sont assujettis à un chef. Chaque chef prend une femme, « dont la famille, selon la loi trobriandaise, doit lui fournir de grosses quantités de comestibles. Cette femme est toujours la sœur ou quelque parente du dirigeant du village inféodé, et, dès lors, toute la communauté doit, en pratique, travailler pour lui » (Malinowski, 2012, p. 121). Grâce aux produits donnés par la famille de son épouse, le chef peut payer les services reçus, offrir à manger lors des fêtes ou l'employer à acquérir des articles de luxe, notamment pour la *kula*. Ici, ce que nous appellerons une « extorsion » de richesse est mené à bien par l'intermédiaire des rapports familiaux : « Ainsi, pour comprendre la condition sociale du chef, il faut avoir saisi la grande importance de la richesse, la nécessité où il se trouve de tout payer, même les services qui lui sont dus et qu'il ne peut refuser. En outre, cette richesse provient de ses parents par alliance ; et c'est à son droit de pratiquer la polygamie qu'il doit, en réalité, sa situation et son pouvoir » (Malinowski, 2012, p. 122).

circulent, partant, selon des préoccupations ayant trait à la possibilité d'établir des alliances matrimoniales<sup>121</sup>.

Ce qui est important pour nous, c'est que Meillassoux démontre que la richesse des hommes dépend d'une configuration des rapports sociaux dans un double sens : (i) cette configuration détermine ce qui est considéré comme une richesse et (ii) cette configuration détermine celui qui se l'approprie. Il y a donc, une détermination « sémantique » (si nous pouvons nous exprimer de la sorte) et de propriété. En effet, dans le cas des Gouro, les rapports sociaux de production permettaient de réunir le produit du travail de certains individus entre les mains d'un aîné, produit du travail qui permettait à cet aîné « de faire face à ses obligations vis-à-vis de ses dépendants, c'est-à-dire de les nourrir, de les doter, de payer leurs amendes, etc., et par là de maintenir son autorité sur eux » (Meillassoux, 1964, p. 198). L'homme riche pouvait payer la dot d'un homme pauvre ou d'un étranger. Mais cela ne se faisait pas par simple « charité » : en fait, cela lui permettait de nouer des liens lui permettant, à son tour, d'exiger, le moment venu, des biens matériels produits par ces hommes<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> En outre, Meillassoux ajoute la chose suivante : « Si l'on voulait assimiler cette opération à un achat, il faudrait déjà distinguer entre deux modes de circulation : celui qui est propre aux biens ayant valeur d'usage, et qui se limite à un seul transfert bilatéral, et celui des biens ayant valeur d'échanges, ou marchandises, qui sont achetés pour être revendus. Il est clair que les femmes ne circulent pas comme des marchandises, le mari n'en acquiert jamais la pleine propriété, il ne peut la revendre à un tiers, et les remboursements de dot se font toujours sans profit. Si la femme est un bien ayant valeur d'usage, son "échange" ne se solde encore par aucun profit matériel puisque, dans le cadre traditionnel, les richesses obtenues en contre-prestation n'ont d'autre destination que l'établissement de nouveaux rapports matrimoniaux. Dans n'importe quel cas, cette "vente" singulière se ferait sans bénéficiaire. Cette interprétation se heurte d'ailleurs à d'autres objections : le montant de la dot ne reflète pas les qualités physiques ou les vertus morales de la femme. En pays Gouro, toutes les femmes pubères sont mariées, même lorsqu'elles sont tarées ou infirmes, le montant de la dot étant parfois aussi élevé pour celles-ci que pour les femmes en bonne santé. Enfin, et surtout, le remboursement de la dot ne se fait pas en considération du départ de la femme, mais de celui des enfants : quand les enfants demeurent auprès du père, la dot n'est pas remboursée, bien que la femme ne soit plus sous l'autorité du mari » (Meillassoux, 1964, p. 218).

<sup>122</sup> « Elle donnait autrefois au *migone* la possibilité d'élargir son autorité au-delà des limites de la parenté. En versant tout ou partie de la dot d'un obligé, l'homme riche nouait un lien de dépendance avec lui. Le *bodozā* était un homme, parent ou allié, ayant bénéficié de cette faveur. Il devait en retour participer aux travaux des champs de son protecteur et répondre aux convocations du *bo* [travail en commun]. Le *yalezā* était un homme pauvre, souvent étranger ou d'origine captive, que l'homme riche dotait intégralement sur ses biens. Sa position vis-à-vis de son protecteur était ici celle d'un client. Enfin, le *fua* ou le *migone* pouvait grâce à ses biens se procurer des esclaves. Par tous ces moyens que lui permettait sa richesse, le *migone* rassemblait sous son autorité une communauté élargie composée à la fois des hommes mariés par ses soins et de leurs épouses, ces dernières étant la promesse d'un accroissement de sa dépendance. Le processus avait un caractère cumulatif : la richesse permettait d'accroître le groupe et un groupe

Mais les échanges à l'intérieur de la société gouro ne se bornaient pas à des échanges de biens matrimoniaux. En ce qui nous concerne, Meillassoux rend compte aussi des échanges réciproques de dons. Son traitement de ce type de transactions est pertinent pour notre recherche, car, selon lui, dans ce type d'échanges, on pourrait penser que se trouvent « les éléments susceptibles de faire apparaître une valeur, puisque la réciprocité suppose une égalisation des dons qui doivent donc pouvoir être mis en *équivalence* » (Meillassoux, 1960, p. 56). Néanmoins, selon lui, « cette équivalence ne porte pas sur la nature des objets de prestige, qui sont presque toujours détournés de leur usage immédiat (pagnes, nattes, etc.) et convertis en trésors *sans valeur d'usage*, au sens économique du terme. Ces objets étant considérés en fonction de leur contenu social, ils n'acquièrent qu'une valeur conventionnelle. Enfin, ces objets sont en nombre limité et ne circulent qu'au sein d'une sphère de circulation que l'on cherche à rendre aussi étanche que possible. Si donc ces "échanges" contiennent en germe une valeur, cette valeur reste abstraite et conventionnelle et, ne trouvant pas se mesurer matériellement par la confrontation avec autres objets, elle n'est pas universelle » (Meillassoux, 1960, pp. 56-57). Et Meillassoux d'ajouter :

La conséquence immédiate de la non-valeur des produits est *la non-valeur du travail*. Le travail ne peut donc être à lui seul une source d'enrichissement et de promotion sociale pour celui qui l'accomplit. Le travail ne sera pas non plus rémunéré. Lorsqu'un jeune travaille pour un individu qui n'est pas son parent, il y a, en fait, transfert d'un rapport de parenté (puisque le fait de travailler pour un autre c'est remettre à celui-ci le produit de son travail, donc accomplir une prestation qui [...] caractérise les rapports d'aîné à cadet au sein de la communauté). Ce transfert entraîne avec lui la plupart des relations qui accompagnent le rapport de parenté. Le travailleur sera à l'égard de celui qui l'emploie dans la condition, par exemple, d'un fils vis-à-vis de son père. Celui-ci aura donc à son égard les obligations du père, et en particulier il le nourrira *pendant* l'exécution du travail (et non *après*, comme ceci est caractéristique du salariat). Le cadeau qui lui sera fait éventuellement en dernier lieu sera le plus souvent remis par le jeune homme à celui dont il dépend normalement. Ce cadeau ne sera pas en rapport direct avec l'importance du

---

plus nombreux contribuait encore davantage à l'accroissement des richesses. [...] Il avait aussi un caractère sélectif : le *fua* attirait de préférence dans sa dépendance des hommes choisis parmi les bons chasseurs ou les bons tisserands ou tous ceux qui étaient le mieux capables d'accroître le patrimoine de la communauté » (Meillassoux, 1964, pp. 198-199).

travail fourni. Lorsqu'il s'agit d'un travail collectif accompli au profit d'un homme prééminent, la nourriture sera accordée à tous sans tenir compte de l'importance du travail accompli par chacun. Certains, même, sans avoir du tout participé à l'entreprise participeront au festin. La « valeur » du travail accompli n'entrera pas en considération dans l'établissement de la rémunération selon le principe des ouvriers de la onzième heure (Meillassoux, 1960, p. 57).

Cela veut dire, donc, que les échanges réciproques ne sont pas articulés à travers la comptabilité de quelque chose qui rendrait mesurable ce qui est échangé (en l'occurrence, la valeur économique fixée par la quantité de temps de travail), mais par un contenu social défini par des conventions portant, par exemple, sur le prestige.

Selon Meillassoux, à partir de son analyse des types d'échanges présents au sein de la société gouro, on peut tirer certaines conséquences par rapport à la richesse. Regardons deux d'entre elles. Premièrement, l'impossibilité de l'existence, dans nos propres termes, d'un espace commun de mesure des objets partagé par toutes les sociétés. Dans la société qu'il étudie, les biens qui sont considérés comme des richesses ne circulent qu'entre les mains des aînés pour permettre l'établissement des rapports matrimoniaux et ne peuvent pas être acquis par des individus dépendants des aînés à travers l'échange avec des biens de consommation<sup>123</sup>. Ceci a trait, selon lui, à l'existence de « sphères de circulation » de produits remplissant des fonctions analogues, et, donc, susceptibles d'être échangés, ce qui s'oppose « à l'établissement d'un système d'échange généralisé et, par suite, à l'apparition d'une marchandise-monnaie à vocation universelle » (Meillassoux, 1964, pp. 221). Deuxièmement, l'impossibilité de considérer la richesse (en général) à partir des caractéristiques du capital (en tant que rapport social) dans nos sociétés. En effet, la *richesse* n'est pas un *capital* :

---

<sup>123</sup> « Ainsi, l'interchangeabilité des biens est limitée à deux niveaux : les biens vulgaires ne peuvent s'échanger contre les trésors, et ceux-ci, de par leur spécificité, ne peuvent s'échanger entre eux que dans des limites restreintes » (Meillassoux, 1964, p. 221). Et, lorsque les aînés « échangent » ces biens, il y a une certaine réciprocité : « Il y a réciprocité parce que les parties se considèrent d'un rang social équivalent et que si le don premier n'était pas retourné, le donataire se placerait dans une situation sociale inférieure. Il ne s'agit cependant pas d'un échange à proprement parler, mais de *deux mouvements d'intention différente* (alliance puis conservation du prestige social) » (Meillassoux, 1960, p. 54).



Dans le cas des Gouro, elle [la richesse] est composée [...] d'objets n'intervenant pas dans le processus de production, ou, lorsque c'est le cas, de biens utiles accumulés au-delà des exigences de l'économie de subsistance et n'intervenant pas, en fait, dans la production. De par leur caractère oisif, les trésors n'ont ni capacité productive, ni reproductive ; ce ne sont pas des biens de production (en anglais, plus explicitement : *capital goods*). L'accumulation ne peut pas se faire par leur truchement au moyen d'une reproduction élargie des biens matériels. Par contre, ils permettent une reproduction naturelle de la communauté et l'accroissement de ses effectifs en hommes. En entrant dans la composition des dots, c'est précisément à cette fonction de reproduction qu'est associée la richesse (Meillassoux, 1964, p. 221).

Même à l'intérieur de la société Gouro, la conception de la richesse a changé avec le temps, notamment à cause des activités matérielles nouvelles qui ont bouleversé la « morphologie » des rapports sociaux traditionnels. L'étude de l'influence croissante des échanges marchands sur la communauté gouro faite par Meillassoux démontre qu'une transformation des structures économiques s'accompagne de l'apparition de nouvelles formes d'accumulation et d'enrichissement, ce qui se traduit dans une crise remettant en cause les bases du pouvoir traditionnel. Dans cette mesure, les *migone*, « qui ont établi leur prééminence sur l'enrichissement familial, s'opposent à toute autre forme d'accumulation ou de profit incompatible avec la richesse traditionnelle » (Meillassoux, 1964, p. 199). Cela s'est produit, selon Meillassoux, à deux reprises : (i) avec l'intensification des échanges marchands avec les habitants de la savane et (ii) avec l'introduction de cultures commerciales. Dans le premier cas, les échanges avec la savane ont permis l'enrichissement à travers le commerce, activité qui, au début, n'était pas incompatible avec l'organisation sociale, car les aînés conservaient le contrôle des produits les plus précieux. Dans le second cas, les cultures nouvelles ont permis de lier le titre de « homme riche » à d'autres types d'activités<sup>124</sup>. Cet exemple démontre que le

---

<sup>124</sup> « [L]'existence d'un débouché nouveau, concurrent de celui que représentaient les anciens, ainsi que la possibilité de vendre, outre des produits précieux, des produits des champs, permirent à des hommes statutairement dépendants ou à des lignages mineurs de s'enrichir malgré leur rang et d'échapper aux autorités traditionnelles. L'émiettement des groupes sociaux, surtout en savane, semble lié aux échanges, ainsi que le bouleversement des rapports traditionnels de prééminence entre lignages. Le commerce eut même pour effet de permettre à des femmes de se voir reconnaître le titre de *fua*. Les cultures commerciales en transformant la nature même de la richesse ont des conséquences encore plus lointaines. [...] [Ainsi,] les jeunes générations considèrent aujourd'hui un grand planteur comme un *migone* » (Meillassoux, 1964, pp. 199-200).

bouleversement de la configuration des rapports sociaux suppose un changement et sémantique et d'appropriation de la richesse. Et cela ne doit pas nous surprendre, car, finalement, le changement de la configuration des rapports sociaux n'est que la reconfiguration de la logique de l'exercice du pouvoir à l'intérieur d'une société.

En somme, les exemples que nous avons examinés nous ont permis (i) de rendre manifeste le caractère historique d'une conception abstraite de la richesse sociale, (ii) de voir la dépendance de la forme d'apparition de la richesse sociale à l'égard d'une morphologie des rapports sociaux et (iii) d'examiner une manière d'appropriation de cette richesse sociale à travers des logiques sociales ne découlant pas de l'existence d'une substance quantifiable de laquelle dépendrait l'exigence de l'équivalence.

## **Chapitre 7**

### **Phénoménalisation de la valeur économique**

Après avoir vu, dans le chapitre antérieur, que la valeur économique en tant que modalité d'action est la base de l'exploitation, notamment à travers la contrainte monétaire, dans ce chapitre, nous voulons mettre en avant le fait que l'analyse du phénomène monétaire, de l'utilisation de la monnaie, doit avant tout être vu du point de vue de la modalité d'action des hommes permettant l'usage de l'outil monétaire. Dans cette mesure, nous allons montrer que certaines études qui soulignent le rôle de la monnaie en tant qu'outil matériel pour actualiser les rapports sociaux de production oublient, néanmoins, que l'usage de l'outil suppose l'analyse, en amont, d'un certain mode de comportement des hommes les uns vis-à-vis des autres rendant et *possible* et *nécessaire* la médiation de la *monnaie*. Dans un premier moment, nous allons voir comment Marx, dans *Le Capital*, analyse la monnaie, et nous allons voir qu'elle apparaît comme une forme déterminée de rapports sociaux, comme une logique de rapports, qui, toutefois, a besoin de se phénoménaliser pour se rendre opératoire. Nous allons profiter d'un texte d'Elsa Faugère (2000) où celle-ci étudie les transactions monétaires au sein d'une tribu kanake de la Nouvelle-Calédonie, afin de souligner le fait qu'il y a une présupposition logique de la modalité d'action face aux outils matériels utilisés pour son opérationnalisation. Nous analyserons aussi la position d'André Orléan, afin de présenter une critique de la substantialité de la valeur économique chez Marx qui, toutefois, ne fait que substantialiser cette valeur en la faisant dépendre d'une supposée « nature humaine ». Finalement, en contraste avec le capitalisme, nous allons examiner d'autres formes de phénoménalisation, à partir l'analyse de Graeber sur les travaux de Turner portant sur les Kayapo du centre du Brésil. L'analyse de Graeber nous montrera que ces formes de

phénoménalisation ont en commun avec la monnaie trois choses : elles sont des *mesures de valeur*, elles sont des *moyens de valeur*, et elles sont considérées comme une *fin en soi*.

### **1. La matérialisation de la valeur économique : la monnaie**

Dans *Le Capital*, Marx commence sa recherche en analysant la marchandise et la monnaie hors de toute détermination sociale, c'est-à-dire sans introduire les rapports sociaux déterminant et la production de marchandises et l'utilisation de la monnaie. Dans ce sens, l'étude de la monnaie, dans la première partie du *Capital*, expose, comme le pense Brunhoff (1973), une théorie du phénomène monétaire présentant ses caractéristiques générales, caractéristiques qui peuvent être trouvées dans n'importe quelle communauté *se servant de cet outil* des échanges matériels : il s'agit de construire une « théorie des phénomènes monétaires qui se conservent ou se reproduisent comme phénomènes distincts des autres phénomènes économiques » (Brunhoff, 1973, p. 14)<sup>125</sup>.

L'étude de la circulation simple, au début du *Capital*, permet, donc, de comprendre le rapport monétaire d'une manière générale. Selon Marx, la production marchande a comme seule détermination un rapport social général : l'échange privé, échange privé qui suppose la production privée. Ce type de production peut être caractérisée par deux processus concomitants : (i) l'atomisation de la communauté et (ii) la perte des liens entre les individus. Ainsi, la monnaie est avant tout « l'expression d'un rapport général d'échange entre agents économiques privés » (Brunhoff, 1973, p. 17) et, donc, un outil auquel il est sous-jacent un rapport social déterminant un mode de comportement des hommes : autrui comme producteur privé et, partant, autrui comme étranger.

---

<sup>125</sup> « Pour cette dernière raison, une théorie de la monnaie applicable au système capitaliste doit nécessairement être comprise dans une théorie de la monnaie en général, valable pour toute économie monétaire, autrement dit dans une théorie générale de la monnaie. Et le fruit des explications de Marx sur ce point est la *théorie marxiste de la monnaie* telle qu'elle se trouve exposée dans la première section du livre I du *Capital*. Ainsi, pour déterminer (entre autres choses) le rôle de la monnaie dans le mode de production capitaliste, Marx juge nécessaire de commencer par une étude de la monnaie *sous sa forme générale non spécifique du mode de production capitaliste* » (Brunhoff, 1973, p. 14).

Regardons l'analyse de Marx. Pour lui, le rapport de valeur le plus simple est celui qui existe entre deux marchandises différentes :  $x$  marchandise A =  $y$  marchandise B. En dépit de la simplicité de ce rapport, Marx affirme que le « secret de toute forme-valeur réside dans cette forme-valeur simple [*Das Geheimnis aller Wertform steckt in dieser einfachen Wertform*] » (*Le Capital*, livre I, p. 55). Marx part d'un rapport de valeur : 20 aunes de toile = 1 habit. Dans cet exemple, la toile exprime sa valeur dans l'habit. La valeur de la première marchandise se présente comme valeur relative. La matérialité de la seconde marchandise fonctionne comme équivalent. Cette forme équivalent « ne figure [...] dans l'équation de valeur que comme quantum déterminé d'une chose quelconque » (*Le Capital*, livre I, p. 64). Cela veut dire que ce qui compte dans la forme équivalent est la quantité, en l'occurrence de sa matérialité, car elle fonctionne comme *expression* de la valeur d'une autre marchandise. Nous sommes donc dans une considération purement quantitative de la matérialité de la marchandise qui joue le rôle de forme équivalent<sup>126</sup>.

D'après Marx, dans la mesure où la valeur d'une marchandise s'exprime dans la matérialité d'une autre marchandise, « cette expression elle-même nous suggère qu'elle cache un rapport social [*gesellschaftliches Verhältnis*] » (*Le Capital*, livre I, p. 65). C'est ici que gît le caractère énigmatique de la forme équivalent : une marchandise se présente comme « l'incarnation du travail humain abstrait [*Verkörperung abstrakt menschlicher Arbeit*] » (*Le Capital*, livre I, p. 66). Dans l'exemple de Marx, le travail du tailleur, en tant que travail producteur de la forme équivalent (l'habit), ne compte que comme fabrication d'« un objet corporel dont on voit bien qu'il est une valeur, une gélification de travail [*er Wert ist, also Gallerte von Arbeit*] » (*Le Capital*, livre I, p. 66). Ainsi, une caractéristique de la forme équivalent est que « le travail concret y devient la forme phénoménale de son contraire, du travail humain abstrait [*daß konkrete Arbeit zur Erscheinungsform ihres Gegenteils, abstrakt menschlicher Arbeit wird*] » (*Le Capital*, livre I, p. 67)<sup>127</sup>. En d'autres termes, le rapport social qui se cache ici est l'assignation

---

<sup>126</sup> « La première caractéristique qu'on remarque quand on observe la forme-équivalent, est la suivante : de la valeur d'usage devient la forme phénoménale [*Erscheinungsform*] de son contraire la valeur. La forme naturelle de la marchandise devient forme valeur [*Die Naturalform der Ware wird zur Wertform*] » (*Le Capital*, livre I, pp. 63-64).

<sup>127</sup> « Se manifeste ici pleinement la distinction entre travail concret et travail utile : le travail concret qu'est "le travail du tailleur ne compte donc pas en tant qu'activité productive mesurée par un but, en tant que travail utile, mais seulement en tant que, comme travail déterminé, il est une forme de réalisation, une manière d'objectiver le travail humain sans plus". De même que devient explicite la distinction entre valeur d'usage et utilité : dans l'expression de valeur de la

d'une fonction sociale à un objet. Or, cette assignation ne doit pas être vue comme le fruit d'un consensus : le rapport social désigne chez Marx une forme d'action. Dans ce sens, l'assignation d'une fonction à un objet (quel que soit l'objet) ne suppose qu'une modalité d'action des hommes face à cet objet (en l'occurrence, l'acceptation de l'égalité des contenus de travail abstrait de toutes les marchandises avec le travail abstrait contenu dans une marchandise en particulier).

La forme de la valeur simple est, néanmoins, très limitée, car elle ne met en rapport que deux marchandises. Pour cette raison, Marx examine une forme plus complexe, la forme valeur totale ou développée, qui peut être définie comme une série innombrable d'équivalences dans lesquelles une marchandise exprime sa valeur. L'inconvénient de cette forme est que la chaîne de formes est infinie, ce qui se traduit par un manque d'unité dans la représentation sensible du travail social. Toutefois, la forme valeur totale, 20 aunes de toile = 1 habit ou = 10 livres de thé ou = 1 quarter de blé ou = 2 onces d'or, etc., contient aussi l'équation inverse, à savoir 1 habit = 20 aunes de toile, 10 livres de thé = 20 aunes de toile, 1 quarter de blé = 20 aunes de toile, 2 onces d'or = 20 aunes de toile, etc. Celle-ci est la forme valeur générale [*Allgemeine Wertform*]. Cette forme n'a pas les inconvénients de la forme valeur totale ou développée, car elle exprime d'une manière unifiée la valeur de n'importe quelle marchandise. Dans la mesure où la valeur de toutes les marchandises s'assimile à la matérialité de la forme équivalente choisie, cela permet que toutes les marchandises se rapportent les unes aux autres en tant que valeurs économiques. Le corps de la marchandise « choisie » pour jouer le rôle d'équivalent universel devient la matérialisation du travail humain, dans la mesure où le travail objectivé dans cette marchandise devient « la réduction de tous les travaux réels à ce caractère de travail humain qu'ils ont en commun, à la dépense de force de travail humaine [*Verausgabung menschlicher Arbeitskraft*] » (*Le Capital*, livre I, p. 77). Historiquement, la marchandise qui a conquis ce rôle, grâce à ses attributs naturels, est l'or. Encore une fois, cela ne peut pas être le fruit d'un consensus. En fait, cela suppose une institution avec un pouvoir contraignant capable d'imposer la représentation de la valeur économique dans la matérialité de cet objet : l'État. La forme monnaie n'est donc

---

toile, l'habit ne compte pas en tant qu'objet d'utilité particulière, mais comme matériau dans lequel s'objective la valeur : “La valeur d'usage ou le corps de la marchandise joue ici un rôle nouveau. Elle devient forme phénoménale de la valeur marchande” » (Tran, 2003, p. 104).

que la forme valeur générale, mais, cette fois-ci, nous savons que la marchandise choisie comme équivalent générale est l'or. Avec la consolidation de la production de marchandises comme forme privilégiée de la production de la vie matérielle des communautés, la forme équivalent prend la forme de la monnaie<sup>128</sup>, et lorsqu'une marchandise exprime sa valeur dans la forme monnaie, nous parlons de forme prix [*Preiseform*] (cf. *Le Capital*, livre I, p. 80)<sup>129</sup>.

En expliquant, donc, l'émergence (non historique, mais en tant que catégorie) de l'équivalent général, Marx met en avant le fait que cet équivalent général, distinct des

---

<sup>128</sup> Contrairement à l'interprétation de Graeber (2001), pour Marx, l'argent, n'est pas un symbole, mais une marchandise qui incarne du travail social. Selon Graeber, dans *Le Capital*, nous trouvons une analyse symbolique de l'argent. Selon lui, Marx propose une théorie du symbolisme qui conjugue deux traditions : la tradition herméneutique (allemande) et la tradition linguistique (française). De la tradition herméneutique, Marx aurait pris l'idée de l'intentionnalité du sujet comme déterminant du sens. De la tradition linguistique, Marx aurait pris l'idée de la signification comme contraste des éléments à l'intérieur d'un système. Ainsi, selon Graeber, « [m]oney has meaning for the actors [...] because it sums up their intentions (or, the importance of their intentional actions, which comes down to pretty much the same thing). However, it can do so only by integrating them into a contrastive totality, the market, since it is only by means of money that my individual actions and capacities become integrated as a proportion of the totality of everyone's » (2001, p. 67). Mais l'argent n'est pas un symbole de la valeur (économique). L'argent est la phénoménalisation de la valeur (économique) à l'intérieur des sociétés productrices de marchandises. L'argent incarne la mesure d'un paramètre de l'action productrice humaine : le temps de travail socialement nécessaire. Et cela parce que, sous le mode capitaliste de production, les membres de la société ne tiennent compte que de ce paramètre pour échanger leurs produits, étant donné la disparition ou l'affaiblissement de toute autre forme de liaison sociale entre eux.

<sup>129</sup> Nous devons souligner ici une particularité de cette forme. En effet, Marx affirme qu'il y a une possibilité d'incongruence quantitative entre prix et valeurs : « La possibilité d'une incongruence quantitative entre le prix et la grandeur de la valeur, ou d'un décalage entre le prix et la grandeur de la valeur, tient donc à la forme prix elle-même. Ceci n'est pas un défaut de cette forme, mais ce qui en fait, au contraire, la forme adéquate d'un mode de production où la règle ne peut s'imposer que comme loi moyenne et aveugle de l'irrégularité » (*Le Capital*, livre I, p. 116, nous soulignons). Mais, plus important encore que cette contradiction quantitative, il peut y avoir une contradiction qualitative, dans la mesure où il peut exister des produits ayant un prix, mais qui n'ont pas de valeur : « La forme-prix [*Preisform*] cependant ne permet pas seulement la possibilité d'une incongruence quantitative [*quantitativer Inkongruenz*] entre la grandeur de la valeur et le prix [*zwischen Wertgröße und Preis*], c'est-à-dire entre la grandeur de la valeur [*Wertgröße*] et son expression monétaire [*Geldausdruck*], elle peut aussi héberger une contradiction qualitative [*qualitativen Widerspruch*] telle que le prix cesse tout simplement d'être expression de valeur [*Wertausdruck*], bien que la monnaie ne soit que la forme-valeur des marchandises [*obgleich Geld nur die Wertform der Waren ist*]. Certaines choses qui ne sont pas à proprement parler des marchandises, la conscience, l'honneur, etc., par exemple peuvent être cédées pour de l'argent par leurs possesseurs et acquérir ainsi par leurs prix la forme-marchandise [*Warenform*]. Une chose peut donc formellement avoir un prix, sans avoir une valeur. Dans ce cas, l'expression de prix [*Preisausdruck*] est imaginaire, comme certaines grandeurs mathématiques » (*Le Capital*, livre I, p. 116).

autres marchandises, est, toutefois, une marchandise. Ainsi, l'analyse de Marx consiste à montrer comment une marchandise devient monnaie en étant exclue du cercle des autres marchandises. Cette marchandise exclue comme équivalent général « exclut en même temps de la forme équivalent général toute les autres marchandises : elle a le monopole de l'équivalence, socialement validée, et c'est ce qui caractérise sa fonction sociale de monnaie » (Brunhoff, 1973, p. 20).

Concevoir la monnaie comme une marchandise<sup>130</sup>, même s'il s'agit d'une marchandise qui, en faisant face aux autres marchandises, se distingue d'elles, s'oppose à l'idée de voir la monnaie comme un simple signe<sup>131</sup>. En effet, concevoir la monnaie

---

<sup>130</sup> L'analyse que Godelier (1969b) fait de la monnaie chez les Baruya montre bien ce fait et montre que la valeur de cette marchandise suppose l'établissement d'un champ commun de mesure (qui, comme nous l'avons vu, est le travail abstrait). En 1960, les Baruya formaient un groupe d'à peu près 1500 individus, dans la région des Eastern Highlands de Nouvelle-Guinée. La principale activité économique de ce peuple était l'agriculture, suivie par l'élevage de porcs et la production de sel végétal à partir la distillation des cendres d'une plante, qui servait de monnaie. Quel est le fondement de la valeur de cette monnaie ? En analysant le taux d'échange utilisé pour échanger le sel contre les écorces de la tribu des Youndouyé, Godelier se rend compte que le taux n'est pas équivalent en termes de contenu de travail : « Le taux normal d'échange est donc un taux inégal, puisqu'en travail les Baruya reçoivent presque trois fois plus qu'ils ne donnent. L'échange normal n'est pas un échange d'équivalents » (Godelier, 1969b, p. 29). Les Baruya sont conscients de cette inégalité, car ils affirment qu'ils « gagnent » avec ces échanges, avis qui est partagé par leurs partenaires, qui considèrent que le sel est « trop cher ». Pourquoi, alors, ces tribus qui échangent avec les Baruya considèrent-ils comme normal ce taux inégal (inégal en termes d'échange de travail social) ? (cf. Godelier, 1969b, p. 30). Godelier propose la réponse suivante : « [L]e sel est cher parce qu'il est un produit "de luxe" dont la fabrication exige un savoir technique et magique que ne possèdent pas les tribus voisines. Ce que font payer les Baruya et ce qu'acceptent de payer normalement leurs partenaires, c'est le monopole d'une double rareté, rareté d'un produit et rareté d'un savoir. Au nom de la même logique, les Baruya payaient cher certains produits qui leur étaient précieux, comme les haches de pierre, les *gamshells*. L'échange s'établit à un niveau qui traduit à la fois le besoin et le travail (ou l'effort pour se procurer une ressource), mais le travail semble jouer un rôle secondaire ; il ne définissait qu'une sorte de minimum au-dessous duquel le taux d'échange ne doit pas descendre, alors que le besoin, la rareté du produit définirait la limite maxima qu'il peut atteindre » (Godelier, 1969b, p. 30). *Prima facie*, l'exemple de Godelier pourrait nous faire croire qu'il n'y a aucun rapport entre la valeur économique du sel et le contenu de travail de tous les autres produits avec lesquels elle est échangée. Mais, à vrai dire, le fait que les autres peuples reconnaissent que le sel est « trop cher » veut dire qu'il y a en place une comptabilité d'une même substance sociale. Et cela est le cas parce qu'il s'agit, selon l'exemple, des échanges marchands, le sel ayant le monopole de l'échangeabilité, car il était accepté par toutes les autres tribus voisines.

<sup>131</sup> « Le fait que la monnaie puisse être remplacée dans certaines de ses fonctions par de simples signes d'elle-même a fait naître cette autre idée fautive qu'elle n'était qu'un simple signe. D'un autre côté, il y avait là le pressentiment que la forme-monnaie de la chose est extérieure à cette chose elle-même et qu'elle n'est que la forme phénoménale de rapports humains cachés derrière elle. En ce sens, toute marchandise serait un signe, puisqu'en tant que valeur elle n'est que l'enveloppe matérielle du travail humain dépensé pour la fabriquer. Mais lorsqu'on tient pour de simples signes les caractères sociaux que prennent les choses ou le caractère de choses matérielles



comme un symbole implique, comme l'affirme Campbell (2004), de localiser l'origine de la valeur économique dans nos idées ou habitudes, ou de faire d'elle une simple abstraction. En d'autres termes, cela supposerait qu'une société arrive grâce à on ne se quels moyens à l'idée de valeur économique et que, de manière collective, les gens rendent tangible cette idée en se rapportant à un objet (le sel, le cuivre, l'or ou l'argent, par exemple) comme étant son représentant. Dans ce sens, (i) la monnaie serait l'incarnation que la société aurait assigné à la valeur économique et (ii) le caractère de valeur économique inhérent aux marchandises découlerait de leur rapport avec la monnaie (cf. Campbell, 2004, p. 78)<sup>132</sup>.

Or, il ne faut pas voir la monnaie simplement comme une chose. À vrai dire, dans les analyses de Marx, la monnaie apparaît comme une forme déterminée de rapports sociaux, comme une logique de rapports, qui, toutefois, a besoin de se phénoménaliser pour se rendre opératoire. Marx fait cette affirmation de manière explicite :

Le capital n'est pas une *chose*, pas plus que l'argent n'est une *chose* [*Capital ist kein Ding, so wenig wie Geld ein Ding ist*]. Dans le capital comme dans l'argent, des *rapports sociaux de production entre personnes* se présentent *comme des rapports entre des choses* et des personnes [*Im Capital, wie im Geld, stellen sich bestimmte gesellschaftliche Produktionsverhältnisse der Personen als Verhältnisse von Dingen zu Personen dar*], ou encore des relations sociales déterminées apparaissent comme des *propriétés naturelles sociales* de choses [*oder erscheinen bestimmte gesellschaftliche Beziehungen als*

---

que prennent les déterminations sociales du travail sur la base d'un mode de production déterminé, on déclare en même temps qu'on les tient pour des productions arbitraires de la réflexion des hommes » (*Le Capital*, livre I, pp. 103-104).

<sup>132</sup> De cette critique de la conception de la monnaie, Campbell tire une conclusion avec laquelle nous ne pouvons pas être d'accord. Campbell écrit : « Marx expresses his alternative to the idea of money as a symbol by saying that money is instead a "social relation of production". Again, the point this makes is that "the social determinations of labour" necessarily exist as "material characteristics", in the sense that these are properties of commodities and money. [...] Because value is, in this sense, their characteristic and social relation, *it is the "social action of commodities" rather than our action that sets money apart* » (Campbell, 2004, p. 79, nous soulignons). En effet, cela équivaudrait à dire que les choses peuvent agir toutes seules. En fait, ce que Marx veut dire, c'est que le « comportement » des marchandises sur le marché ne fait que refléter le comportement de leurs producteurs. Dans ce sens, même si nous ne sommes pas conscients du processus qui est à l'œuvre, ce sont *nos actions* qui reproduisent un schéma de fonctionnement du métabolisme matériel tel qu'une marchandise fonctionne comme équivalent de toutes les autres marchandises.

gesellschaftliche Natureigenschaften von Dingen] (*Manuscripts de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, p. 159).

Selon *Le Capital*, la monnaie remplit trois fonctions : (i) mesure des valeurs et étalon des prix, (ii) moyen de circulation et (iii) réserve de valeur<sup>133</sup>. En tant que mesure de la valeur, la monnaie « est la forme phénoménale nécessaire de la mesure immanente de la valeur des marchandises, c'est-à-dire du temps de travail » (*Le Capital*, livre I, p. 107). En effet, l'or devient mesure des valeurs des autres marchandises parce qu'elles mesurent leurs valeurs d'échange en or (pour autant qu'une quantité d'or et une quantité de marchandises contiennent le même temps de travail). La monnaie incarne une quantité de travail abstrait socialisé, parce qu'accepté par tous les membres d'une communauté. De cette manière, la valeur des marchandises « est représentée par son égalité avec l'or, par une relation avec l'or, relation qui n'existe, pour ainsi dire, qu'à l'état de fantôme dans [les] têtes [des échangistes] » (*Le Capital*, livre I, p. 108). Mais la monnaie joue aussi le rôle d'étalon des prix, c'est-à-dire le rôle de *poids de métal* fixé par la loi afin de servir d'unité de mesure, malgré les variations de la valeur de l'or.

La seconde fonction de la monnaie est celle de moyen de circulation. Dans ce cas, contrairement à la fonction de mesure des valeurs, où la monnaie pouvait être idéale et ne pas circuler, la monnaie en tant que moyen de circulation *doit apparaître d'une manière concrète*, comme billets, par exemple, et servir de médiatrice entre les hommes au moment d'échanger leurs marchandises<sup>134</sup>. Dans la circulation, la monnaie agit, donc, comme médiatrice dans les transactions : M-A-M (où M-A représente une vente, tandis que A-M représente un achat). Ce qui est important de souligner de ce schéma, c'est que la transformation des marchandises en argent signifie que leur fabrication a été validée socialement, c'est-à-dire dire que la transformation d'une marchandise en argent représente la satisfaction d'un besoin social quelconque. La quantité de monnaie présente

---

<sup>133</sup> « [C]'est seulement à la fin des trois étapes que "l'existence économique" de la monnaie est complètement déterminée, bien que sa nature d'équivalent générale soit le principe de l'ensemble de ses fonctions monétaires et de leur articulation » (Brunhoff, 1973, pp. 24-25).

<sup>134</sup> « Le résultat de la circulation des marchandises, remplacement de la marchandise par une autre marchandise, apparaît donc médiatisé non pas par son propre changement de forme, mais par la fonction de la monnaie en tant que moyen de circulation faisant circuler les marchandises, qui par elles-mêmes sont sans mouvement, en les faisant passer de mains, où elles sont des non-valeurs d'usage, en des mains où elles sont des valeurs d'usage, et ce toujours dans le sens contraire à celui de sa propre marche » (*Le Capital*, livre I, p. 131).

dans la sphère de la circulation dépend de la somme des prix et du nombre de fois que chaque pièce change de mains<sup>135</sup>. De la fonction de moyen de circulation naît la figure du numéraire de la monnaie. En effet, le poids d'or représenté dans le prix doit apparaître effectivement soit comme une pièce d'or ayant ce poids, soit comme une autre pièce métallique représentant ce poids, soit comme un billet, et c'est l'État le chargé de garantir la véracité de cette opération.

Finalement, la troisième fonction de la monnaie est de servir de réserve de valeur, c'est-à-dire comme matérialisation de la puissance sociale. Cette fonction est, selon Marx, celle de la monnaie en tant que telle. Cette caractéristique impulse le désir de thésaurisation : « La puissance sociale devient ainsi puissance privée de la personne privée » (*Le Capital*, livre I, p. 149). Comme réserve de valeur, la monnaie peut être thésaurisée par des particuliers, chose qui permet de réguler les besoins de monnaie dans la sphère de la circulation ou être le reflet d'une crise, dans la mesure où tous les sujets veulent s'assurer la possession d'une partie de cette puissance sociale<sup>136</sup>.

Nous avons vu que la polarité monnaie-marchandise est essentielle, pour autant qu'elle suppose l'érection de la monnaie comme équivalent général. Dans cette mesure, Tran a raison lorsqu'il affirme que la monnaie se place dans un rapport de polarité face à la marchandise (même si elle est, au fond, une marchandise) : « La monnaie est l'anti-marchandise, ou encore — comme l'écrit Marx — la “marchandise antithétique”, au sens où elle est le contraire de la marchandise » (Tran, 2003, p. 128). Ce que postule Tran, c'est la nécessaire contemporanéité de la marchandise et de la monnaie : le concept de marchandise suppose le concept de monnaie (et l'accomplissement, dans une certaine mesure, de ces trois fonctions : mesure des valeurs et étalon des prix, moyen de circulation et réserve de valeur), car la valeur des marchandises s'exprime, d'emblée, sous la forme de la monnaie (quelle que soit la marchandise choisie pour remplir ce rôle social). La

---

<sup>135</sup> « Le quantum global de monnaie fonctionnant comme moyen de circulation pendant chaque période est donc déterminé, d'un côté, par la somme des prix des marchandises en circulation, de l'autre, par le flux plus ou moins rapide de leurs procès de circulation opposés, flux dont dépend la partie de la somme des prix que les mêmes pièces de monnaie peuvent réaliser » (*Le Capital*, livre I, pp. 137-138).

<sup>136</sup> En tant que matérialisation de la puissance sociale, la monnaie sert aussi comme moyen de paiement des échanges internationaux, c'est-à-dire comme monnaie mondiale. Dans ce cas, la « monnaie mondiale fonctionne comme moyen de paiement universel, comme moyen d'achat universel, et comme matérialisation sociale absolue de la richesse en général » (*Le Capital*, livre I, p. 162).

position de Tran nous sert à souligner deux traits du mécanisme marchand. D'abord, l'existence de quelque chose d'extérieur aux échangistes qui est susceptible d'une comptabilité et qui sert à établir les rapports entre eux, et cela tout simplement parce que la production sociale est menée à bien par des individus privés qui valident *post facto* leur production sur le marché (en espérant s'approprier une marchandise qui est déjà validée socialement : l'argent)<sup>137</sup>. Ensuite, que grâce à la présence immédiate de la monnaie face aux marchandises, les hommes considèrent le mécanisme des échanges d'équivalents comme quelque chose d'évident, ce qui les épargne le fait de se demander quel mécanisme social rend possible une telle équivalence<sup>138</sup>.

Selon Marx, marchandise et argent sont une « *présupposition historique* du mode de production capitaliste » (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, p. 63). En effet, la « formation du capital ne peut avoir lieu autrement que sur la base de la circulation des marchandises (qui implique la circulation monétaire), donc sur la base d'une phase du commerce déjà donnée et parvenue à une certaine extension, alors qu'à l'inverse la production marchande et la circulation des marchandises, pour exister, ne présupposent aucunement le mode de production capitaliste, bien plus, [...] elles ont même "appartenu à des formes de société pré-bourgeoises" » (*Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*, pp. 62-63)

Après avoir vu l'analyse de la monnaie faite par Marx, nous pouvons centrer notre attention sur un exemple de transactions monétaires au sein d'un peuple indigène, afin de rendre manifeste le fait que la *monnaie* suppose (au moins logiquement) la *valeur économique* comme une *modalité d'action*. Elsa Faugère (2000) étudie des transactions monétaires au sein d'une tribu kanake de la Nouvelle-Calédonie. De son étude, deux points retiennent notre attention : l'un pour le critiquer, l'autre pour corroborer notre thèse. Regardons le premier point.

Selon Faugère, la monétarisation des certaines des coutumes de ce peuple n'a pas pour autant supposé l'introduction de la modalité d'action que nous décrivons comme la

---

<sup>137</sup> Campbell exprime cette idée de la façon suivante : « According to Marx, there must be a representative of the socially valid character of wealth in addition to and apart from the goods that actually satisfy needs because interdependence is indirect and unintended rather than collective » (Campbell, 2004, p. 85).

<sup>138</sup> Dans les termes d'Adorno : « Media such as money, which are accepted by naive consciousness as the self-evident form of equivalence and thus as the self-evident medium of exchange, relieve people of the need for such reflection » (Adorno, 2000, p. 32).

valeur économique. Faugère raconte le cas d'une demande de mariage, où la dot se fait en espèce. Dans une cérémonie, le père du garçon qui allait se marier « prend avec précaution les liasses de billet, comme s'il tenait entre ses mains un objet précieux et réalise trois beaux rouleaux qu'il donne à l'oncle maternel de son fils » (Faugère, 2000, p. 48). Faugère affirme qu'il *ne faut pas croire* qu'ils traitent l'argent (les billets) comme des objets précieux, car, à la fin de cette demande de mariage, ils utilisent l'argent pour acheter. Il y aurait, donc, selon elle, monétarisation d'un rapport sans, pour autant, y avoir marché. Nous croyons, en revanche, que, *dans cette cérémonie*, il n'y a ni marché ni monétarisation, car, *dans cette cérémonie*, la monnaie ne fonctionne pas en tant que monnaie, même si, *hors de la cérémonie*, on peut utiliser la monnaie en tant que monnaie. *Dans la cérémonie*, il n'y a pas le mécanisme comptable d'une substance sociale supposée par la valeur économique et matérialisée par la monnaie : en d'autres termes : il n'y a pas un achat d'un équivalent. Lorsque nous donnons un billet de 10 euros à notre fils pour avoir eu des bons résultats dans un examen final, nous utilisons la monnaie, mais notre modalité d'action ne suppose une comptabilité d'aucune substance sociale (il n'y a pas un espace commun de mesure capable de rendre comparables et le résultat de l'examen et le billet de 10 euros). Ce qui se passe, selon nous, ce que, même utilisant l'*outil* argent, il n'y a pas de substance sociale fonctionnant comme médiatrice entre ces hommes. L'argent, *ici*, même en ayant un pouvoir social (car il peut être utilisé pour acheter ce que l'on veut *hors la cérémonie*), n'incarne pas cette substance sociale à *l'intérieur de ce fait social*.

Le deuxième point, qui corrobore notre thèse, part d'une question posée par Faugère : « comment les gens distinguent-ils les dons d'argent des autres transferts monétaires, alors que ce sont des billets physiquement identiques qui circulent ainsi ? » (Faugère, 2000, p. 50). Selon elle, plusieurs techniques permettent de le faire. Premièrement, le mode de manipulation physique de l'argent, notamment la manière humble de l'offrir et de l'accepter. Deuxièmement, les paroles de remerciement de la part du bénéficiaire qui sont suivies par un bref discours de la part du donateur. Finalement, le traitement physique particulier qui est fait des billets (en effet, ils sont embellis, enroulés, etc.). Dans la cérémonie en question (la demande de mariage), l'argent n'est pas utilisé comme la manifestation phénoménale d'une substance sociale qui est quantifiable et qui détermine la transaction entre les sujets, et cela parce que les sujets ne présupposent

cette substance lors des actions qu'ils réalisent les uns par rapport aux autres. Ici, l'argent, en tant qu'objet, accompagne des paroles et d'autres produits servant à « matérialiser et à exposer publiquement les liens de parenté » (Faugère, 2000, p. 50). Il est clair, donc, que la monnaie est matérialisation de la valeur économique là où la médiation entre les personnes suppose l'existence d'une substance sociale quantifiable. Dans ces circonstances, la modalité d'action « trouve » les moyens adéquats pour effectuer la médiation entre les personnes.

Comprise de la sorte, c'est-à-dire comme moyen matériel pour rendre opératoire une modalité d'action caractérisée par la médiation d'une substance entre les activités productives des hommes, la monnaie est la forme phénoménale adéquate au concept de valeur économique, car ses propriétés correspondent aux caractéristiques du mode de médiation entre les hommes que désigne le concept de valeur économique : le besoin de quantifier une substance.

Nous pouvons donner un argument supplémentaire de notre thèse selon laquelle la monnaie (comme outil) présuppose une modalité d'action en regardant brièvement la critique que nous adressons à André Orléan.

Les critiques à Marx portées par André Orléan (2011) dans le livre *L'Empire de la valeur* sont basées sur une conception particulière de la monnaie. D'après lui, les théories substantielles de la valeur (la théorie de la valeur travail et la théorie de la valeur utilité) ont pour objet une économie sans monnaie, car elles introduisent un *numéraire*, c'est-à-dire un bien servant de mesure de la valeur des autres biens, mais elles ne postulent pas une *monnaie* réelle, à savoir un objet qui fonctionne comme réserve de valeur. Derrière cette non prise en compte de la monnaie, se trouve le fait que, selon les théories substantielles, l'échangeabilité requiert une substance sociale qu'il faut chercher au-delà de ce qui se passe à la superficie des phénomènes sociaux (cf. Orléan, 2011, p. 30).

Pour expliquer la constitution de la valeur économique, Orléan fait appel au désir des hommes. Inspiré des travaux de René Girard, Orléan introduit le concept de « caractère mimétique » du désir. Selon Girard, l'individu ne sait pas ce qu'il désire, raison pour laquelle il doit chercher en autrui les références qu'il ne réussit pas à se donner à soi-même :

René Girard oppose à cette conception une critique radicale de la souveraineté individuelle en matière de désir. Selon lui, l'individu ne sait pas ce qu'il désire. Il n'est pas maître de ses attirances. Ses préférences sont fluctuantes et indéterminées : l'individu souffre d'une infirmité du désir qui le pousse à chercher en autrui les références qu'il ne réussit pas à se donner à lui-même par un acte de pure souveraineté intérieure. Pour ce faire, il recourt à l'imitation d'un modèle (Orléan, 2011, p. 74).

Dans le modèle de Girard, il y a, donc, un sujet qui imite et un modèle qui est imité. Étant donné cette structure explicative, il est possible de distinguer deux logiques d'interaction entre l'imitateur et l'imité dépendant de la distance entre les deux : (i) la médiation externe et (ii) la médiation interne. Dans le cas de la médiation externe, la distance entre l'imitateur et le modèle est si grande qu'il n'y a pas d'interaction possible entre les deux, raison pour laquelle le sujet se limite à imiter unilatéralement le modèle. Dans le cas de la médiation interne, en revanche, les interactions entre sujet et modèle deviennent très complexes, pour autant que « le modèle imité par un individu est lui-même un sujet qui imite un autre modèle » (Orléan, 2011, p. 76). Orléan appelle ce type d'interaction les rétroactions positives, une tendance à porter le désir là où on observe que le désir des autres est porté. Ainsi, l'objet désiré dans une société émerge de l'interaction des sujets, de manière spontanée : un sujet voit l'action d'un autre sujet sur un objet et l'interprète comme ayant pour but l'acquisition de cet objet, de manière telle que l'observateur, grâce à la logique de l'imitation, va désirer cet objet (cf. Orléan, 2011, p. 135). À partir de cette caractéristique, Orléan explique la naissance de la monnaie, d'un point de vue logique, comme la focalisation du désir de tous les sujets dans un seul objet.

Selon Orléan, dans l'économie *marchande*, l'aptitude des objets à être acceptés par les sujets dans l'échange est la liquidité (cf. Orléan, 2011, p. 154) et les interactions suscitées par la liquidité sont de nature mimétique : on désire les biens liquides qui sont désirés par les autres. Ainsi, on peut dire qu'est « *liquide pour un individu ce que les autres considèrent comme liquide et désirent comme tel* » (Orléan, 2011, p. 155). Lorsque on est dans un régime de production de marchandises, ce qui est en jeu avec la liquidité, c'est l'existence des producteurs-acheteurs, car ils doivent se procurer des biens liquides pour avoir accès aux autres marchandises<sup>139</sup>. Ce qu'il faut souligner, c'est que, pour

---

<sup>139</sup> « Le désir de liquidité est à l'origine d'un processus de concurrence mimétique, à rétroactions positives, au cours duquel les biens liquides les plus en vue voient leur attrait s'accroître

obtenir quelque chose dans le marché, il faut accéder aux biens liquides, car, dans la société marchande, il n'y a pas de liens de solidarité entre les individus (Orléan, 2011, p. 161).

En tenant compte de ce qui précède, pour Orléan, (i) la valeur d'un bien se mesure à la quantité de monnaie que ce bien permet d'obtenir, à savoir son prix, (ii) prix et valeur sont une seule et même réalité, et (iii) l'indice de prix est l'expression d'un mécanisme mimétique vers une marchandise, et non pas la découverte d'une grandeur cachée (cf. Orléan, 2011, p. 173). Ainsi, la valeur ne doit pas être vue comme une substance, mais comme le résultat d'un procès social (Orléan, 2011, p. 186).

Nous voyons donc que toute la critique d'Orléan (i) fait dépendre la valeur économique d'une sorte de nature humaine définie comme le désir de ce que les autres désirent (naturalisant, donc, un phénomène social), (ii) voit la valeur comme le *résultat* d'un type de rapport social, mais pas comme *un rapport social* entre des sujets sous le mode de production *marchand*, (iii) fait dépendre l'explication d'un rapport social des outils matériels utilisés par les hommes pour rendre opérationnel ce rapport social, en l'occurrence il fait dépendre la valeur économique (rapport social) de la monnaie (outil matériel servant pour les activités pratiques concernant ce rapport social), et (iv) explique l'existence de l'argent par le désir que les hommes en ont (le bien le plus « liquide ») et non pas comme le résultat nécessaire d'un type de rapports sociaux basés sur une production privée qui se socialise *ex post*. Au fond, cette critique, essayant de démolir la substantialité de la valeur économique au profit d'une considération des rapports sociaux, substantialise en réalité la valeur économique (en la faisant dépendre d'une prétendue nature humaine) tout en perdant de vue qu'il s'agit d'une catégorie décrivant une forme de médiation *sociale*, c'est-à-dire un certain type de rapport social entre les hommes.

Bref, nous avons vu que la monnaie est un instrument qui rend opératoire une modalité d'action et que, dans cette mesure, ce qui est plus fondamental, c'est le fait de se rapporter les uns aux autres en ayant la catégorie d'une substance sociale comme condition de possibilité d'une quantification au moment d'effectuer des transactions matérielles. Seulement dans cette mesure, nous pouvons affirmer la présupposition

---

cumulativement jusqu'au point où une seule option est retenue au détriment de toutes les autres. Dans l'objet ainsi élu se manifeste à l'état pur, par la grâce de la polarisation mimétique, cette qualité spécifique qu'on nomme la valeur économique » (Orléan, 2011, p. 184).



logique de la modalité d'action sur l'outil matériel duquel les hommes se servent au moment d'agir selon les caractéristiques de la valeur économique comme modalité d'action.

## 2. Une autre phénoménalisation

Pour illustrer qu'il y a différentes modes de phénoménalisation de la valeur, nous pouvons avoir recours à l'analyse de Graeber sur les travaux de Turner portant sur les Kayapo du centre du Brésil. Les indigènes Kayapo ont des villages circulaires, avec des unités domestiques disposées autour d'une place centrale, où se trouvent des bâtiments communaux, notamment les maisons collectives des hommes et des femmes (cf. Graeber 2001, p. 71)<sup>140</sup>. Les relations au sein des familles kayapo se répartissent en deux axes qui deviennent les axes de la structure de la société dans son ensemble. Le premier axe est celui des relations hiérarchiques qui existent entre les parents et les enfants, et entre les maris et leurs beaux-parents. Ces relations sont marquées par des formes de déférence et de subordination. Le deuxième axe est celui des relations d'alliance qui existent, par exemple, entre les grands-parents et les petits-enfants ou entre les garçons et les frères de leurs mères, etc. Chacun de ces deux axes se reflète dans les deux formes d'organisations communautaires du centre du village. La première comporte des sociétés, très hiérarchisées, des femmes et hommes. La seconde comporte des cérémonies, qui confondent temporairement toutes ces divisions, à travers de danses d'initiation collectives. Selon Graeber, ce qui est crucial, c'est que ces deux axes correspondent aux deux valeurs principales de la société kayapo, à savoir, la dominance et la beauté. La première valeur (la dominance) s'exemplifie à travers l'autorité exercée par le beau-père sur ses beaux-fils. La deuxième valeur (la beauté) est à l'œuvre dans les cérémonies<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> Ces maisons collectives ont un rôle social important. Dans le cas des hommes, autour des huit ans, ils sont déplacés de leurs familles d'origine vers la maison des hommes. À la naissance de leur premier enfant, les hommes déménagent au foyer de leurs femmes, où ils sont subordonnés à leurs beaux-parents. Dans le cas des femmes, elles sont aussi prises en charge par des « parents de substitution ».

<sup>141</sup> « In the communal sphere, these two are combined in certain forms of public performance. These are, in ascending order of prestige, a kind of mournful keening performed by elder women at public events, the formal oratory with which senior men harangue the community on matters of collective import, and most all, a form of oratorical chanting, called *ben*, whose use is limited

Quel est le rapport entre la phénoménalisation de la valeur (économique) dans nos sociétés et la phénoménalisation d'autres valeurs dans ces sociétés, entre la monnaie (chez nous) et, par exemple, une cérémonie qui extériorise la beauté (chez eux) ? (cf. Graeber, 2001, p. 75). Tout d'abord, notons que, par « valeur », nous comprenons des catégories qui décrivent des pratiques sociales au sein d'une communauté : comptabilité, dans un cas ; déférence ou une sorte de complicité, dans l'autre cas. Or, si nous comparons la phénoménalisation de la valeur (économique) dans nos sociétés et la phénoménalisation d'autres valeurs dans ces sociétés, nous pouvons identifier, selon Graeber, deux extrêmes. L'un est l'argent, qui est un objet physique durable qui peut être stocké, déplacé, etc. L'autre consiste en des performances, comme le chant, le comportement respectueux des subordonnés, etc. Graeber trouve, aussi, trois éléments en commun. Premièrement, ils sont des *mesures de valeur*, car ils servent à marquer un contraste entre les degrés de domination, de beauté, de prestige, etc. Or, il est nécessaire de proposer une nuance. Le fait d'être mesure de valeur ne veut pas dire qu'ils soient quantifiables de manière objective. Une performance collective, un chant, peut être plus beau qu'un autre chant. Mais *combien* plus beau ? Un jeune peut être plus respectueux face à ses grands-parents. Mais *combien* plus respectueux ? Ici, donc, nous ne sommes pas face à une évaluation d'une donnée technique, comme dans le cas de la valeur économique. Deuxièmement, ils sont des *moyens de valeur*, car ils sont les moyens *matériels* à travers lesquels cette valeur est réalisée (il doit y avoir des objets matériels, ou des performances matérielles, qui incarnent ces valeurs, afin qu'elles soient perceptibles). Troisièmement, ils sont considérés comme une *fin en soi* (cf. Graeber, 2001, pp. 75-76).

Bref, l'exemple que nous avons vu nous a permis de voir qu'il est possible de concevoir un autre type de phénoménalisation de la valeur qui n'est pas forcément « objectale ». Dans le cas des échanges marchands, en revanche, on présuppose que les objets se trouvent d'emblée face à une autre marchandise qui a le monopole de l'échangeabilité, dans la mesure où elle est validée socialement. Cette marchandise se

---

to chiefs. These represent the pinnacles of social value in Kayapo society because they are seen as combining completely uninhibited self-expression (i. e., a complete lack of deference, hence, untrammled dominance) with the consummate mastery and fullness of style that is the epitome of “beauty” » (Graeber, 2001, pp. 73-74).

présente comme l'incarnation d'un contenu social, d'une substance sociale, qui peut être comptabilisé, en l'occurrence, du contenu du travail.

## **Chapitre 8**

### **Synthèse sociale et métabolisme social**

Dans les chapitres 6 et 7, nous avons analysé la forme de la richesse sous le mode capitaliste de production, l'appropriation de cette forme de richesse et l'outil à travers lequel se rend opératoire la modalité d'action décrite sous la catégorie de la valeur économique. Dans ce chapitre, à travers la considération de la position de Moishe Postone, nous allons voir que ce qui est le propre du mode de production capitaliste, *dans la mesure où* ce mode de production colonise et généralise la production de marchandises comme moyen de valorisation du capital, est une synthèse sociale à partir d'une substance sociale, et que cette synthèse sociale n'a comme fin que la valorisation du capital. Toutefois, contrairement à Postone, nous ne croyons pas que cette synthèse sociale soit faite à travers le travail, mais, plutôt, à travers les produits du travail, pour autant que ces produits incarnent une valeur économique qui doit être réalisée dans le marché. Dans un deuxième moment, en ayant recours aux travaux en anthropologie, nous allons voir que, dans d'autres sociétés, les métabolismes sociaux ont d'autres objectifs, parmi lesquels il faut compter le fait même de faire société, de créer des liens de manière continue.

#### **1. Un métabolisme social à partir de l'échange de produits comme moyen de valorisation**

Dans le livre *Temps, travail et domination sociale*, Moishe Postone (2009) propose une réinterprétation de la théorie critique des œuvres de maturité de Marx (notamment des *Grundrisse*). Le noyau de l'analyse de Postone est la considération du capitalisme en termes d'une forme « historiquement spécifique d'interdépendance sociale

au caractère impersonnel » (Postone, 2009, p. 16). En d'autres termes, Postone met l'accent sur les rapports sociaux qui caractérisent le mode de production capitaliste. Dans ce sens, le capitalisme serait, avant tout, une « forme spécifique de vie sociale » (Postone, 2009, p. 16), ce qui constitue un trait d'union entre les idées défendues par l'auteur et notre thèse.

Selon Postone, l'analyse de la spécificité du travail dans le mode de production capitaliste montre que le capitalisme est « une forme de domination abstraite liée à la spécificité du travail dans cette société » (Postone, 2009, p. 35). Ainsi, catégories comme « valeur », « travail abstrait », « marchandise » et « capital » ne peuvent simplement pas être comprises comme catégories économiques. Au contraire, ces catégories doivent être comprises comme « déterminations de l'être social sous le capitalisme » (Postone, 2009, p. 37), c'est-à-dire comme catégories rendant compte du mode de structuration de la société.

Dans les *Grundrisse*, selon lui, Marx met l'accent sur le capitalisme en tant que système basé sur la production de valeur économique. La valeur économique y est définie comme une forme sociale fondée sur la dépense de temps de travail immédiat. Cette valeur, lorsque le capitalisme évolue, devient, toutefois, de moins en moins adéquate comme mesure de la richesse réelle produite. La contradiction du mode de production capitaliste consiste, selon la lecture de Postone, en ce qu'il implique, grâce au progrès technologique, la réduction du temps de travail humain, mais que, en même temps, il essaie de conserver le temps de travail comme la source et la mesure de la richesse sociale. La forme sociale marchandise, incarnation de la valeur économique, renferme, donc, une contradiction : de par le développement des formes productives, une quantité plus grande de *valeur d'usage* ne représente pas, toutefois, une quantité plus grande de *valeur économique* : la masse de richesse réelle (les objets créés) se dissocie du volume de richesse sociale (la valeur économique)<sup>142</sup>.

---

<sup>142</sup> « Une plus grande quantité de valeur d'usage [*Gebrauchswert*] représente en soi une plus grande richesse matérielle [*stofflichen Reichtum*] : deux habits en représentent plus qu'un seul. Avec deux habits, on peut habiller deux personnes, contre une seule avec un seul habit, etc. Pourtant, on peut avoir une baisse de la grandeur de valeur de la richesse matérielle, alors même que la masse de celle-ci augmente [*Dennoch kann der steigenden Masse des stofflichen Reichtums ein gleichzeitiger Fall seiner Wertgröße entsprechen*]. Ces mouvements contraires [*gegensätzliche Bewegung*] proviennent du caractère bifide du travail [*zweischlächtigen Charakter der Arbeit*]. La force productive [*Produktivkraft*] est naturellement toujours force productive d'un travail concret, utile, et ne détermine effectivement que le niveau d'efficacité

De cette manière, Marx pense qu'il est possible qu'il y ait une masse croissante de richesse matérielle, c'est-à-dire de valeurs d'usage, qui ait néanmoins une moindre valeur économique. Et cela, parce que la valeur économique est établie en fonction du temps de travail nécessaire à la fabrication d'un objet, unité de temps qui, grâce aux avancées en matière technologique, s'incarne dans un volume croissant de marchandises (chaque marchandise contenant, donc, une partie aliquote moindre de valeur économique). En d'autres termes, même si le mode de production capitaliste génère des forces productives très puissantes (la technique) qui pourraient libérer l'homme du travail, en même temps il reste prisonnier de la valeur (mesurée à partir de la dépense de travail humain), ce qui implique qu'il organise toute la production (et, partant, la vie sociale) autour de la dépense de travail immédiat. De ce point de vue, la contradiction du mode de production capitaliste ne doit pas être vue comme une contradiction entre une production à caractère social et une appropriation privée (position défendue par le marxisme traditionnel). Au contraire, la contradiction devrait être comprise comme un conflit entre « le type de travail social que les hommes accomplissent sous le capitalisme et le type de travail qu'ils accompliraient si la valeur était abolie et si le potentiel productif développé sous le capitalisme était utilisé réflexivement pour libérer les hommes des structures aliénées constituées par leur propre travail » (Postone, 2009, p. 61).

Le dépassement du capitalisme impliquerait, donc, l'abolition d'un « système de distribution fondé sur l'échange de la force de travail en tant que marchandise pour un salaire au moyen duquel on acquiert les moyens de consommation [...] [et] l'abolition d'un système de production fondé sur le travail prolétarien, c'est-à-dire sur le travail unilatéral et fragmenté qui caractérise la production industrielle capitaliste » (Postone, 2009, p. 51). Il s'agit d'une nouvelle organisation sociale du travail qui est possible

---

d'une activité productive finalisée dans un temps donné. Le travail utile devient donc une source de produits plus ou moins généreuse, en proportion directe de la hausse ou de la baisse de sa force productive. En revanche, un changement dans la force productive n'affecte pas en lui-même le travail exprimé dans la valeur. Comme la force productive ressortit à la forme utile concrète du travail, elle ne peut évidemment plus toucher le travail dès lors qu'on fait abstraction de la forme utile concrète de celui-ci. C'est pourquoi dans les mêmes laps de temps, le même travail donne toujours la même grandeur de valeur, quelles que soient les variations de la force productive. Mais dans le même laps de temps, il fournit des quanta différents de valeurs d'usage, plus quand la force productive s'élève, moins quand elle baisse. La même variation dans la force productive qui augmente le rendement du travail et du même coup la masse de valeurs d'usage qu'il fournit, diminue donc la grandeur de valeur de cette masse globale accrue, si elle raccourcit la somme de temps » (*Le Capital*, livre I, pp. 52-53).

lorsque la production n'est pas basée sur la valeur économique, c'est-à-dire « lorsque la production d'un surplus n'est plus d'abord fondée sur le travail humain immédiat » (Postone, 2009, p. 52). Pour appuyer cette thèse, Postone se base sur un fragment des *Grundrisse*<sup>143</sup> dont il faut retenir les idées suivantes : (i) sous le mode de production

---

<sup>143</sup> « L'échange de travail vivant contre du travail objectivé, c.-à-d. la position du travail social sous la forme de l'opposition entre capital et travail salarié [*das Setzen der gesellschaftlichen Arbeit in der Form des Gegensatzes von Kapital und Lohnarbeit*] — est le dernier développement du rapport de valeur et de la production reposant sur la valeur [*die letzte Entwicklung des Wertverhältnisses und der auf dem Wert beruhenden Produktion*]. La condition implicite de celle-ci est et demeure : la masse de temps de travail immédiat, le quantum de travail employé comme facteur décisif de la production de la richesse [*die Masse unmittelbarer Arbeitszeit, das Quantum angewandter Arbeit als der entscheidende Faktor der Produktion des Reichtums*]. Cependant, à mesure que se développe la grande industrie, la création de la richesse réelle [*wirklichen Reichtums*] dépend moins du temps de travail et du quantum de travail employé que de la puissance des agents mis en mouvement au cours du temps de travail, laquelle à son tour — leur puissance efficace [*powerful effectiveness*] — n'a elle-même aucun rapport avec le temps de travail immédiatement dépensé pour les produire [*in keinem Verhältnis steht zur unmittelbaren Arbeitszeit, die ihre Produktion kostet*], mais dépend bien plutôt du niveau général de la science et du progrès de la technologie, autrement dit de l'application de cette science à la production. (Le développement de cette science, en particulier de la science physique, et avec elle de toutes les autres, est lui-même, à son tour, en rapport avec le développement de la production matérielle [*materiellen Produktion*]). L'agriculture, p. ex., devient une simple application de la science du métabolisme matériel, de la façon la plus avantageuse de le régler pour tout le corps social [*für den ganzen Gesellschaftskörper*]. La richesse réelle [*Der wirkliche Reichtum*] se manifeste plutôt — et c'est ce que dévoile la grande industrie — dans l'extraordinaire disproportion [*ungeheuren Mißverhältnis*] entre le temps de travail utilisé et son produit [*angewandten Arbeitszeit und ihrem Produkt*], tout comme dans la discordance qualitative [*qualitativen Mißverhältnis*] entre un travail réduit à une pure abstraction [*reine Abstraktion reduzierten Arbeit*] et la force du procès de production [*Gewalt des Produktionsprozesses*] qu'il contrôle. Ce n'est plus tant le travail qui apparaît comme inclus dans le procès de production [*in den Produktionsprozeß eingeschlossen*], mais l'homme plutôt qui se comporte en surveillant et en régulateur [*als Wächter und Regulator*] du procès de production lui-même. (Ce qui vaut pour la machinerie vaut aussi pour la combinaison des activités humaines et pour le développement du commerce des hommes). Ce n'est plus l'ouvrier qui intercale un objet naturel modifié comme moyen terme entre l'objet et lui ; mais c'est le processus naturel — processus qu'il transforme en un processus industriel — qu'il intercale comme moyen [*als Mittel*] entre lui et la nature inorganique dont il se rend maître. Il vient se mettre à côté du procès de production au lieu d'être son agent essentiel. Dans cette mutation [*Umwandlung*], ce n'est ni le travail immédiat effectué par l'homme lui-même [*die unmittelbare Arbeit, die der Mensch selbst verrichtet*], ni son temps de travail [*die Zeit, die er arbeitet*], mais l'appropriation de sa propre force productive générale [*die Aneignung seiner eignen allgemeinen Produktivkraft*], sa compréhension et sa domination de la nature, par son existence en tant que corps social [*sein Verständnis der Natur und die Beherrschung derselben durch sein Dasein als Gesellschaftskörper*], en un mot le développement de l'individu social [*die Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums*], qui apparaît comme le grand pilier fondamental de la production et de la richesse. Le vol du temps de travail d'autrui, sur quoi repose la richesse actuelle [*Der Diebstahl an fremder Arbeitszeit, worauf der jetzige Reichtum beruht*], apparaît comme une base *misérable* comparée à celle, nouvellement développée, qui a été créée par la grande industrie elle-même. Dès lors que le travail sous sa forme immédiate a cessé d'être la grande source de la richesse [*Sobald die Arbeit in unmittelbarer Form aufgehört hat, die große*

capitaliste, le travail social (l'activité liée à la production matérielle de l'existence d'une société prise dans son ensemble) ne se développe que comme opposition entre capital et travail salarié, ce qui constitue le dernier développement du rapport de valeur, du rapport comptable, et de la production sociale basée sur la production de cette richesse abstraite. (ii) La condition de la production de la valeur économique est le temps de travail social en tant que créateur de la richesse. (iii) Avec le développement des forces productives, la création de richesse réelle [*wirklichen Reichtums*] ne dépend pas du temps de travail effectivement employé, mais de la puissance du corps social, qui a un rapport avec l'application de la technologie. (iv) Il y a une extraordinaire disproportion [*ungeheuren Mißverhältnis*] entre la quantité de *richesse réelle* (d'objets de toute sorte capables de satisfaire des besoins de n'importe quel type) et le peu de temps de travail humain nécessaire pour la produire. (v) Il y a une disproportion qualitative entre ce à quoi le travail a été réduit (une pure abstraction) et la force du procès de production que ce travail peut contrôler, dans la mesure où un travail simple contrôle des forces naturelles moyennant un dispositif technique qui modifie à volonté la nature. (vi) Sous le capitalisme, donc, le temps de travail socialement nécessaire n'apparaît pas comme la base de la production de la richesse. Sous le capitalisme, la base de la production de la richesse est le développement de l'individu social, c'est-à-dire le développement de la force productive

---

*Quelle des Reichtums zu sein*], le temps de travail [*die Arbeitszeit*] cesse nécessairement d'être sa mesure [*Maß*] et, par suite, la valeur d'échange d'être la mesure de la valeur d'usage. Le *surtravail de la masse* a cessé d'être la condition du développement de la richesse générale [*Die Surplusarbeit der Masse hat aufgehört, Bedingung für die Entwicklung des allgemeinen Reichtums zu sein*], de même que le *non-travail de quelques-uns* a cessé d'être la condition du développement des pouvoirs universels du cerveau humain [*die Nichtarbeit der wenigen für die Entwicklung der allgemeinen Mächte des menschlichen Kopfes*]. Cela signifie l'écroulement de la production reposant sur la valeur d'échange, et le procès de production matériel immédiat [*der unmittelbare materielle Produktionsprozeß*] perd lui-même la forme de pénurie et de contradiction [*die Form der Notdürftigkeit und Gegensätzlichkeit*]. C'est le libre développement des individualités [*Die freie Entwicklung der Individualitäten*], où l'on ne réduit donc pas le temps de travail nécessaire pour poser du surtravail [*nicht das Reduzieren der notwendigen Arbeitszeit, um Surplusarbeit zu setzen*], mais où l'on réduit le travail nécessaire de la société jusqu'à un minimum [*sondern überhaupt die Reduktion der notwendigen Arbeit der Gesellschaft zu einem Minimum*], à quoi correspond la formation artistique, scientifique, etc., des individus grâce au temps libéré et aux moyens créés pour eux tous. Le capital est lui-même la contradiction en procès [*Das Kapital ist selbst der prozessierende Widerspruch*], en ce qu'il s'efforce de réduire le temps de travail à un minimum, tandis que d'un autre côté il pose le temps de travail comme seule mesure et source de la richesse [*die Arbeitszeit auf ein Minimum zu reduzieren strebt, während es andererseits die Arbeitszeit als einziges Maß und Quelle des Reichtums setzt*] » (*Grundrisse*, tome 2, pp. 660-662).



de la société prise dans son ensemble grâce à la domination de la nature. (vii) Sous ces nouvelles conditions, le vol du temps de travail, base de la création de la valeur économique, cesse d'être et la source et la mesure de la richesse sociale. (viii) L'exploitation des uns (les travailleurs) par les autres (les capitalistes) cesse d'être la condition pour la création de la richesse sociale de même que le temps libre de quelques-uns cesse d'être la condition pour le développement intellectuel. (ix) Il ne s'agit pas de réduire le temps de travail nécessaire afin de poser du surtravail, mais de réduire le travail nécessaire à la société dans son ensemble, afin de libérer du temps pour les hommes. (x) Le capital incarne une contradiction en mouvement, dans la mesure où il s'agit de réduire le temps de travail en même temps qu'il considère le temps de travail comme seule mesure et source de la richesse.

Face, donc, à la structuration de la société autour de cette substance sociale, Marx propose, selon Postone, que l'organisation du travail soit révolutionnée grâce au potentiel des forces productives et le développement de ce qu'il appelle l'« individu social », concept qui « exprime l'idée de Marx selon laquelle le dépassement du capitalisme entraîne le dépassement de l'opposition individu/société » (Postone, 2009, p. 56). Or, ce dépassement « ne se réfère pas simplement à un individu travaillant avec d'autres, de façon altruiste ; elle exprime la possibilité pour chacun d'exister comme un être pleinement et richement développé. Une condition nécessaire à la réalisation de cette possibilité, c'est que le travail permette à chacun un plein et positif accomplissement correspondant à la richesse générale, à la diversité, à la puissance et au savoir de la société en tant que tout » (Postone, 2009, p. 57).

À partir des remarques de Postone, nous pouvons déduire au moins trois caractéristiques pour le développement de cet « individu social » : (i) il faudrait une réorganisation de l'ensemble de la production matérielle à partir du développement des forces productives, (ii) le travail humain serait celui plutôt du contrôle des machines et (iii) les individus auraient la possibilité de jouir des richesses ainsi créées sans que leur participation soit conditionnée par leur contribution en termes d'heures de travail. Il s'agit, donc, dans une certaine mesure, de l'abolition du travail du prolétariat, mais il ne nous en dit pas beaucoup sur les modalités concrètes de médiation de ce nouveau type d'organisation des activités liées à la production matérielle.

Bien que nous soyons d'accord avec l'idée de Postone d'interpréter la valeur économique comme une catégorie qui rend compte d'une forme de médiation sociale, il nous semble qu'il met l'accent sur la manière dont la valeur économique est *produite*, mais il laisse de côté le rôle de l'outil matériel permettant cette forme de médiation sociale : la monnaie. Étant donné que, au sein de la production de la vie matérielle des hommes, la médiation est nécessaire, il ne suffit pas d'analyser la *production* de la valeur économique et de proposer une nouvelle « forme de production », mais il est nécessaire de voir *aussi* quel est l'outil à travers lequel cette nouvelle « forme de production », cette nouvelle configuration des rapports sociaux, est médiatisée. Dans cette mesure, il ne s'agit pas simplement du dépassement d'un système de production fondé sur le travail unilatéral et fragmenté qui caractérise la production industrielle capitaliste grâce à l'instauration d'une forme de production garantissant que la production d'un surplus ne soit pas fondée sur le travail humain immédiat, comme le croit Postone, mais d'envisager d'autres types de rapports sociaux, tout en tenant compte de la nécessité d'une médiation.

Dans ce sens, contrairement à Postone, nous ne croyons pas que le *travail* soit, *stricto sensu*, la forme de médiation sociale sous le capitalisme<sup>144</sup>. En effet, ce n'est pas par hasard que Postone affirme que, sous le capitalisme, « le travail se médiatise lui-même » (Postone, 2008, p. 225). Si nous tenons compte du fait que le capitalisme généralise la logique marchande des rapports sociaux, nous pouvons affirmer que, sous ce mode de production, ce sont les *produits du travail* qui servent de médiation sociale entre les hommes. Ce qui agit comme médiation sociale, ce sont les *produits* du travail privé. En effet, lorsqu'il y a une production de marchandises, les individus prennent part au travail social au travers d'échanges privés des *produits* de leur travail. Ainsi, on peut dire que le travail est la forme de médiation sociale *seulement* dans un sens secondaire : en réalité, *la médiation est menée à bien à travers les produits du travail (privé)*. Ce qui est essentiel dans la production capitaliste (dans la mesure où elle est conquise par la logique du capital) n'est pas tant de travailler, comme le fait que ce travail se transforme en objet pour les autres, afin que, grâce à la vente, se réalise la survalueur. Ne pas faire cette distinction (entre travail et produits du travail, entre activité et produits de cette

---

<sup>144</sup> Postone écrit : « *C'est le travail lui-même qui constitue une médiation sociale, et non des rapports sociaux non déguisés* » (Postone, 2008, p. 224). Ou encore : « *Sous le capitalisme, c'est le travail même qui constitue une médiation sociale* » (Postone, 2008, p. 224).

activité) équivaut à tenir pour la même chose l'échange des *produits* et l'échange des *activités productives* (cf. Baronian, 2011). La question posée est, donc, comment établir d'autres configurations de rapports sociaux dont la médiation ne passe pas par les produits du travail humain en tant qu'incarnation d'une substance sociale. La lecture de Postone souligne la conception de la valeur économique comme un rapport social particulier, mais ne nous dit rien par rapport à d'autres formes de médiation possibles lors du dépassement de la valeur économique comme catégorie médiatrice entre les transactions matérielles entre les hommes.

## **2. Des métabolismes sociaux comme moyen de reproduire la société**

Dans cette partie, nous allons voir que, dans d'autres sociétés, contrairement à ce qui se passe sous le mode de production capitaliste, d'autres types de métabolismes sociaux ne supposant pas une substance sociale ont d'autres objectifs, parmi lesquels il faut compter le fait même de faire société, de créer des liens de manière continue.

L'une des formes que peut adopter l'échange est le troc. Humphrey et Hugh-Jones (1992a) nous offrent une liste (non exhaustive) des traits qui peuvent être trouvés dans ce type de métabolisme social. Selon eux, dans le troc (i) l'accent est mis sur la demande pour des choses (ou services) qui sont différentes en nature, (ii) les protagonistes sont libres et égaux et peuvent marchander jusqu'à arriver à un accord, (iii) il n'y a pas un critère extérieur sur l'équivalence des choses ou services qui vont être échangés (en d'autres termes, la négociation ne suppose pas une mesure abstraite de la valeur ou un numéraire), (iv) l'échange effectif des objets (ou des services) peut se produire en même temps ou peut impliquer un laps de temps et (v) l'acte est transformatif, dans la mesure où il déplace un objet d'un régime de valeur d'un sujet (dans le sens donné à ce concept par Appadurai) à un régime de valeur d'un sujet<sup>145</sup>.

---

<sup>145</sup> Selon cet auteur, la valeur doit être comprise comme une « manière de comprendre » les objets à travers différents contextes. Appadurai (1986) a recours aux travaux de Simmel contenus dans la *Philosophie de l'argent*. Cela nous informe de son type d'analyse, car Simmel aborde le problème de la valeur sous un angle culturel. En effet, selon Simmel la valeur d'un objet dépend du contexte social et mesure le désir qu'un sujet porte pour un objet. Appadurai introduit le concept de « régime de valeur ». Selon lui, un objet peut se mouvoir d'un « régime de valeur », c'est-à-dire d'un contexte donné, vers un autre « régime de valeur », où il acquiert une autre valeur. Dans cette mesure, nous ne devons faire aucune distinction entre marchandises et d'autres types d'objets. Cela lui permet d'affirmer que, même lorsqu'il n'y a pas un marché développé, il

Même si cette liste ne constitue pas une définition du troc, et même si les auteurs nous préviennent sur la nécessité de mettre en contexte l'acte d'échange afin d'appréhender sa vraie signification, elle met en évidence deux points significatifs pour notre recherche. Premièrement, que l'échange, au moins dans ce scénario, ne suppose pas une comptabilité d'une substance afin d'assurer l'équivalence et, partant, le transfert des objets ou services en question. Effectivement, dans le cas du troc, la proportion dans laquelle les objets sont échangés est le résultat de la transaction elle-même, du rapport entre les agents, et non pas une présupposition de la transaction. Au moment de la transaction, plusieurs facteurs entrent en considérations : des facteurs politiques, sociaux, économiques, religieux, psychologiques, etc. Dans cette mesure, « the values which bartered objects represent are indicative of the confrontation between ways of life or [...] of the regard in which the other is held » (Humphrey et Hugh-Jones, 1992a, p. 10). Deuxièmement, cette liste met en évidence que le transfert est effectué entre deux régimes de valeur différents, ce qui veut dire que le transfert s'effectue même lorsque les sujets qui réalisent la transaction n'ont pas de socle commun pour mesurer ce qu'ils veulent échanger (cf. Humphrey et Hugh-Jones, 1992a, p. 2). Ce qu'il faut souligner, dans ce cas, c'est que les agents sont satisfaits avec la transaction, pour autant que les choses échangées remplissent leurs besoins (quels qu'ils soient)<sup>146</sup>.

Si le troc est une forme de métabolisme social, nous pouvons souligner les caractéristiques les plus importantes des rapports sociaux créés à travers cette forme de transaction. Humphrey et Hugh-Jones (1992a) en signalent quatre : (i) il s'agit de rapports sociaux discontinus dans le temps, dans la mesure où la transaction est fermée une fois que les agents ont échangé les objets, (ii) il s'agit de rapports basés sur la confiance, dans la mesure où les agents sont intéressés à pouvoir échanger leurs objets dans le futur si besoin, (iii) il s'agit de rapports, dans la plupart des cas, entre des agents étrangers les uns aux autres, (iv) étant donné que le troc est fait entre des agents étrangers (pas forcément

---

est possible de parler de « marchandise » lorsque quelqu'un désire quelque chose et a dans son pouvoir autre chose par laquelle il est disposé à l'échanger. Dans ce sens, il écrit : « I therefore prefer to use the term *regimes of value*, which does *not* imply that every act of commodity exchange presupposes a complete cultural sharing of assumptions, but rather that the degree of value coherence may be highly variable from situation to situation, and from commodity to commodity » (Appadurai, 1986, pp. 14-15).

<sup>146</sup> « In other words, the objects are not measured against one another by some external criterion, but substituted for one another by an internal balance » (Humphrey et Hugh-Jones, 1992a, p. 8).

entre des membres de communautés différentes, car, à l'intérieur d'une même communauté, il peut y avoir des étrangers, des personnes non familiales), le troc, de par son mécanisme, crée des rapports d'égalité à partir de l'inégalité, car, à la fin, les deux parties sont satisfaites.

Comme pour le troc, il y a d'autres transactions qui n'ont besoin d'aucune substance sociale pour se réaliser et qui ne cherchent pas à la maximiser. Regardons, par exemple, le don. Le don, plus qu'un mécanisme de circulation de richesses, est un mécanisme de création de rapports sociaux. Lorsque quelqu'un donne une chose, cet acte génère des conséquences, notamment celle de tisser des rapports : « Deux relations sociales identiques, mais de sens inverse, ont été produites et se sont enchaînées l'une à l'autre, liant ainsi deux individus ou deux groupes dans un double rapport de dépendance réciproque » (Godelier, 2008, p. 63). En d'autres termes, les dons sont « la condition de la production et de la reproduction des rapports sociaux qui constituent l'armature spécifique d'une société et caractérisent les liens qui se tissent entre les individus et les groupes » (Godelier, 2008, p. 69).

En parlant des Trobriandais et de leur logique sociale, Malinowski affirme que, pour eux, « *l'ensemble de la vie tribale est dominé par le jeu perpétuel du donnant donnant* » (Malinowski, 2012, p. 227). Ce va-et-vient, qui constitue l'un des « ressorts essentiels de l'organisation sociale » (Malinowski, 2012, p. 227) n'a, dans certains cas, aucun sens *du point de vue économique* (dans le sens que ce terme a aujourd'hui) : « Pourquoi donner un panier rempli de fruits ou de légumes si, en pratique, quant aux possibilités de se procurer ces comestibles et aux quantités dont on peut disposer, tout le monde est mis sur le même pied ? Pourquoi offrir une chose, alors qu'on ne peut rendre que sous une forme identique ? » (Malinowski, 2012, p. 228). Selon Malinowski, un observateur de la vie de ces peuples « verrait des groupes de visiteurs — les femmes portant des gros paniers de victuailles sur la tête, les hommes, des charges sur les épaules — et, en s'informant, il apprendrait qu'il s'agit là de cadeaux qui, sous une de leurs multiples dénominations, sont tous destinés à remplir quelque obligation sociale » (Malinowski, 2012, pp. 234-235). On échange, donc, pas seulement pour trouver ce dont on a besoin, ni pour s'emparer d'une substance sociale, mais *aussi* pour tisser des rapports

sociaux<sup>147</sup>, rapports à travers lesquels on reproduit des institutions sociales (fétiches) qui, néanmoins, se trouvent être les garantes de la cohésion du tout social.

Selon Godelier, ce qui met en mouvement les choses (pas seulement des choses matérielles, car il peut s'agir aussi de danses, magies, hommes, guerres, etc.), dans la *kula*, « c'est la volonté des individus et/ou des groupes de produire (ou de reproduire) entre eux des rapports sociaux combinant solidarité et dépendance. On peut être certain que tout n'est pas jeu dans ce jeu, et que derrière le jeu il y a beaucoup de nécessités enracinées dans le social, de nécessités sociales. Mais il y a plus dans l'être sociale de l'homme que l'addition de ses besoins ou de telle et telle nécessité sociales. Ceci tout simplement parce que les hommes ne se contentent pas de vivre en société et de la reproduire comme les autres animaux sociaux, mais doivent produire de la société pour vivre » (Godelier, 2008, p. 141). Ainsi, donc, ce qui se produit ou se reproduit à travers ces échanges d'objets, ce sont des rapports sociaux « qui constituent l'assise de leur société » (Godelier, 2008, p. 142). À travers ces actions, « ce sont des rapports sociaux qui se reproduisent en se renchaînant, c'est la société tout entière qui se re-crée et elle le fait *quels que soient la forme et le degré de conscience que les acteurs ont, individuellement et/ou collectivement, de ces nécessités* » (Godelier, 2008, p. 142).

En somme, les transactions matérielles contribuent aussi à recréer le tissu social de la société. Ces transactions matérielles, dans les cas que nous avons vus, ne sont pas assujetties aux logiques comptables ou d'équivalence ni ont pour but de valoriser davantage une substance sociale.

---

<sup>147</sup> « L'idée que l'indigène peut vivre au stade de la recherche individuelle de la nourriture ou à celui de l'approvisionnement familial isolé, revient à supposer qu'on a affaire à un être individualiste, asocial et froidement calculateur, et aussi que l'homme est seulement capable d'une jouissance circonscrite aux choses elles-mêmes. Pareille conception, ainsi que toutes les hypothèses précédemment critiquées, ignore ce sentiment profond qui pousse les hommes à faire étalage de ce qu'ils possèdent, à partager, à donner. Elle ne tient aucun compte de notre propension, tout aussi forte, à créer des liens sociaux grâce à des échanges de présents. En dehors de toute considération sur le point de savoir si les cadeaux sont nécessaires ou même utiles, donner pour le plaisir de donner constitue l'une des caractéristiques essentielles de la sociologie trobriandaise » (Malinowski, 2012, pp. 236-237).

## Chapitre 9

### Compter ou maximiser : le cas de Callon et Latour

Dans notre recherche, nous avons soutenu (i) que la valeur économique peut être comprise comme une pratique se caractérisant par le fait que les sujets doivent faire appel à une substance sociale quantifiable afin de rendre effectifs les rapports au moment des échanges matériels, (ii) que cette valeur économique est propre à toute production de *marchandises*, (iii) que ce mécanisme d'opérationnalisation des rapports sociaux tend à se répandre à tous les autres rapports sociaux et (iv) que le propre du mode de production *capitaliste* est la production et l'appropriation de *survaleur*. À notre sens, l'essentiel de la valeur économique, en tant que modalité d'action des hommes constituant une pratique sociale, est précisément le fait de *compter*, de mettre en place une comptabilité *d'une substance sociale*. Dans ce chapitre final de notre recherche, après avoir parcouru tout le chemin nous permettant de *construire* notre interprétation de la valeur économique, nous voulons éclaircir quelques points de désaccord par rapport à une position théorique de laquelle, toutefois, nous nous rapprochons, à savoir celle soutenue par Michel Callon et Bruno Latour<sup>148</sup>, notamment dans un article intitulé « *“Tu ne calculeras pas !” ou comment symétriser le don et le capital* (1997). Nous allons voir que notre interprétation s'éloigne de celle de ces auteurs notamment en trois points. Premièrement, nous croyons que Callon et Latour, malgré leur insistance sur une conception particulière du « calcul » (et non pas de la « comptabilité ») pour caractériser le marché, ne font pas référence à ce qui doit être calculé. En fait, leur usage du verbe « calculer » se rapproche parfois de la

---

<sup>148</sup> Ces auteurs, selon Lardeux et al. (2011), défendent l'économie politique inspirée des travaux de Gabriel Tarde, et adoptent la thèse de l'acteur-réseau, qui prend parti pour un élargissement de la quantification (cf. Lardeux et al., 2011, p. 3).

signification de « compter », mais sans coïncider jamais, ce qui, à notre avis, les empêche de voir l'importance du mode de production de *cette substance* comme caractéristique *définitoire* du mode de production capitaliste. Deuxièmement, contrairement à ces auteurs, nous croyons qu'il est nécessaire de préciser le caractère *toujours humain* de l'action, chose que ces auteurs semblent minimiser. Troisièmement, lorsque l'un de ces auteurs affirme que tout agent est calculateur parce que les actions ne peuvent qu'être calculatrices (dans l'acception qu'ils donnent à ce terme), nous sommes en face de l'universalisation induite d'un mode de rationalité propre d'une organisation des rapports sociaux à toute organisation des rapports sociaux.

### **1. Le capitalisme est-il une « accentuation » du marché ?**

Dans cette première partie du chapitre, nous voulons souligner la définition que ces auteurs font du capitalisme, afin de rendre manifeste la non prise en compte de la valeur économique, telle que définie par Marx, ce qui, nous allons le voir, implique une excessive attention au mode de distribution de cette richesse en détriment du procès de production.

La thèse de Callon et Latour est que l'impératif « “tu ne calculeras pas !” s'applique à toutes les *formes de mobilisation* des biens et des gens » (Callon et Latour, 1997, p. 1, nous soulignons). En d'autres termes, toutes les formes de circulation des biens et des gens supposent, avant tout, la définition de ce qui *ne doit pas* être pris en compte (littéralement) au moment de faire le calcul scellant une transaction. Or, dans le même mouvement, par exclusion, on définit ce qui doit être pris en compte au moment de faire la transaction.

Le mouvement des transactions donne lieu aux marchés, qui sont plus que des simples institutions, c'est-à-dire plus que des organisations constituées par des *hommes* suivant une logique et prenant en charge une tâche sociale. Conçus comme des simples institutions, on laisse peu de place à la considération des dispositifs technologiques. Ainsi, pour saisir ce qu'un marché est, il est nécessaire de prendre en compte aussi sa matérialité et inclure dans sa définition plusieurs acteurs et entités (comme les dispositifs



technologiques, les chercheurs, les centres d'éducation, etc.)<sup>149</sup>. Dans cette mesure, Callon et Latour comprennent les marchés comme des « dispositifs sociotechniques », agencements de coordination (de la *mobilisation* des biens et des gens) dans lesquels « (i) les agents poursuivent des fins intéressées et procèdent pour les atteindre à un calcul économique qui peut être assimilé à une opération d'optimisation et/ou de maximisation ; (ii) les intérêts des agents sont généralement divergents, ce qui les amènent à s'engager dans (iii) des transactions qui dénouent le conflit en faisant apparaître un prix » (Callon et Latour, 1997, p. 2). Il y a trois points fondamentaux dans cette définition : (i) que le marché suppose une conception anthropologique appréhendant l'être humain comme un être calculateur (dans le sens de maximisateur), (ii) le besoin d'une organisation prenant en compte la variété d'actions que ces agents peuvent réaliser et (iii) que les agents entrent et sortent des transactions comme des étrangers, dans la mesure où, une fois la transaction conclue, les agents sont quittes (cf. Callon et Latour, 1997, p. 2).

En tenant compte de cette interprétation des marchés, Callon et Latour définissent le *capitalisme* comme « une forme parmi d'autres d'organisation des marchés » (Callon et Latour, 1997, p. 2). Or, quelle est la différence entre marché et capitalisme ? Selon ces auteurs, le *marché*, comme nous l'avons vu, est un dispositif sociotechnique de coordination de la mobilisation de biens et services, l'*économie de marché* est une économie dans lequel les marchés jouent le rôle central et le *capitalisme* est l'« effort » pour éteindre au maximum l'économie de marché :

[N]ous appellerons donc, « capitalisme » cet effort violent, continu, inlassable, pour définir, formater, rassembler, unifier, étendre, une sphère autonome, l'« économie de marché », qui aurait ses propres lois, sa propre histoire, sa propre essence et qui porterait

---

<sup>149</sup> « The actors engaged in the construction and functioning of concrete markets are legion. All the usual suspects are there : firms, consumers and their organizations, researchers from private enterprises or government labs (natural or life sciences), technological engineers, lawyers, accountants, civil servants who draw up regulations, consultancies, patent offices, etc. — and economists. There is no reason to shorten or close this list, or even to confine ourselves, as is often the case, to the producers/consumers twosome. Concrete markets have the singularity of teeming with multifarious actors and entities and at the same time of constantly being framed, shaped, rarefied in a sense, to organize market transactions and ensure their aggregation » (Callon, 2005, p. 8).

ce nom « le capitalisme », agent unique, terminal de toute histoire possible (Callon et Latour, 1997, pp. 2-3).

La source de cet « effort » pour étendre ce dispositif sociotechnique est « la construction inlassable de centres de profit qui creusent en permanence une *dissymétrie entre des agents économiques en lutte pour accroître leurs capacités de calcul* et de spéculation dans le but d'intégrer et de préformer les capacités des autres agents » (Callon et Latour, 1997, p. 3, nous soulignons).

Face à la définition du capitalisme proposée par ces auteurs, il est nécessaire de faire deux remarques à partir de ce que nous avons vu. Premièrement, ils centrent leur attention sur le mode de distribution, de mobilisation, des objets et des personnes, ce qui suppose la mise entre parenthèse de la considération de la production de ce qui circule ou de ce qui se mobilise. Deuxièmement, ils ne tiennent pas compte de la forme sociale d'apparition de la richesse (à partir de laquelle on fait des calculs) et que l'on cherche à s'approprier.

Callon et Latour, donc, mettent l'accent sur la distribution de la richesse et voient la conflictualité au sein du capitalisme en termes de dissymétrie des capacités de calcul des agents. Malgré ces différences par rapport à la position de Marx, ils voient le capitalisme comme une dynamique sociale, comme une pratique qui suppose une théorie et une théorie qui suppose une pratique. Pour cette raison, il est nécessaire de voir le processus qui, selon ces auteurs, sert à consolider cette pratique théorique et cette théorie d'une pratique. Pour cela, ils ont recours au concept de « formatage ».

Selon Callon et Latour, ce que l'on peut observer dans le marché, dans les économies de marché et dans le capitalisme, ce sont « des types d'économies peuplées d'agents calculateurs et optimisateurs » (Callon et Latour, 1997, p. 3), ce qui les amène à s'interroger sur l'émergence de ces agents. Il s'agit, donc, de déterminer les conditions d'apparition d'un type de pratiques et du type de « subjectivité » qui va avec<sup>150</sup>. Selon ces auteurs, le formatage est le concept qui rend compte de ce processus, dans la mesure où il est compris comme l'acte de mise en œuvre, théorique et pratique, des catégories

---

<sup>150</sup> « Se pose alors la question générale de l'émergence de ces agents puisque d'un type à l'autre ne changent que la distribution, la concentration et l'étendue des agences calculatrices » (Callon et Latour, 1997, p. 3).

économiques<sup>151</sup> (en l'occurrence, des catégories économiques appartenant à une tradition clairement identifiable, l'économie néoclassique).

En tenant compte de la compréhension du formatage comme « travail de performance » des catégories économiques, Callon et Latour appellent « économie-discipline » « l'ensemble des activités qui concourent à la production d'agents calculateurs » (Callon et Latour, 1997, p. 5), mais « calculateurs » non pas dans un sens général, mais dans le sens du calcul tel qu'il est présenté par l'économie néoclassique. Ainsi, l'économie-discipline (néoclassique) établit les conditions dans lesquelles il est possible d'effectuer une opération de calcul à l'intérieur de la circulation permanente des hommes et de choses. En d'autres termes, l'économie-discipline, dans la mesure où elle est faite par des êtres humains, établit les conditions de possibilité (théoriques, pratiques et discursives, car il s'agit d'un travail de *performance*) des calculs à l'intérieur des échanges et, en ce faisant, crée l'agent capable de réaliser le calcul<sup>152</sup>. Ainsi, « l'économie-chose (*economy*) est le résultat performatif de l'économie-discipline (*economics*). La première découle en quelque sorte de la seconde, aussi paradoxal que cela puisse paraître à première vue » (Callon et Latour, 1997, p. 5).

Ce qui est fondamental dans cette discipline, c'est (i) une conception socio-anthropologique qui consiste à penser la société comme un ensemble constitué par des *sujets* avec des préférences, capables de les hiérarchiser et d'agir pour atteindre l'état de choses où leurs préférences ont lieu, et (ii) le fait d'avoir répandue et « mis en œuvre » cette conception socio-anthropologique. Dans cette mesure, si l'on tient compte du concept de « formatage », la question qui se pose n'est pas tant de savoir si cette conception socio-anthropologique soutenue par l'économie-discipline néoclassique est vraie ou fausse, mais de savoir si cette économie-discipline est capable de « former » une réalité s'adaptant à ses principes<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup> « Le mot de *formatage* désigne une performance efficace et toujours à reprendre des catégories économiques qui sont donc bien réelles, mais à condition d'être constamment tenues par d'autres dispositifs qui ne les dissimulent pas, mais, au contraire, les réalisent » (Callon et Latour, 1997, p. 3). Ainsi compris, le formatage leur permet d'éviter, d'un côté, la naturalisation des catégories économiques et, de l'autre côté, la conception de la réalité économique comme quelque chose de caché qui se trouve derrière les actions des hommes.

<sup>152</sup> « L'économie comme discipline ne décrit pas de l'extérieur et plus ou moins fidèlement une chose objective, l'économie, qui existerait en dehors d'elle. Elle performe activement cette chose qui n'existait pas avant elle et qui n'existerait pas sans elle » (Callon et Latour, 1997, p. 5).

<sup>153</sup> « If we characterize this current of thinking by the hypothesis that any collective can be considered to be composed of individual actors with their own preferences (or functions), capable

Les hommes qui pratiquent l'économie discipline s'efforcent pour fixer le cadre à l'intérieur duquel il est possible d'entreprendre les calculs tel qu'ils les conçoivent<sup>154</sup>. Pour faire cela, les économistes ont introduit les concepts d'« externalités » et d'« internalités ». Le premier fait référence à tout ce qu'il ne faut pas prendre en compte dans la réalité au moment de faire un calcul. Le deuxième fait référence à tout ce qu'il faut prendre en considération dans la réalité afin que le calcul « tombe juste »<sup>155</sup> : « Ils [les économistes] sont justement payés pour produire des internalités et non pour déborder en permanence ce cadre mouvant et plonger sans espoir de retour et donc sans espoir de gain, dans les externalités qui disperseraient en permanence les plus simples des actes d'achat et de vente » (Callon et Latour, 1997, p. 7). L'opération de formatage produit, toutefois, un mouvement inverse : en disant ce qui doit être prise en compte, elle définit ce qui ne doit pas être pris en compte. Dans cette mesure, l'économie « définit un ensemble et son complémentaire » (Callon et Latour, 1997, p. 7), ce qui est « économique » et ce qui ne l'est pas<sup>156</sup>.

---

of calculating (in the broad sense) their decisions and choices, it is not wrong to say that neo-classical economics occupies a key position. The anthropology characterizing this economics (and that I propose to call neoclassical anthropology to highlight the fact that any economics is an anthropologies), which sees any individual as an autonomous subject capable of intentions and a free will, responsible for his or her acts, is becoming pervasive. The question is no longer “Is this anthropology true or false? ”, but “Is this anthropology able (Where? How? For how long and in which spaces?) to perform, to enact, a reality corresponding to what it says?” » (Callon, 2005, p. 10).

<sup>154</sup> « [I]f calculations are to be performed and completed, the agents and goods involved in these calculations must be disentangled and framed. In short, a clear and precise boundary must be drawn between the relations which the agents will take into account and which will serve in their calculations and those which will be thrown out of the calculation as such » (Callon, 1998, p. 16).

<sup>155</sup> « On appellera externalité positive ce qui revient par chance favoriser une interaction qui ne s'attendait pas à tant de liens causaux insoupçonnés et externalité négative ce qu'on avait éliminé un peu trop vite et qui vient hanter de l'extérieur, sous forme de conséquences inattendues, le calcul trop rapide et trop simplifié. Tout le travail de la discipline, au moins micro-économique, sera de grignoter peu à peu les externalités afin de prendre en compte, par une métrologie toujours plus attentive et méticuleuse, le plus grand nombre des entités laissées à l'extérieur, de l'autre côté du limes sacré du calcul » (Callon et Latour, 1997, pp. 6-7).

<sup>156</sup> « But one needs to go further than that. When, after having identified some of these externalities, the agents [...] decide to reframe them, in other words to internalize the externalities, other externalities appear » (Callon, 1998, pp. 17-18).

## 2. Calculer

Nous venons de voir que, selon Callon et Latour, le capitalisme est une forme d'organisation des marchés et que les marchés se caractérisent par la présence d'agents procédant à des calculs pouvant être assimilés à une opération de maximisation. Nous croyons que leur définition de « calcul » comporte deux acceptions.

La première acception de « calcul » comporte trois caractéristiques : (i) la faculté d'anticipation des états de choses, (ii) la possibilité de les hiérarchiser et (iii) la capacité de proposer des cours d'action pour atteindre un ou des états de choses futurs : « Un agent pour entrer dans une activité de computation doit établir une liste des états du monde futurs, hiérarchiser ces différents états du monde, identifier et décrire les actions qui permettent, avec une certaine probabilité, de produire chacun d'entre eux » (Callon et Latour, 1997, pp. 5-6, nous soulignons).

Or, Callon croit que la capacité de « calculer » ne doit pas être vue ni comme une aptitude « mentale » des *sujets* ni comme le résultat de l'influence de la société. Dans ce sens, il est contre une position psychologue et culturaliste. En effet, du côté de la psychologie, la psychologie cognitive conçoit le calcul comme une capacité mentale dont les *agents* économiques seraient pourvus. Selon Callon, en revanche, le calcul est une pratique *collective* : « Calculating — we shall limit ourselves here to this point — is a complex collective practice which involves far more than the capacities granted to agents by epistemologists and certain economists » (Callon, 1998, p. 4). Contrairement à la position psychologue, Callon et Latour croient que la capacité de calcul suppose, avant tout, en tant que pratique collective, l'utilisation de dispositifs matériels de tout sorte<sup>157</sup> : papier, crayon, enquêtes, livres de comptabilité, écrans, ordinateurs, etc. Du côté « culturaliste », selon Callon, cette position soutient l'importance de regarder le contexte dans lequel le sujet se trouve afin d'expliquer ses capacités. Il y aurait donc des contextes plus aptes à développer le calcul (comme il y aurait des contextes plus aptes à développer le partage). Mais, selon Callon, d'après cette position, le contexte « functions as an

---

<sup>157</sup> « The material reality of calculation, involving figures, writing mediums and inscriptions, [...] are decisive in performing calculations. From the fact that calculations are made in the quasi-laboratories of calculative agencies (the word agent places too much weight on the individual) we should not infer that there are calculative beings, no matter how well or poorly informed they may be. From collective performance we cannot induce individual mental competence » (Callon, 1998, pp. 4-5).

injunction, sometimes silent but always effective: “to survive, to exist, thou shalt calculate!” » (Callon, 1998, p. 5).

La deuxième notion de « calcul » est, en réalité, l’opération de rendre des objets désirables. Ce processus (le « calcul ») a trois étapes. (i) Les entités prises en compte doivent être détachées<sup>158</sup> de certains rapports et se placer dans un « espace unique de calcul », comme une facture, une salle de marché, etc. (ii) Ces entités sont assujetties à des manipulations (comme appliquer une règle mathématique ou un déplacement physique)<sup>159</sup>. (iii) Un résultat est extrait de cette manipulation, qui peut-être, selon eux, une somme, une liste, une évaluation<sup>160</sup>, etc. Ce résultat doit pouvoir quitter l’espace de calcul et circuler<sup>161</sup>.

---

<sup>158</sup> « L’accent mis sur le déplacement matériel — que nous retrouvons dans la notion de “centre de calcul” développée par Bruno Latour — nous aide à *esquisser une définition très générale du calcul*, comme consistant en un processus où trois étapes sont impliquées. Tout d’abord, afin d’être calculées, les entités prises en compte doivent être détachées : un nombre fini d’entités sont déplacées et disposées dans un espace unique. Nous devons imaginer cet espace de calcul dans un sens très large : c’est le “compte” lui-même mais également, par extension, la surface où les entités à calculer sont déplacées (littéralement ou par délégation) puis comparées et manipulées selon un principe opérationnel commun. Il est important de retenir la variété de tels espaces de calcul. Une facture, un échiquier, une usine, un écran de négociation, une salle de marché, un tableur informatique, une chambre de compensation, une mémoire d’ordinateur, un chariot de supermarché : tous ces espaces peuvent être analysés en tant qu’espaces de calcul, mais tous fourniront des formes de calcul différentes » (Callon et Muniesa, 2003, pp. 194-195, nous soulignons).

<sup>159</sup> « Une fois mises ainsi à plat, les entités considérées (« prises en compte ») sont associées entre elles. C’est-à-dire qu’elles sont sujettes à manipulations et transformations, toujours dans un sens très matériel (des mouvements vers la gauche ou la droite, vers le haut ou le bas, des superpositions ou des juxtapositions). Appliquer une règle, dans un sens mathématique, ou utiliser un calculateur mécanique sont des cas où l’on peut facilement reconnaître ce procédé : une économie de calcul est précisément une économie de déplacements. [...] Mais ces déplacements sont également à l’œuvre dans des situations moins mécaniques. Un arbitragiste financier, par exemple, associe matériellement deux entités (un indice et le produit dérivé correspondant, ou une société et sa cible dans le cas d’une fusion possible) en disposant leur évolution sur une même fenêtre d’écran » (Callon et Muniesa, 2003, p. 195).

<sup>160</sup> « Cette évaluation peut être exprimée en un prix ou une gamme de prix que l’acheteur est prêt à payer pour s’approprier la chose, c’est-à-dire pour être attaché à elle, pour l’incorporer à son monde » (Callon et Muniesa, 2003, p. 200).

<sup>161</sup> « Un troisième mouvement est nécessaire afin d’obtenir un calcul abouti : un résultat doit être extrait. Une nouvelle entité doit être dégagée (une somme, une liste ordonnée, une évaluation, un choix binaire, etc.), une entité qui corresponde précisément aux manipulations effectuées dans l’espace de calcul et qui, par conséquent, lie (elle récapitule ou, en anglais, *summarizes*) les entités prises en compte. Cette entité résultante n’est pas nouvelle dans le sens où elle viendrait de nulle part : elle est préfigurée par les arrangements décrits ci-dessus. Mais elle doit pouvoir quitter l’espace de calcul et circuler ailleurs d’une façon acceptable (et sans transporter tout l’appareillage de calcul avec elle) » (Callon et Muniesa, 2003, p. 195).

Dans cette deuxième acception du terme « calculer », qui équivaut, véritablement, à rendre désirable un objet, nous trouvons certaines zones obscures. Par exemple, lorsqu'ils parlent de « détachement », parlent-ils des rapports de propriété ? Parlent-ils de l'appropriation de la production des travailleurs de la part des propriétaires des moyens de production ? Dans quel sens déplace-t-on une carotte ou un téléviseur dans une facture ? Parlent-ils de l'abstraction des valeurs d'usage et de la prise en compte de la valeur d'échange ? Le résultat du calcul, du jugement, est-il le jugement même, dans la mesure où l'un des produits peut être une « évaluation » ? Ce que nous voulons signaler, c'est que, à notre avis, ils n'*expliquent* pas le « calcul marchand », mais ils *décrivent* « le calcul tel que l'économie-discipline néoclassique le conçoit », mais sans tenir compte de la substance qui permette de faire un tel calcul. De cette manière, ils pensent la valeur économique comme la mesure du désir qu'un agent économique éprouve pour un objet ou service<sup>162</sup> qui lui sert à quelque chose<sup>163</sup>, et ils pensent que transformer un objet en marchandise n'est plus que le rendre désirable, désir qui rend possible le calcul (parce que le calcul suppose la hiérarchisation des biens)<sup>164</sup>. Dans cette mesure, nous pouvons leur reprocher deux choses. Premièrement, le fait de croire que, « en la réalité », il y a (majoritairement) des agents calculateurs tels qu'ils sont pensés par l'économie-discipline néoclassique. Deuxièmement, le fait de ne pas avoir défini la substance sociale qui permet que ces opérations dont ils parlent aient un sens. Ainsi, par exemple, les « entités » que l'on déplace sont, en réalité, des abstractions, de la même manière que le travail abstrait, « substance de la valeur », est une abstraction.

---

<sup>162</sup> « D'abord, le bien concerné par la transaction n'est pas nécessairement un bien physiquement délimité et tangible tel qu'une voiture ou un poisson. Un bien est une chose, dans le même sens que Durkheim demande de considérer les faits sociaux comme des choses. Ainsi, un service, même lorsqu'il n'a pas de réalité physique, peut être néanmoins l'objet d'une transaction marchande s'il a d'abord été transformé en chose » (Callon et Muniesa, 2003, p. 199).

<sup>163</sup> « [C]ette chose [...] est un bien si et seulement si ses propriétés représentent une valeur pour l'acheteur » (Callon et Muniesa, 2003, p. 200).

<sup>164</sup> « En étant doté de propriétés, qui l'objectivent et le singularisent, un bien devient évaluable par l'acquéreur qui a été enrôlé dans ce processus d'objectivation-singularisation. Aucun calcul sur la valeur d'un bien n'est possible si celui-ci n'a pas été singularisé : *sa valeur n'est rien d'autre que celle de la force de l'attachement de l'acheteur au bien*. Notre définition du calcul nous permet de montrer que le processus de singularisation consiste en une série d'opérations qui ont comme résultat la calculabilité du bien. En d'autres termes, *profiler un produit pour le transformer en bien commercialisable, c'est-à-dire pour l'attacher à son acheteur, revient à le rendre calculable* » (Callon et Muniesa, 2003, p. 203, nous soulignons).

La définition du « calcul » de ces auteurs fait référence, donc, à deux choses différentes : (i) à l'opération, centralisée par un sujet, d'envisager des états de choses, de les classer et d'entrevoir des cours d'action pour arriver à cet état de choses et (ii) au processus moderne de conception et production de marchandises. S'il on réunit ces deux acceptions, on tient comme résultat une conception du « calcul » comme le type de rationalité créée par l'économie-discipline néoclassique appliquée à la conception et à l'élaboration d'objets pour le marché<sup>165</sup>.

Callon et Latour nomment « agences calculatrices » les rapports sociaux constituant des formes d'individualité capables de faire certains calculs. Ces « agences calculatrices » sont « des collectifs hybrides, des “centres de calcul”. Ces agences sont équipées d'instruments : le calcul n'a pas lieu seulement dans des cerveaux humains, il est distribué entre humains et non-humains » (Callon et Muniesa, 2003, p. 206).

En tenant compte de ce que nous venons de voir, il est nécessaire, en outre, d'introduire une observation par rapport à la notion de sujet, car, selon ces auteurs, on ne

---

<sup>165</sup> Regardons, par exemple, comment ils décrivent les trois étapes pour rendre un objet « calculable » : « Il est facile de montrer que ces opérations mobilisent en effet les trois étapes de notre définition de calcul : [i] La singularisation d'un produit, son profilage, passe par une première étape « logique » qui consiste à établir un espace dans lequel il peut être connecté et comparé à une liste finie d'autres produits. Dans un supermarché, par exemple, il n'est pas demandé à l'acheteur de choisir un bien parmi une infinité de biens. Le magasin et son dispositif matériel encadrent ce monde des choix possibles en établissant une frontière entre les marchandises montrées (sur les linéaires) et celles qui ne sont pas prises en compte. Les marchés financiers fournissent également un grand nombre d'illustrations d'un tel encadrement. Yuval Millo a montré que la délimitation de la frontière entre les biens inclus dans l'espace de calcul du marché et ceux qui en étaient exclus au motif qu'ils étaient assimilables à de simples paris, a constitué un enjeu central au moment de l'introduction des options sur indices dans les débuts des marchés de produits financiers dérivés à Chicago. Un bien devient singularisable et donc calculable seulement après cette opération d'extraction, de traduction et de (re)formatage. [ii] Singulariser un produit signifie aussi le mettre en rapport avec d'autres produits placés dans le même espace ou dans la même liste. Cette mise en rapport est un processus de classification, de groupement et d'appariement qui rend les produits à la fois comparables et différents. Le consommateur peut faire des choix seulement si les marchandises ont été dotées de propriétés qui produisent des distinctions. Dans le vocabulaire des professionnels de la qualification, ce travail a un nom : positionnement. Comme l'indiquent les manuels de marketing, le positionnement définit des consommateurs-cibles (singularisation) tout en définissant le champ de la concurrence. Singulariser un bien signifie le doter de propriétés qui le rendent comparable, mais non identique, à d'autres biens » (Callon et Muniesa, 2003, pp. 203-204). « [iii] Le bien, requalifié, a été placé dans un cadre avec d'autres biens, et des relations ont été établies entre eux, menant à de nouvelles classifications qui autorisent des formes de comparaison : le bien peut enfin être calculé. L'ensemble de ces opérations constitue la base matérielle de l'extraction d'un résultat (un prix, un classement, un choix) » (Callon et Muniesa, 2003, p. 205).



peut pas attribuer la capacité de calculer à un sujet. Ainsi, en parlant de la calculabilité, Callon et Muniesa écrivent :

La calculabilité des biens implique, bien entendu, l'intervention de forces actives : quand nous parlons d'agences calculatrices, nous avons en tête toutes les opérations qui rendent les marchandises calculables. [...] Comme nous l'avons vu, ces opérations font participer des humains et des non-humains. *Nous nous éloignons donc des théories standard de l'action, qui réservent l'agence aux seuls humains*, pour rejoindre la notion d'agence distribuée. Puisque ce concept est maintenant assez connu, nous ne le présenterons que très brièvement, en insistant sur le fait que les *capacités de calcul* des agences *sont liées à leur équipement* et que ce dernier est distribué (Callon et Muniesa, 2003, p. 206, nous soulignons).

Si pour « calculer » les *agents* doivent être équipés, mais si cet équipement ne se trouve ni dans leurs cerveaux ni dans la culture, comment, se demande Callon, un *agent* peut devenir un *agent* « calculateur » ? Pour trouver la réponse, Callon propose d'analyser une situation dans laquelle les conditions pour réaliser un calcul (dans le sens qu'il donne à ce terme, c'est-à-dire le fait qu'un agent soit capable d'envisager des états de choses futurs, de les classer et d'entreprendre des actions pour atteindre ceux qui sont les mieux classés) ne sont pas réunies, à savoir les situations d'incertitude (car l'agent n'est pas sûr de la possibilité de réalisation des états de choses qu'il désire)<sup>166</sup>. Pour faire ces « calculs » sous ces conditions, la science économique a envisagé deux alternatives. La première consiste à proposer des contrats qui sont susceptibles de révision si les états de choses que les parties espéraient trouver ne se présentent pas. Il s'agit, donc, d'adapter la logique de la transaction aux états de choses trouvés. La deuxième alternative consiste à imaginer que les agents qui se mettent en rapport partagent un socle commun invariable leur permettant de réaliser les transactions sans problèmes. Mais ces solutions, selon Callon, partagent le fait de voir les agents comme des unités isolées dont les rapports, en s'ouvrant plus ou moins au contexte, leurs permettent de réaliser des transactions avec les autres sujets. Au lieu de partir des sujets dont les rapports s'ouvrent plus ou moins au milieu,

---

<sup>166</sup> « [H]ow can *agents* calculate when no stable information or shared prediction on the future exists? » (Callon, 1998, p. 6).

Callon propose de concevoir le milieu comme point de départ pour la réalisation des transactions :

Why not take this dependence of their environment as a starting point? Why not consider that one solution to the question of co-ordination, in a situation of radical uncertainty, is to admit that beneath the contracts and the rules there is a “primitive” reality without which co-ordination would not be possible ? An understanding of this ultimate basis is the purpose of the notion of a social network. [...] *If agents can calculate their decisions, irrespective of the degree of uncertainty concerning the future, it is because they are entangled in a web of relations and connections ; they do not have to open up to the world because they contain their world. Agents are actor-worlds* (Callon, 1998, pp. 7-8, nous soulignons).

Pour Callon, ce qui détermine la capacité de calculer d'un *agent*, ce sont les rapports qui le constituent. Il ne s'agit donc pas d'une propriété naturelle ni la conséquence de placer un individu déjà constitué dans un milieu propice. L'*agent est* les rapports qui le constituent et, dans cette mesure, ses capacités ou incapacités sont la suite de la « morphologie de ces rapports »<sup>167</sup>, dans la mesure où les caractéristiques attribuées à l'*agent* ne sont que le résultat d'un mode d'assemblage de certains rapports entre entités (humaines et non humaines) qui confluent dans une subjectivité.

Avec cette conception de l'« agent-réseau », il est possible donc de répondre à la question de la capacité de mener à bien une transaction marchande en situations d'incertitude :

They do not have to open up to their environment in order to exchange or get information, or to negotiate and co-ordinate their decisions so as to lay the foundations of a possible order. They are open and connected; it is from these connections that they derive their ability to calculate. *Homo clausus* of economic theory is replaced by *homo apertus* of

---

<sup>167</sup> « The agents, their dimensions, and what they are and do, all depend on the morphology of the relations in which they are involved » (Callon, 1998, p. 8). « In the social network, [...] the agents' identities, interests and objectives, in short, everything which might stabilize their description and their being, are variable outcomes which fluctuate with the form and dynamics of relations between these agents. *This means that the agent is neither immersed in the network nor framed by it; in other words, the network does not serve as a context. Both agent and network are, in a sense, two sides of the same coin* » (Callon, 1998, p. 8, nous soulignons).

social network analysis, and the degrees and forms of opening of the latter depend on the form of the relationships. Whether the situation is uncertain or not, the only thing that counts for *homo apertus*, and which he takes into account, is the network of direct and indirect relations surrounding him (Callon, 1998, pp. 10-11).

Bref, la capacité de « calculer » est le résultat des rapports qui constituent l'agent. Dans ce sens, Callon explique les caractéristiques de l'action par les caractéristiques des rapports qui constituent un agent.

Sur ce point, nous voyons mal comment on ne « réserverait » pas l'agence aux seuls humains. La question, selon nous, n'est pas tant de ne pas attribuer l'agence aux humains, mais plutôt de déterminer quelles sont les caractéristiques que nous attribuons à ces humains qui agissent. Si nous parlons de ces hommes comme des « sujets » et que nous pensons ces sujets comme des entités autonomes, fermées, différentes de toutes les autres, l'observation de ces auteurs est pertinente. En effet, selon la position théorique que nous avons adoptée tout au long de notre recherche, le sujet n'est pas quelque chose qui existe avant les rapports sociaux, que l'on place ici ou là dans une structure sociale et qui acquiert, grâce à son emplacement, certaines caractéristiques. À vrai dire, ce « sujet » co-émerge dans le carrefour des rapports sociaux, toujours changeants, et, de par cette configuration de rapports, acquiert certaines caractéristiques. Nous avons vu cette particularité avec Étienne Balibar, qui parle de la production de formes historiques d'individualité. Dans ce sens, les actions entreprises par un « sujet » (dans ce cas, calculer) ne peuvent pas se comprendre sans avoir recours aux rapports sociaux qui constituent cette individualité au moment où l'action est exécutée.

Pour nous, donc, l'action est toujours une action des *hommes* (compris comme nous venons de le faire), chose qui n'implique ni la postulation d'une essence humaine ni de penser l'homme comme une entité constituée *avant* les rapports sociaux (qui, en réalité, le constituent). En effet, il serait intéressant de voir comment ces agences calculatrices pourraient faire des calculs sans l'émergence, dans un point quelconque de leur organisation, d'une « individualité », d'un homme, d'un point de confluence des rapports. Les observations que nous venons de faire ont pour objectif, donc, de préciser le caractère toujours humain de l'action, chose que ces auteurs semblent minimiser. En revanche, nous partageons avec ces auteurs l'idée selon laquelle l'essentiel dans une configuration

de rapports sociaux sont les caractéristiques qu'une telle configuration permet d'acquérir aux individualités qu'elle produit.

Nous croyons que la position de Callon et Latour (avec la nuance que nous proposons) pourrait être partagée par Marx. En effet, malgré le fait de ne pas trouver à l'intérieur de l'œuvre de Marx, *de manière explicite*, l'énonciation d'une ontologie sociale (comme l'est, évidemment, celle de Callon et Latour), c'est-à-dire d'une doctrine portant sur les différentes entités constitutives de la réalité sociale, il est possible, à partir ses analyses, de déduire ce que Marx pensait par rapport à la forme de constitution et par rapport aux entités constitutives de la réalité sociale. Pour en parler, on peut prendre en considération un texte antérieur au *Capital*, celui de la sixième thèse sur Feuerbach.

Dans ce texte, Marx affirme que « l'essence humaine n'est pas quelque chose d'abstraite qui réside dans l'individu unique » (Marx cité par Macherey, 2008, p. 137), mais que, au contraire, « dans sa réalité effective [*in seiner Wirklichkeit*], elle est l'ensemble des rapports sociaux [*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*] » (Marx cité par Macherey, 2008, p. 137). Ainsi, Marx comprend l'homme à travers les rapports qui se tissent à l'intérieur d'une société. Cela veut dire que l'être de l'homme se constitue en société en tant que résultat des caractéristiques des actions qu'il peut entreprendre à l'intérieur de la société, actions qui dépendent du mode de configuration sociale. Dans cette mesure, Marx voit l'homme comme un « homme productif » (Macherey, 2008, p. 150) et conçoit la société de façon pratique, affirmation qui se trouve dans la huitième Thèse : « toute vie sociale est essentiellement pratique » (Marx cité par Macherey, 2008, p. 181).

Selon Balibar, une telle compréhension de l'« essence humaine », implique un déplacement radical de la façon dont l'homme avait été compris. En effet, les philosophes ont conçu l'essence soit d'un point de vue réaliste (celui qui affirme que le genre précède l'existence des individus), soit d'un point de vue nominaliste (celui qui affirme que les individus sont la réalité primaire à partir de laquelle on abstrait les universaux) (cf. Balibar, 2010, p. 30). Ces deux positions, effectivement, ne permettent pas de penser « ce qu'il y a justement d'essentiel dans l'existence humaine : les *relations* multiples et *actives* que les individus établissent les uns avec les autres » (Balibar, 2010, p. 30, nous soulignons). Parmi ces actions, nous avons soutenu que celle consistant à compter une substance sociale est défini par la valeur économique. Ce qui veut dire que les rapports

sociaux de production propres du mode de production capitaliste (dans la mesure où le capitalisme s'empare du mécanisme marchand afin de valoriser le capital) créent une forme historique d'individualité caractérisée par la mise en œuvre de cette opération. Mais nous ne pouvons pas comprendre le capitalisme sans déterminer sur quoi cette opération comptable s'exerce, à savoir le travail humain abstrait (« substance » de la valeur).

« Calculer », donc, est une action qui s'explique grâce à une configuration particulière des rapports sociaux. Il faut bien noter la *proximité* de ce que Callon et Latour disent par rapport au « calcul » (en tant qu'activité consubstantielle au marché comme moyen de coordination de la *mobilisation* des biens et des gens et au capitalisme en tant qu'« effort » pour étendre ce mode de coordination) et notre utilisation du mot « comptable » ou de l'expression « opération comptable » (en tant que constitutive de la catégorie de la valeur économique). Callon et Latour, lorsqu'ils parlent de « calcul », font référence, tout simplement, à la *rationalité économique* (maximisation, relations de préférence) ; lorsque nous parlons d'« opération comptable », il faut le prendre au sens littéral du terme : la valeur économique suppose un acte de *compter* (tout simplement) une substance sociale.

Étant donné que l'on parle de choses différentes, il n'y aurait pas de place pour un désaccord. Toutefois, il y en a un. On pourrait penser qu'il s'agit d'une observation banale sur une différence terminologique. Mais derrière elle il y a un fait important : la non prise en compte de la production et de l'appropriation de cette substance sociale comme caractéristique définitoire du mode de production *capitaliste*. Il nous semble que Callon et Latour sont passés près de la substance, mais ils ne l'ont pas prise en compte. En fait, on ne peut pas comprendre ce qu'ils disent si l'on ne fait pas référence à la valeur économique comme espace commun de mesure. Les exemples proposés par ces auteurs vont plutôt dans le sens de notre interprétation. Ainsi, ils parlent des outils de comptabilité, de mesure : « Il en est de la métrologie du calcul économique comme de la métrologie du mètre ou du kilo : avant la mise en place des étalons, [...] on ne peut pas prendre de mesure du tout » (Callon et Latour, 1997, p. 6).

Qu'est-ce qui fait de la capacité de prévoir des états de choses futures, de les classer et d'être capable d'envisager des actions pour arriver à un état de choses voulu des actions « économiques » ? Qu'est-ce qui fait d'un calcul (tel qu'ils le comprennent) un

calcul « marchand » ? Lorsque j'ai mal au ventre, je suis capable d'envisager une série d'états de choses futurs (l'aggravation de la douleur, une visite à l'hôpital, la fin de la douleur, etc.), je peux les classer en ordre de préférence (la fin de la douleur, une visite à l'hôpital, l'aggravation de la douleur) et je peux envisager des actions pour atteindre cet état de choses (prendre une tisane, par exemple). Faire tout cela ne fait pas de moi un être calculateur, ou du moins pas dans le sens où ils veulent l'entendre, c'est-à-dire dans le sens *économique* du terme. Pour le faire, il est nécessaire d'introduire la substance sociale à partir de laquelle j'imagine les états de choses futurs, les hiérarchise et envisage les actions à mettre en place. Nous parlons de la comptabilité économique : la comptabilité de la *valeur économique*, seul concept qui rend compréhensible la maximisation dont ils parlent et qui permet de qualifier ces actions comme étant économiques (au moins dans le sens que nous donnons à ce terme de nos jours).

### **3. Ne pas compter : le don**

Selon Callon, tout agent est calculateur parce que les actions ne peuvent qu'être calculatrices : « *[T]he agent-network is by construction calculative, since all action is analysed in terms of combinations, associations, relationships and strategies of positioning. The agent is calculative because action can only be calculative* (Callon, 1998, p. 12, nous soulignons). Cela veut dire que, dans n'importe quelle configuration de rapports, les hommes calculent, que le calcul (dans l'acception qu'ils donnent à ce terme, c'est-à-dire maximisation) est consubstantiel à toute formation sociale. En d'autres termes, ici, nous sommes en face de la naturalisation d'un mode de rationalité propre, nonobstant, d'un mode particulier d'organisation des rapports sociaux.

D'après Callon, le fait de dire que toute action ne peut être que « calculatrice » (et rappelons-nous que « calculer » est compris comme la capacité de prévoir des états de choses futures, les classer et envisager des actions pour atteindre ces états de choses) semble aller à l'encontre d'un fait d'observation : le fait de constater l'existence d'actions désintéressées, comme le don. Selon Callon, dans l'analyse de l'absence de calcul, on trouve deux positions extrêmes. La première souligne le côté subjectif du manque de calcul ou du désintéressement. Dans ce sens, l'action serait désintéressée si l'agent évite d'introduire un élément de calcul. La seconde position souligne la dimension objective.

Dans ce sens, le désintéressement serait une illusion qui peut avoir deux origines : (i) l'agent est généreux, mais, malgré sa croyance de l'être, il inscrit son action dans des réseaux de réciprocité qui, à la fin, ne le sont pas, ou (ii) le désintéressement est considéré comme la conséquence d'un calcul plus fondamental duquel l'agent n'est pas conscient (cf. Callon, 1998, p. 13). Pour éviter ces deux extrêmes, on pourrait choisir un chemin intermédiaire. Ainsi, on pourrait dire (i) que le calcul entre en jeu dans l'accomplissement de quelques actions, même lorsqu'elles semblent désintéressées ou (ii) qu'il y a des sphères d'activités où le calcul est absent. Mais, pour Callon, soutenir l'existence de sphères d'activités ou de types de comportement dans lesquels les agents ne calculent pas et d'autres dans lesquels ils deviennent des calculateurs est une réponse facile pour résoudre le problème des actions désintéressées.

D'après cet auteur, il n'y a qu'une réponse adéquate (c'est-à-dire compatible avec sa thèse de l'agent-réseau) à ce problème, à savoir celle proposée par Pierre Bourdieu, dans la mesure où elle tient compte (i) de l'expérience subjective du désintéressement et (ii) de l'observation selon laquelle, en l'absence de calcul conscient, les résultats de l'action initiée par l'agent (c'est-à-dire la contrepartie, le contre-don), peut être, toutefois, anticipé par un observateur. Il s'agit, donc, de transformer les actions dans lesquelles l'*agent* ne calcule pas en des actions calculables pour un *observateur*.

La réponse de Bourdieu contient, selon Callon, deux éléments. D'abord, un intervalle de temps entre le don et le contre-don, intervalle qui cache la contradiction entre le *supposé* désintéressement de l'*agent* et le *vrai* calcul déduit par l'*observateur* : « This interval makes it possible to “mask the contradiction between the intended truth of the gift as a generous, free and one-way gesture, and the truth that makes it a moment in a relationship of exchange which transcends the singular acts of exchange” » (Callon, 1998, p. 14). Cet intervalle de temps qui cache le futur contre-don rend possible l'*expérience subjective* du désintéressement. Toutefois, le contre-don, tôt ou tard, arrive, ce qui constitue une transaction de don et contre-don. Cet intervalle du temps est réglé de manière sociale, par des institutions, qui assurent la reconnaissance du désintéressement tout en le rendant viable (cf. Callon, 1998, p. 14).

L'avantage de la position de Bourdieu, selon Callon, est qu'elle ne comporte aucun essentialisme : il n'y a rien de calculateur ou de désintéressé dans la nature humaine ni secteurs de la société imposant le calcul ou le désintéressement. Calculer ou ne pas

calculer ne dépendent ni du désintéressement ou de l'égoïsme de la nature de la personne ni de la nature des rapports dans lesquelles se trouve l'agent (une transaction marchande ou une relation amoureuse, etc.). Calculer ou ne pas calculer dépend, selon Bourdieu, du *formatage (temporel, dans ce cas) de ces rapports* (cf. Callon, 1998, pp. 14-15). En effet, selon Bourdieu, l'intervalle de temps est le facteur clé pour passer du régime de calcul au régime du désintéressement :

The emergence of a calculative agency, says Bourdieu, depends on a time frame. Either the return gift is in the frame, and the agency is calculative, or it is beyond the frame and she is not. In the first instance, the decision takes into account the return gift ; in the second, it ignores it. *This taking into account depends only on the framing, the tracing of a boundary between relationships and events which are internalized and included in a decision or, by contrast, externalized and excluded from it.* This analysis is compatible with that proposed by social network analysis: calculation does indeed concern relationships and combinations. But it also enables one to explain what social network analysis cannot explain, i. e. uncalculated action, by introducing the notion of framing. Framing demarcates, in regards to the network of relationships, those which are taken into account and those which are ignored (Callon, 1998, p. 15, nous soulignons).

Plus l'intervalle de retour du contre-don est long, plus l'agent expérimente *son action* comme désintéressée. Plus l'intervalle est court, plus l'agent expérimente cette action comme calculatrice. Tout dépend, donc, du cadre temporel pris en compte pour l'agent :

To explain the absence of calculation, Bourdieu reduces framing to its time dimension. *A calculates her action* when she includes in her decision the most probable subsequent decisions of the *other agents*: B, C, etc. Either B's counter-gift is anticipated, placed in the frame, and *A calculates*; or, and this is the virtue of time, it is ignored, placed outside the frame, and the action switches over to disinterestedness (Callon, 1998, p. 16).

Callon, donc, grâce à son schéma temporel, vient de définir le désintéressement : donner sans rien attendre. Lorsque le contre-don est ignoré, il s'agit d'une action désintéressée.



Or, Callon n'avait-il pas dit que *toute* action est calculatrice (dans l'acception qu'il donne à ce terme) parce que l'agent-réseau est par construction calculateur, dans la mesure où toute action est analysée en termes de combinaisons, relations et stratégies de positionnement<sup>168</sup> ? Devons-nous supposer, donc, que le don n'est pas une action ? Ou, plutôt, devons-nous supposer qu'il y a des agents-réseaux qui, tout simplement, ne calculent pas ? Cette dernière perspective est, selon nous, la bonne manière d'interpréter le don. Le problème avec le texte de Callon est, donc, qu'il débouche sur une conception de l'« agent-réseau » comme un « agent-réseau » du mode de production marchand (la capacité de calcul dans l'acception qu'il lui donne).

---

<sup>168</sup> Rappelons-nous de la citation que nous avons faite un peu plus haut : « The assumption of openness of social network analysis thus transforms the problem into a solution: *the agent-network is by construction calculative, since all action is analysed in terms of combinations, associations, relationships and strategies of positioning. The agent is calculative because action can only be calculative* » (Callon, 1998, p. 12, nous soulignons).

## Récapitulatif

Après avoir établi, dans la première partie de notre travail, les bases sur lesquelles se développe notre interprétation, dans cette deuxième partie, nous nous sommes concentrés sur la valeur économique comme modalité d'action dans le *capitalisme*. Ainsi, nous avons vu que l'universalisation de la forme marchandise, dans la mesure où cette forme se présente comme la condition de possibilité de la socialisation des produits du travail humain, suppose l'universalisation du procès de comptabilité de tous les éléments rentrant dans le procès de production (c'est-à-dire une universalisation d'une modalité d'action). Étant donné que la force humaine de travail se trouve parmi ces éléments, cette opération comptable, avec toutes ses caractéristiques, s'applique aussi à cette marchandise particulière.

Cette application de la comptabilité d'une substance sociale dans le cas de la force humaine de travail nous a permis d'affirmer que la valeur économique, précisément comme modalité d'action, rend compte du *mécanisme de base* de l'exploitation sur le mode de production capitaliste, mais que c'est la catégorie de survaleur qui, elle, exprime la tendance immanente du capital à créer plus de valeur économique et la manière dont cette valeur est appropriée. Dans ce sens, nous avons vu que Marx, avec les catégories de subsomption formelle et réelle du travail au capital, caractérise la manière dont cet exercice comptable est mené à bien afin d'extorquer la survaleur. Les exemples pris de l'anthropologie économique nous ont permis de souligner le caractère historique d'une conception abstraite de la richesse sociale et de vérifier l'existence d'autres modes d'appropriation de cette richesse à travers des logiques sociales ne découlant pas de l'existence d'une substance quantifiable incarnée, notamment, dans la monnaie. Face à cette catégorie, nous avons vu que, pour Marx, la monnaie est, avant tout, une forme

déterminée de rapports sociaux, comme une logique de rapports, qui, toutefois, a besoin d'une forme particulière de phénoménalisation pour se rendre opératoire. Dans cette mesure, nous avons soutenu la présupposition « logique » de la modalité d'action sur l'outil dont les hommes se servent au moment d'agir (selon les caractéristiques de la valeur économique comme modalité d'action). En gardant à l'esprit cette présupposition « logique », nous avons vu, à travers une étude anthropologique, d'autres formes de « phénoménalisation » de la valeur qui partagent avec la monnaie le fait d'être des mesures de valeur, des moyens de valeur et des fins en elles-mêmes.

La critique de la thèse de Postone nous a permis de voir que la synthèse sociale sous le mode de production capitaliste (pour autant qu'il s'empare du mécanisme marchand) n'est pas faite à travers *le travail*, mais, plutôt, à travers les *produits du travail*, dans la mesure où ces produits incarnent une partie de la valeur économique produite par la société qui doit être réalisée dans le marché. Cet examen de Postone nous a permis de souligner le caractère subsidiaire du fait de tisser des rapports sociaux par rapport à la valorisation du capital, caractéristique contraire à d'autres formations sociales n'ayant pas une telle substance sociale, où des transactions matérielles ont pour but, précisément, de créer des liens de manière continue.

Ainsi, la vision qui se dégage du capitalisme est celle d'un gigantesque dispositif comptable présupposé par et recréé en permanence par les actions des sujets (ce qui rend manifeste aussi le caractère fétiche de cette formation sociale) focalisé sur une donnée technique provenant du travail humain. Or, ces sujets qui agissent ne sont pas des entités fermées, fixes, mais ils co-émergent dans le carrefour de rapports sociaux qui rendent compte de leur manière d'agir.

## CONCLUSION

Tout au long de ce travail, nous avons soutenu la thèse selon laquelle la valeur économique doit être comprise comme une pratique sociale caractérisée par le fait que les hommes se rapportent les uns aux autres à travers la médiation d'une certaine catégorie de substance, ce qui, dans la pratique, se matérialise dans une opération comptable (de cette substance sociale). Comme conclusion de notre recherche, nous ne voulons pas répéter les idées les plus importantes que nous avons récapitulées à la fin de chacune des parties qui composent le texte. En revanche, nous voulons explorer, de manière succincte, les conséquences du *dépassement* de la valeur économique comme catégorie jouant le rôle de médiatrice entre les hommes. La proposition de ce changement radical peut être vue à l'œuvre, quoique de manière à peine esquissée, dans l'un des derniers textes de Marx, *La critique du programme de Gotha* (1875). Concrètement, et en ce qui concerne le rapport de ce texte avec la thèse que nous avons essayé de défendre, il s'agit de laisser de côté une logique comptable (de la substance sociale) au profit d'une logique que nous pouvons qualifier de la non mesurabilité.

Pour comprendre la *Critique du programme de Gotha*, il faut dire tout d'abord que ce texte fut influencé par la polémique de Marx avec Lassalle concernant le rôle de l'État dans la formation de la société future et la répartition de la richesse. En ce qui concerne la fonction de l'État, Marx reprochait à Lassalle le fait de concevoir l'État comme un outil qui aiderait les ouvriers à la formation d'une nouvelle société, ce qui démontrait, à ses yeux, que Lassalle forgeait une nouvelle société avec des catégories propres à l'ancienne<sup>169</sup>. En ce qui concerne la répartition de la richesse, sujet qui touche

---

<sup>169</sup> Marx écrit : « Ses revendications politiques [celles du programme] ne contiennent rien d'autre que les litanies démocratiques connues de tout le monde, suffrage universel, législation directe,

de près notre thèse, Lassalle prônait une répartition « équitable » de « l'apport du travail ». Or, selon Marx, cette règle de répartition était assez douteuse, car, d'abord, comment définit-on l'« apport du travail »<sup>170</sup> ? et, ensuite, comment doit-on comprendre « équitable » ? Par exemple, sous les rapports de production capitalistes, la répartition de la richesse, aux yeux du propriétaire des moyens de production, serait « équitable » : « Les bourgeois ne soutiennent-ils pas que la répartition actuelle est “équitable” ? Et n'est-elle pas effectivement, sur la base du mode de production actuel, la seule répartition “équitable” ? Les rapports économiques sont-ils réglés par des concepts juridiques ou, au contraire, est-ce que ce ne sont pas les rapports juridiques qui naissent des rapports économiques ? » (*Critique du programme de Gotha*, p. 54). Cet extrait rend manifeste, donc, le fait que des catégories de ce qui serait une répartition « juste » sont des fruits aussi historiques que les rapports sociaux qui les fondent.

Aux yeux de Marx, le problème qui se pose est plus profond que le simple fait d'améliorer ou de rendre plus « équitable » le mode de répartition d'une forme de richesse sociale produite sous certains rapports sociaux (la valeur économique). Il ne s'agit donc pas d'un nouveau mode de *répartition* d'une forme de richesse sociale, mais de proposer une nouvelle forme de rapports sociaux et, partant, d'une nouvelle forme d'organisation de la *production*<sup>171</sup> (et, donc, de tout ce qui va avec : une nouvelle forme de médiation,

---

justice populaire, armée populaire, etc. Elles ne sont qu'un simple écho du parti populaire bourgeois, de la Ligue de la paix et de la liberté. Rien de plus que des revendications déjà *réalisées*, pour autant qu'elles ne sont pas exagérées par l'imagination. Seulement, l'État où elles ont été réalisées ne se trouve pas à l'intérieur des frontières de l'Empire allemand, mais en Suisse, aux États-Unis, etc. Cette espèce d'“État de l'avenir” est un *État actuel*, bien qu'il existe à l'extérieur du “cadre” de l'Empire allemand » (*Critique du programme de Gotha*, pp. 73-74). Et d'ajouter : « Tout le programme, en dépit de tout son tintamarre démocratique, est de part en part infecté par la servile croyance en l'État de la secte lassallienne, ou, ce qui ne vaut pas mieux, par la croyance au miracle démocratique » (*Critique du programme de Gotha*, pp. 77-78).

<sup>170</sup> « Qu'est-ce que l'“*apport du travail*” ? Ce que produit le travail ou bien sa valeur ? Et, dans ce dernier cas, s'agit-il de la valeur totale du produit ou seulement de la fraction de valeur que le travail a ajouté à la valeur des moyens de production utilisés ? “Apport du travail” est une notion floue que Lassalle a mise à la place des concepts économiques précis » (*Critique du programme de Gotha*, p. 54).

<sup>171</sup> « La répartition des moyens de consommation n'est jamais que la conséquence de la répartition des conditions de production elles-mêmes. Mais cette répartition est elle-même un caractère du mode de production. Le mode de production capitaliste, par exemple, consiste en ceci que les conditions objectives de production sont attribuées aux non-travailleurs sous la forme de la propriété du capital et du sol, tandis que la masse n'est propriétaire que de sa condition personnelle de production, la force de travail. Si les éléments de la production sont répartis de cette façon, la répartition actuelle des moyens de consommation en résulte d'elle-même. Si les conditions concrètes de la production sont la propriété collective des travailleurs eux-mêmes, s'ensuit de

une nouvelle logique d'exercice du pouvoir au sein de la société, une nouvelle conception des catégories qui rend compte de l'organisation de la production et une nouvelle subjectivité). Concrètement, cette nouvelle forme de production supposerait, selon Marx, deux choses : (i) que les producteurs n'échangent pas leurs produits (au moins non pas sous la modalité propre au mode de production capitaliste) et, concomitamment à ce qui précède, (ii) que le travail fourni par les travailleurs n'apparaît pas comme valeur économique :

Au sein d'une société de forme coopérative fondée sur la possession commune des moyens de production, les producteurs n'échangent pas leurs produits ; de même, le travail fourni pour obtenir les produits n'apparaît pas davantage ici *comme valeur* de ces produits, comme une qualité réelle qu'ils possèdent, puisque maintenant, au contraire de ce qui se passe dans la société capitaliste, les travaux individuels existent de façon immédiate, et non plus détournée, comme composantes de la totalité du travail (*Critique du programme de Gotha*, p. 57).

L'échange dont Marx parle ici est clairement l'échange sous la modalité marchande, c'est-à-dire comme un processus de changement dans la possession des biens en tenant compte d'un espace commun de mesure des objets à partir de la quantité de travail abstrait. Dans ce sens, le fait que les producteurs n'échangent pas leurs produits implique que leur travail n'apparaît pas comme valeur économique, car les produits ont une valeur économique *parce qu'ils* doivent être socialisés de façon indirecte sur le marché, c'est-à-dire parce que la valeur économique fonctionne comme médiatrice entre les êtres humains *dans les* échanges marchands. Et le fait que les travaux individuels existent de façon immédiate, non détournée, veut dire que ces travaux ne sont pas comparés à une marchandise incarnation d'une substance sociale afin de pouvoir être socialisés, c'est-à-dire que cette substance sociale laisse d'être la condition de possibilité de toute transaction ayant trait à la production matérielle de l'existence des hommes.

Or, pour arriver à cette nouvelle forme d'organisation de la société, une phase de transition est nécessaire. Dans cette phase, même si le changement est engagé, certains traits de l'ancienne société se conservent. Ceci est notamment le cas du rapport entre

---

même une répartition des moyens de consommation différente de celle d'aujourd'hui » (*Critique du programme de Gotha*, p. 61).

travail et participation à la richesse sociale produite. En effet, Marx affirme que, dans la société communiste, les sujets doivent fournir un travail pour obtenir les produits dont ils ont besoin<sup>172</sup>. Or, cela est le cas parce que « nous avons affaire ici [...] à une société communiste, non pas telle qu'elle s'est *développée* à partir de ses propres fondements, mais, au contraire, telle qu'elle vient de *sortir* de la société capitaliste ; elle porte encore les taches de naissance de la vieille société du sein de laquelle elle est sortie, à tous égards, économiques, moraux, intellectuels » (*Critique du programme de Gotha*, p. 57). En d'autres mots, dans ce texte, la répartition de la richesse a un rapport au travail fournit pas les hommes *parce qu'il s'agit d'une phase de transition* vers un nouveau mode de rapport entre les hommes n'ayant pas besoin de la valeur économique comme médiatrice entre eux. Le fait que chaque producteur reçoive en retour ce qu'il donne à la société, cette forme de comptabilité, serait, donc, un héritage de la production capitaliste :

Le temps de travail individuel du producteur pris séparément est la partie de la journée sociale de travail qu'il a fournie, la part qu'il y a prise. Il reçoit de la société une attestation disant qu'il a fourni tant et tant de travail (après décompte du travail effectué pour le fonds communautaires) et, avec cette attestation, il retire aux stocks sociaux de moyens de consommation l'équivalent de ce que coûte sa quantité de travail. Le quantum de travail qu'il a donné à la société sous une forme, il le reçoit en retour de la société sous une autre forme. *À l'évidence, règne ici le même principe que celui qui règle l'échange de marchandises, pour autant qu'il est échange de valeurs égales* (*Critique du programme de Gotha*, pp. 57-58, nous soulignons)<sup>173</sup>.

---

<sup>172</sup> « Ainsi, chaque producteur pris séparément reçoit en retour — une fois les défalcons faites — exactement ce qu'il lui donne. Ce qu'il lui a donné, c'est son quantum individuel de travail » (*Critique du programme de Gotha*, p. 57).

<sup>173</sup> Ce passage jette un peu de lumière sur certaines parties du livre III du *Capital*, où Marx semble affirmer que la production de la richesse sociale, après le dépassement du mode de production capitaliste, serait encore basée sur la valeur économique : « [A]près la suppression du mode capitaliste de production, mais dans le cas de maintien de la production sociale, la détermination de la valeur restera dominante, parce qu'il sera plus nécessaire que jamais de réglementer la durée du travail, de distribuer le travail social entre les différents groupes productifs, enfin d'en tenir la comptabilité » (*Le Capital*, livre III, tome 3, p. 228). Cette position, selon laquelle Marx a soutenu l'usage de la valeur économique comme médiateur entre les hommes, peut être combattue de la manière suivante. Dans le livre I du *Capital*, effectivement, Marx analyse la marchandise, la substance et la forme de la valeur, la forme argent, les conditions de l'échange et comment la valeur devient capital à travers l'achat d'une marchandise particulière : la force de travail. Dans le livre II, Marx centre son attention sur les cycles du capital argent, du capital productif, du capital marchandise, la période de circulation, la reproduction simple et la reproduction élargie. Dans le livre III, Marx s'occupe du procès d'ensemble de la production et présente la conversion

À la morphologie des rapports sociaux capitalistes correspondent une superstructure juridique et des formes de conscience (ou formes d'individualité). En l'occurrence, il s'agit d'un droit fondé dans la comptabilité, dans une proportionnalité stricte, afin que ces subjectivités ne se sentent pas « laissées » chaque fois qu'elles entament un échange. Dans cette phase de transition, donc, le « droit des producteurs est *proportionnel* au travail qu'ils ont fourni ; l'égalité consiste en ce que l'on utilise le *même étalon*, le travail » (*Critique du programme de Gotha*, p. 58). Toutefois, ce droit égal, est un droit inégal pour un travail inégal, car il ne tient pas compte des différences entre les individus, parce qu'il les considère seulement en tant que travailleurs<sup>174</sup>. Si l'on tient compte des différences entre les individus, le droit devrait être inégal : l'échange ne serait pas assujéti à une comptabilité.

Marx pense, alors, que cette phase de la société (à savoir, celle où les rapports entre les hommes ont comme médiateur la valeur économique) doit être *dépassée*, ce qui implique le dépassement de la présupposition d'une substance sociale qui doit être objet d'une comptabilité :

Dans une phase supérieure de la société communiste, quand aura disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail, et avec elle l'opposition entre travail intellectuel et travail manuel ; quand le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre,

---

de la valeur en prix de production et la baisse du taux de profit. Or, contrairement aux apparences, il ne faut pas voir une sorte de progression dans les thèmes, car il faut se rappeler que les livres II et III du *Capital* et les *Théories sur la plus-value* (qui sont connues comme le livre IV du *Capital*) ont été écrits *avant* le livre I. Dans cette mesure, le contenu des livres II et III et les *Théories sur la plus-value* ne doit pas être interprété comme un complément ou comme la matérialisation des abstractions du livre I. À vrai dire, à partir la lecture du livre I, on devrait *réinterpréter* les autres textes (cf. Aumeeruddy and Tortajada, 1979, p. 4). Dans une lettre à Sigmund Schott du 3 novembre 1877, Marx écrit : « En effet, j'ai commencé *Le Capital privatim* [pour moi], en suivant, dans les chapitres, un ordre inverse (en commençant par la troisième partie, la partie historique) de celui qui est présenté au public, avec cette seule restriction que le premier volume — auquel je m'étais attaqué en dernier — a été immédiatement préparé pour l'impression, alors que les deux autres sont restés dans la forme non dégrossie, qui est celle, *originaliter* de toute recherche » (Marx et Engels, 1964, p. 287).

<sup>174</sup> « Le droit, par sa nature, ne peut consister qu'en l'application d'une même unité de mesure. Mais les individus inégaux (et ce ne seraient pas des individus différents s'ils n'étaient pas inégaux) ne sont mesurables d'après un étalon commun qu'autant qu'on les considère d'un même point de vue, qu'on ne les saisit que sous un aspect *déterminé*. Par exemple, dans le cas présent, cela signifie qu'on ne les considère *que comme travailleurs*, qu'on ne voit rien de plus en eux, qu'on fait abstraction de tout le reste » (*Critique du programme de Gotha*, p. 59).



mais sera devenu le premier besoin vital ; quand avec le développement des individus à tous égards, leurs forces productives se seront également accrues et que toutes les sources de la richesse collective jailliront avec abondance, alors seulement l'horizon borné du droit bourgeois pourra être entièrement dépassé et la société pourra écrire sur ses drapeaux : « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! » (*Critique du programme de Gotha*, pp. 59-60).

La *Critique du programme de Gotha* met en exergue, donc, la *possibilité* d'une autre logique d'échange n'ayant aucun rapport avec une comptabilité, ce qui suppose, selon les termes de notre recherche, l'avènement d'une autre pratique sociale ne présupposant pas la catégorie de substance comme médiation entre les hommes, ne présupposant pas la reproduction de cette substance sociale<sup>175</sup> et ne présupposant pas une conception en termes d'équivalence de ce qui est « juste » au moment des transactions matérielles. Ce qui est en cause, donc, c'est, (i) le mode de médiation des hommes concernant la production matérielle, (ii) la conception de la richesse à l'intérieur d'une formation sociale<sup>176</sup> et (iii) la subjectivité fruit de rapports sociaux structurant cette formation sociale. Dans ce sens, « tant que le rapport des producteurs au travail social est médiatisé par l'échange de valeurs équivalentes, ce sont les choses — comme formes irréductibles de ces valeurs — qui médiatisent ce rapport » (Wiser, 2008, p. 477), et tant

---

<sup>175</sup> Dans *Le Capital*, par exemple, Marx écrit : « La structure quantitative de l'organisme social de production, qui expose ses *membra disjecta* dans le système de la division du travail, est aussi naturellement contingente que sa structure qualitative » (*Le Capital*, livre I, p. 122).

<sup>176</sup> « Mais, *en fait*, une fois que la forme bourgeoise bornée a disparu, qu'est-ce que la richesse [*Reichtum*], sinon l'universalité des besoins, des capacités, des jouissances, des forces productives des individus, universalité engendrée dans l'échange universel ? Sinon le plein développement de la domination humaine sur les forces de la nature, tant sur celles de ce qu'on appelle la nature que sur celles de sa propre nature ? Sinon l'élaboration absolue de ses aptitudes créatrices, sans autre présupposé que le développement historique antérieur qui fait une fin en soi de cette totalité du développement, du développement de toutes les forces humaines en tant que telles, sans qu'elles soient mesurées à une échelle *préalablement fixée* [*nicht gemessen an einem vorhergegebenen Maßstab*] ? Sinon un état de choses où l'homme ne se reproduit pas selon une détermination particulière, mais où il produit sa totalité, où il ne cherche pas à rester quelque chose ayant son devenir derrière soi, mais où il est pris dans le mouvement absolu du devenir ? Dans l'économie bourgeoise — et à l'époque de production à laquelle elle correspond — cette complète élaboration de l'intériorité humaine apparaît au contraire comme un complet évidage, cette objectivation universelle, comme totale aliénation, et le renversement de toutes les fins déterminées et unilatérales, comme le sacrifice de la fin en soi à une fin tout à fait extérieure » (*Grundrisse*, pp. 446-447).

que la reproduction et l'augmentation de cette substance est le but de la production matérielle, ça se ferait à partir de l'exploitation des uns par les autres.

Cette nouvelle forme de médiation, donc, serait libérée de la contrainte de la proportionnalité comme définissant ce qui est juste. Même s'il est difficile de penser (car nous sommes façonnés par des rapports sociaux qui empêchent d'envisager la plausibilité d'une telle possibilité), il s'agit d'une médiation dans laquelle il n'y a pas un rapport quantitatif. À l'uniformité d'une substance sociale sans qualité et, partant, quantifiable, on substituerait les hommes dans ce qu'ils ont de concret. Comme l'a signalé Wisner (2008), ce qui n'est pas calculable a trait à ce que Derrida nomme la « justice », qu'il ne faut pas confondre avec la conception de ce qui est juste (équitable) sous la morphologie des rapports capitalistes de production : « Le droit n'est pas la justice. Le droit est l'élément du calcul, et il est juste qu'il y ait du droit, mais la justice est incalculable, elle exige qu'on calcule avec de l'incalculable ; et les expériences aporétiques sont des expériences aussi improbables que nécessaires de la justice, c'est-à-dire des moments où la *décision* entre le juste et l'injuste n'est jamais assurée par une règle » (Derrida, 1994, p. 38). Ce que nous voulons souligner, c'est que le développement et la transformation des rapports de production grâce à la production de richesse matérielle sous le mode de production capitaliste rendent *possible* de penser d'autres types de médiation que celle impliquant la substance sociale quantifiable, la valeur économique. Cette possibilité « suppose l'impossibilité de réduire les rapports de l'individu au corps social à des procédures techniques ou administratives. [...] [En effet,] la réduction technico-administrative, c'est le traitement du métabolisme sur le mode calculatoire, à partir de la règle dans sa forme universelle ; c'est le règne du droit égal et partant de l'inégalité » (Wisner, 2008, p. 486).

Tout idéal politique ou économique basée sur la répartition « plus juste » ou « plus équitable » de la valeur économique, c'est-à-dire d'une forme historique d'apparition de la richesse sociale, ne fait que reproduire les catégories de base des rapports de production capitalistes. La position de Marx, sans faire appel à un idéal de justice ou d'équité<sup>177</sup>, est

---

<sup>177</sup> « In the *Critique of the Gotha Program*, Marx speaks of the two phases of communism as the two aspects of the principle of distribution. The principle of distribution is not a principle of justice. The higher phase of communism is an improvement over the earlier phase not in the sense that the former is more just than the latter, but in the sense that the former can overcome the limitation of the latter and hence it is more acceptable. Marx does not suggest any principle of justice in his two phases of communism, he never says that the one is more just than the other.

que le développement de forces productives rend *possible* une organisation sociale où les subjectivités (les formes historiques d'individualité) sont libérées de la contrainte de l'équité au moment de rentrer dans des transactions matérielles (équité en termes de quantité d'une même substance sociale). Penser la possibilité d'autres types d'organisation des rapports sociaux de production et des médiations sociales est déjà une avancée par rapport à une organisation des rapports sociaux de production (la nôtre) qui crée l'impossibilité ne serait-ce que d'envisager une telle possibilité.

Le détour que nous avons fait, de temps en temps, dans ce travail, par les sociétés dites primitives ne doit pas nous conduire à une sorte de mystification de ces sociétés, à les concevoir comme des modèles de formes de médiation sociale. Au sein de ces sociétés, il y a aussi des formes fétiches de médiation sociale, car, comme nous l'avons vu, le fétichisme n'est pas un phénomène exclusif du mode de production capitaliste, mais une caractéristique du processus de la réalité sociale. Ça veut dire, donc, qu'il n'y a pas une Arcadie sociale, mais des multiples *possibilités* de médiations sociales.

Les crises du capitalisme, la mutation graduelle du travail et, partant, les évidentes faiblesses de la valeur économique en tant que catégorie de médiation sociale doivent nous amener à nous interroger sur les catégories fondamentales qui expliquent les rapports sociaux caractéristiques du capitalisme et sur leur possible dépassement. Ce qui est clair pour nous, c'est que la transformation de la société ne peut pas se faire sur la base des mêmes catégories, car les conserver suppose de conserver les rapports sociaux de base. Il faudrait imaginer plutôt d'autres types de rapports sociaux et d'autres formes de médiation entre les hommes (et, partant, d'autres types de catégories qui en rendent compte), tout en sachant, néanmoins, que cette transformation est en processus graduel qui prend du temps et qui suppose, dans un premier temps, l'utilisation des mêmes catégories que l'on essaie de transformer. Nous espérons que notre travail a contribué à montrer que le type de médiation sociale à la base du mode de production capitaliste n'est pas, comme le prétend la science économique, un destin incontournable, mais le produit d'une configuration sociale des activités humaines. L'ouverture de la possibilité d'envisager d'autres type de rapports sociaux, d'autres formes de médiation, passe par la

---

His condemnation of capitalism is based on the real interests of the workers, not on their moral norms » (Rashid, 2002, p. 466).

compréhension théorique de la mise en place de l'impossibilité historique de penser d'autres rapports sociaux, d'autres formes de médiation.

## BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO, Theodor W. (2000). *Introduction to Sociology*. Stanford : Stanford University Press.
- ALTHUSSER, Louis. (1976a). « Idéologie et appareils idéologiques d'État ». In *Positions (1964-1975)*. Paris : Éditions Sociales.
- . (1976b). « Soutenance d'Amiens ». In *Positions (1964-1975)*. Paris : Éditions Sociales.
- . (2008). « L'objet du "Capital" ». In ALTHUSSER, Louis *et al.* (2008). *Lire Le capital*. Paris : PUF.
- . (2010). *Pour Marx*. Paris : La Découverte.
- ALTHUSSER, Louis *et al.* (2008). *Lire Le capital*. Paris : PUF.
- APPADURAI, Arjun. (1986). « Introduction: commodities and the politics of value ». In APPADURAI, Arjun. (Ed.). (1986). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge : Cambridge University Press.
- ARTHUR, Christopher. (2006). « Capital et méthode ». In OLLMAN, Bertell et SEVE, Lucien. (Coords.). (2006). *Dialectiques aujourd'hui*. Paris : Syllepse.
- ARTOUS, Antoine. (2006). *Le fétichisme chez Marx*. Paris : Syllepse.
- AUMEERUDDY, Aboo and TORTAJADA, Ramon. (1979). « Reading Marx on value : A note on the basic texts ». In ELSON, Diane. (Ed.). (1979b). *Value : The Representation of Labour in Capitalism*. London : CSE Books.
- BALIBAR, Etienne. (1993). « L'objet d'Althusser ». In LAZARUS, Sylvain. (Dir.). (1993). *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*. Paris : PUF.

- . (1996). « Individualité et transindividualité chez Spinoza ». In MOUREAU, Pierre François. (Comp.). (1996). *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*. Paris : ENS Éditions.
- . (2008). « Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique ». In ALTHUSSER, Louis *et al.* (2008). *Lire Le capital*. Paris : PUF.
- . (2010). *La philosophie de Marx*. Paris : La Découverte.
- BANAJI, Jairus. (1979). « From the commodity to capital : Hegel's dialectic in Marx's *Capital* ». In ELSON, Diane. (Ed.). (1979b). *Value : The Representation of Labour in Capitalism*. London : CSE Books.
- BARNES, Barry. (2005). « Practice as collective action ». In SCHATZKI, Theodore ; KNORR CETINA, Karin and SAVIGNY, Eike von. (Eds.). (2005). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. New York : Routledge.
- BARONIAN, Laurent. (2011). La monnaie dans les *Grundrisse*. *Cahiers d'économie Politique*, no. 60, pp. 67-86.
- BASLE, Louis. (1985). « Loi de la valeur et socialisme-communisme. Quelques réflexions ». In DOSTALER, Gilles et LAGUEUX, Maurice. (Dir.). (1985). *Un échiquier centenaire. Théorie de la valeur et formation des prix*. Paris : La Découverte.
- BENETTI, Carlo et CARTELIER, Jean. (1980). *Marchands, salariat et capitalistes*. Paris : François Maspero.
- BENSUSSAN, Gérard et LABICA, Georges. (1999). *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris : PUF.
- BERGER, Peter et LUCKMANN, Thomas. (1996). *La construction sociale de la réalité*. Trad. Pierre Taminiaux. Paris : Armand Colin.
- BERNSTEIN, Édouard. (1974). *Les présupposés du socialisme*. Trad. Jean Ruffet. Paris : Seuil.
- BIDET, Jacques. (1990). *Théorie de la modernité*. Paris : PUF.
- . (2004). *Explication et reconstruction du Capital*. Paris : PUF.
- BLOOR, David. (2005). « Wittgenstein and the priority of practice ». In SCHATZKI, Theodore ; KNORR CETINA, Karin and SAVIGNY, Eike von. (Eds.). (2005). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. New York : Routledge.
- BOURDIEU, Pierre. (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris : Seuil.

- BRAUDEL, Fernand. (2008). *La dynamique du capitalisme*. Paris : Flammarion.
- BRUNHOFF, Suzanne de. (1967). Originalité et actualité de la théorie monétaire de Marx. *Revue économique*, vol. 18, no. 1, pp. 28-49.
- . (1973). *La monnaie chez Marx*. Paris : Éditions Sociales.
- CAILLE, Alain. (2005). *Dé-penser l'économique*. Paris : La Découverte.
- . (2012). *L'idée même de richesse*. Paris : La Découverte.
- CALLON, Michel. (1998). « Introduction: The embeddedness of economic markets in economics ». In CALLON, Michel (Ed.). (1998). *The Laws of the Markets*. Malden : Blackwell.
- . (2005). Why virtualism paves the way to political impotence. Callon replies to Miller. *Economic Sociology. European Electronic Newsletter*, vol. 6, no. 2, pp. 3-20.
- CALLON, Michel et LATOUR, Bruno. (1997). « *Tu ne calculeras pas !* » ou comment symétriser le don et le capital. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/P-71-CAPITALISME-MAUSS-FR.pdf>
- CALLON, Michel et MUNIESA, Fabian. (2003). Les marchés économiques comme dispositifs collectifs de calcul. *Réseaux* 2003, no. 122, pp. 189-233.
- CAMPBELL, Martha. (2004). « The objectivity of value versus the idea of habitual action ». In BELLOFIORE, Riccardo and TAYLOR, Nicola. (Eds.). (2004). *The Constitution of Capital. Essays on Volume I of Marx's Capital*. New York : Palgrave Macmillan.
- CASTORIADIS, Cornelius. (1978). « Valeur, égalité, justice, politique de Marx à Aristote et d'Aristote à nous ». In *Les carrefours du labyrinthe*. Vol. I. Paris : Seuil.
- CLERC, Denis (2008). Capitalisme et économie de marché. *Alternatives économiques*, no. 77, pp. 30-31.
- COHEN, Daniel. (2009). *La prospérité du vice*. Paris : Alban Michel.
- CROCE, Benedetto. (1981). *Matérialisme historique et économie marxiste*. Trad. Alfred Bonnet. Paris : Slatkine.
- DELEUZE, Guilles. (2002). « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? » In *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- DENIS, Henri. (1984). *Logique hégélienne et systèmes économiques*. Paris : PUF.
- . (2008). *Histoire de la pensée économique*. Paris : PUF.
- DERRIDA, Jacques. (1994). *Force de loi*. Paris : Éditions Galilée.

- DESCOLA, Philippe. (2011). *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*. Paris : Éditions Quae.
- DOBB, Maurice. (1973). *Theories of Value and Distribution since Adam Smith*. Cambridge : Cambridge University Press.
- DOSTALER, Gilles. (1978a). *Marx, la valeur et l'économie politique*. Paris : Anthropos.
- . (1978b). Marxisme et « science économique ». Réponse à Maurice Lagueur. *Cahiers du socialisme*, no. 2, pp. 216-232.
- DOSTALER, Gilles et LAGUEUX, Maurice. (Dir.). (1985). *Un échiquier centenaire. Théorie de la valeur et formation des prix*. Paris : La Découverte.
- DOSTALER, Gilles et LAGUEUX, Maurice. (1985a). « Introduction ». In DOSTALER, Gilles et LAGUEUX, Maurice. (Dir.). (1985). *Un échiquier centenaire. Théorie de la valeur et formation des prix*. Paris : La Découverte.
- DUMENIL, Gérard. (1978). *Le concept de loi économique dans Le capital*. Paris : François Maspero.
- . (1980). *De la valeur aux prix de production*. Paris : Economica.
- . (2009). « Économie ». In DUMENIL, Gérard ; LÖWY, Michael et RENAULT, Emmanuel. (2009). *Lire Marx*. Paris : PUF.
- DUMENIL, Gérard et Lévy, Dominique. (1997). Impasses du marxisme et perspectives de l'économie de Marx. *Innovations. Cahiers d'économie de l'innovation*, no. 6, pp. 9-35.
- . (2003). « Production and management : Marx's dual theory of labor ». In WESTRA, Richard and ZUEGE, Alan. (Eds.). (2003). *Value and the World Economy Today. Production, Finance and Globalization*. New York : Palgrave Macmillan.
- DUMENIL, Gérard ; LÖWY, Michael et RENAULT, Emmanuel. (2009). *Lire Marx*. Paris : PUF.
- DUMONT, Louis. (2008). *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris : Gallimard.
- DUPUY, Francis. (2008). *Anthropologie économique*. Paris : Armand Colin.
- DUSSEL, Enrique. (2009). *La production théorique de Marx. Un commentaire des Grundrisse*. Trad. Michel van der Vennet. Paris : L'Harmattan.



- ELSON, Diane. (1979a). « What is Marx's theory of value a theory of ? ». In ELSON, Diane. (Ed.). (1979b). *Value : The Representation of Labour in Capitalism*. London : CSE Books.
- ELSON, Diane. (Ed.). (1979b). *Value : The Representation of Labour in Capitalism*. London : CSE Books.
- ENGELS, Friedrich. (1973). *Anti-Dühring*. Trad. Émile Bottigelli. Paris : Éditions Sociales.
- FACCARELLO, Gilbert. (1983). La loi de la valeur et le problème de la coordination des activités économiques. *L'homme et la société*, no. 67-68, pp. 153-177.
- FAUGERE, Elsa. (2000). Transactions monétaires en pays kanak. *Genèses*, no. 41, pp. 41-62.
- FAUSTO, Ruy. (1986). *Marx : logique et politique*. Paris : Publisud.
- FINE, Ben. (2003). « Value theory and the study of contemporary capitalism : A continuing commitment ». In WESTRA, Richard and ZUEGE, Alan. (Eds.). (2003). *Value and the World Economy Today. Production, Finance and Globalization*. New York : Palgrave Macmillan.
- FIREMAN, Peter. (1957). *Justice in Plato's Republic*. New York : Philosophical Library.
- FLEETWOOD, Steve. (2001). What kind of theory is Marx's labour theory of value? A critical realist inquiry. *Capital and Class*, no. 73, pp. 41-77.
- . (2008). Institutions and social structures. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 38, no. 3, pp. 241-265.
- GARO, Isabelle. (2006). « La dialectique dans *Le Capital* : méthode ou scandale ? ». In OLLMAN, Bertell et SEVE, Lucien. (Coords.). (2006). *Dialectiques aujourd'hui*. Paris : Sillepse.
- GERARD, Gilbert. (2012). Hegel, lecteur de la métaphysique d'Aristote. La substance en tant que sujet. *Revue de métaphysique et de morale*, no. 2, pp. 195-223.
- GIANNOTTI, José Arthur. (1971). *Origines de la dialectique du travail*. Trad. Danielle Ardaillon. Paris : Aubier Montaigne.
- GIDDENS, Anthony. (1979). *Central Problems in Social Theory*. Los Angeles : University of California Press.

- GILBERT, Luc. (1985). Du rapport entre méthode structurale et dialectique matérialiste chez Maurice Godelier. Thèse de master, Université du Québec à Trois-Rivières, Canada.
- GILLE, Laurent. (2006). *Aux sources de la valeur*. Paris : L'Harmattan.
- GODELIER, Maurice. (1969a). *Rationalité et irrationalité en économie*. 2 vol. Paris : François Maspero.
- . (1969b). La « monnaie de sel » des Baruya de Nouvelle-Guinée. In *L'Homme*, 1969, vol. 9, no. 2, pp. 5-37.
- . (1973a). « Économie marchande, fétichisme, magie et science selon Marx dans *Le Capital* ». In *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris : François Maspero.
- . (1973b). « Système, structure et contradiction dans *Le Capital* ». In *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris : François Maspero.
- . (1975). « Présentation ». In POLANYI, Karl et ARENSBERG, Conrad. (Eds.). (1975). *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Trad. Claude Rivière et Anne Rivière. Paris : Larousse.
- . (1978a). La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique. *L'Homme*, vol. 18 no. 3-4, pp. 155-188.
- . (1978b). « Préface ». In MARX, Karl ; ENGELS, Friedrich et LENINE. (1978). *Sur les sociétés précapitalistes*. Paris : Éditions Sociales.
- . (2008). *L'énigme du don*. Paris : Flammarion.
- GORDON, Scott. (1968). Why does marxian exploitation theory require a labor theory of value? *Journal of Political Economy*, vol. 76, no. 1, pp. 137-140.
- GOULD, Carol. (1980). *Marx's Social Ontology*. Cambridge : The MIT Press.
- GRAEBER, David. (2001). *Toward an Anthropological Theory of Value*. New York : Palgrave.
- . (2012). Le fétichisme comme inventivité sociale. *Sortir de l'économie*, no. 4, pp. 223-254.
- GUERREAU, Alain. (2001). Avant le marché, les marchés : en Europe, XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle (note critique). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, no. 6, pp. 1129-1175.
- HARRIBEY, Jean-Marie. (2000). « La valeur(-)travail : une disparue qui se porte bien ? La valeur travail et l'avenir du travail en débat ». In PEETERS, Anne et ABDELMALKI,

- Lahsen. (Coord.). (2000). *Alternatives économiques et sociales. Pour entrer dans le XXIème siècle*. Limonest : L'Interdisciplinaire.
- . (2008). Le marché partout ? *Alternatives économiques*, no. 77, pp. 58-60.
- . (2013). *La richesse, la valeur et l'inestimable*. Paris : Les Liens qui Libèrent.
- HARTLE, Johan Frederik. (2010). Phantom-like Objectivity (*Gespenstige Gegenständlichkeit*). *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*, no. 2, pp. 60-65.
- HAUG, Wolfgang Fritz. (2006). « Peut-on échapper à la métaphysique en parlant sur la dialectique ? ». In OLLMAN, Bertell et SEVE, Lucien. (Coords.). (2006). *Dialectiques aujourd'hui*. Paris : Sillepse.
- HAYEK, Friedrich A. (2008). *A Free-Market Monetary System*. Auburn, Alabama : Ludwig von Mises Institute.
- HEGEL, G. W. F. (1993). *Principes de la philosophie du droit*. Trad. Robert Déathé. Paris : Vrin.
- HIMMELWEIT, Susan et MOHUN, Simon. (1985). « La réalité de la valeur ». In DOSTALER, Gilles et LAGUEUX, Maurice. (Dir.). (1985). *Un échiquier centenaire. Théorie de la valeur et formation des prix*. Paris : La Découverte.
- HODGSON, Geoffrey. (1999). *Economics and Utopia*. New York : Routledge.
- HOMS, Clément. (2012). Critique du substantivisme économique de Karl Polanyi. *Sortir de l'économie*, no. 4, pp. 140-196.
- HULAK, Florence. (2007). Spinoza après Marx, ou le problème de l'ontologie marxienne. *Revue de métaphysique et de morale*, no. 56, pp. 483-498.
- HUNYADI, Mark. (2012). Marx, substantialiste ? À propos de *L'empire de la valeur* d'André Orléan. *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 50, no. 2, pp. 225-229.
- HUMPHREY, Caroline and HUGH-JONES, Stephen. (1992a). « Introduction: Barter, exchange and value ». In HUMPHREY, Caroline and HUGH-JONES, Stephen. (Eds.). (1992b). *Barter, Exchange and Value. An Anthropological Approach*. Cambridge : Cambridge University Press.
- HUMPHREY, Caroline and HUGH-JONES, Stephen. (Eds.). (1992b). *Barter, Exchange and Value. An Anthropological Approach*. Cambridge : Cambridge University Press.

- JAPPE, Anselm. (2010). « Pourquoi lire Sohn-Rethel aujourd'hui ? » In SOHN-RETHEL, Alfred. (2010). *La pensée-marchandise*. Paris : Éditions du Croquant.
- JORION, Paul. (2010). *Le prix*. Paris : Éditions du Croquant.
- KANT, Emmanuel. (2012). *Critique de la raison pure*. Trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud. Paris : PUF.
- KRÄTKE, Michael. (2006). « *Le Capital*. La dialectique bridée ? ». In OLLMAN, Bertell et SEVE, Lucien. (Coords.). (2006). *Dialectiques aujourd'hui*. Paris : Sillepse.
- KRTOLICA, Igor. (2007). *Réceptions et relectures du marxisme. Note sur Althusser chez les Sauvages*. <http://grm.hypotheses.org/267>
- KUVAVIC, Ivan. (1972). Marxisme et fonctionnalisme. *L'homme et la société*, no. 23, pp. 95-109.
- LABICA, Georges. (1999). « Science ». In BENSUSSAN, Gérard et LABICA, Georges. (1999). *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris : PUF.
- LAGUEUX, Maurice. (1985). « Le principe de conservation de la valeur et le problème de la transformation ». In DOSTALER, Gilles et LAGUEUX, Maurice. (Dir.). (1985). *Un échiquier centenaire. Théorie de la valeur et formation des prix*. Paris : La Découverte.
- LANGE, Oskar. (1935). Marxian Economics and Modern Economic Theory. *The Review of Economic Studies*, vol. 2, no. 3, pp. 189-201.
- LARDEUX, Anne ; BETH, Suzanne et KALAORA, Léa. (2011). La valeur et sa mesure. *Altérités*, vol. 8, no 1, pp. 1-25.
- LATOUCHE, Serge. (2001). *La déraison de la raison économique*. Paris : Albin Michel.
- LAZARUS, Sylvain. (Dir.). (1993). *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*. Paris : PUF.
- LE GOFF, Jacques. (2010a). *Le Moyen Âge et l'argent*. Paris : Perrin.
- . (2010b). *Pour un autre Moyen Âge*. Paris : Gallimard.
- . (2011a). *La bourse et la vie*. Paris : Hachette.
- . (2011b). *Marchands et banquiers du Moyen Âge*. Paris : PUF.
- LEGROS, Dominique et COPANS, Jean. (1976). Est-il possible de synthétiser formalisme, substantivisme et marxisme en anthropologie économique ? *Revue Canadienne de Sociologie et d'Anthropologie*, vol. 13, no. 4, pp. 373-386.
- LEVI-STRAUSS, Claude. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.

- L'HAMEUNASSE, Max. (2012). Qu'est-ce que la « production » ? Historicité d'un concept. *Sortir de l'économie*, no. 4, pp. 196-221.
- LIPIETZ, Alain. (1985). « Le débat sur la valeur : bilan partiel et perspectives partiales ». In DOSTALER, Gilles et LAGUEUX, Maurice. (Dir.). (1985). *Un échiquier centenaire. Théorie de la valeur et formation des prix*. Paris : La Découverte.
- LITTLE, Daniel. (1985). The scientific standing of Marx's *Capital*. *Review of Radical Political Economics*, vol. 17, no. 4, pp. 72-94.
- MACHEREY, Pierre. (2008). *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*. Paris : Éditions Amsterdam.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (2012). *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Trad. André Devyver et Simonne Devyver. Paris : Gallimard.
- MANDEL, Ernest. (1967). *La formation de la pensée économique de Karl Marx*. Paris : François Maspero.
- MAO, Tsé-Toung. (1967). *Œuvres choisies de Mao Tsé-Toung*. Vol. 1. Pékin : Éditions en langues étrangères.
- MARTIN, Eric et OUELLET, Maxime. (2014). « Introduction. La crise du capitalisme est aussi la crise de l'anticapitalisme ». In MARTIN, Eric et OUELLET, Maxime. (Dir.). (2014). *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique*. Montréal : Écosociété.
- MARTIN, Eric et OUELLET, Maxime. (Dir.). (2014). *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique*. Montréal : Écosociété.
- MARX, Karl. (1969a). *Le Capital*. Livre I. Tomes 1, 2 et 3. Trad. Joseph Roy révisée par l'auteur. Paris : Éditions Sociales.
- . (1969b). *Le Capital*. Livre III. Tomes 1, 2 et 3. Trad. C. Cohen-Solal et Gilbert Badia. Paris : Éditions Sociales.
- . (1969c). « Notes marginales pour le *Traité d'économie* politique d'Adolphe Wagner ». In *Le Capital*. Livre I. Tome 1. Trad. Joseph Roy révisée par l'auteur. Paris : Éditions Sociales.
- . (1969d). *Contribution à la critique de l'économie politique*. Trad. Maurice Husson et Gilbert Badia. Paris : Éditions Sociales.
- . (1975). *Théories sur la plus-value*. Tome I, II et III. Trad. Gilbert Badia *et al.* Paris : Éditions Sociales.

- . (1978). *Le Capital*. Livre II. Tomes 1 et 2. Trad. Erna Cogniot, C. Cohen-Solal et Gilbert Badia. Paris : Éditions Sociales.
- . (1979). *Manuscrits de 1861-1863 (cahiers I à V)*. Trad. Gilbert Badia *et al.* Paris : Éditions Sociales.
- . (1993). *Le Capital*. Livre I. Trad. Jean-Pierre Lefebvre *et al.* Paris : PUF.
- . (1994a). *Misère de la philosophie*. In *Œuvres*. Tome I. Trad. Maximilien Rubel. Paris : Gallimard.
- . (1994b). *Œuvres*. Tomes I, II et III. Trad. Maximilien Rubel. Paris : Gallimard.
- . (2008). *Critique du programme de Gotha*. Trad. Sonia Dayan-Herzbrun. Paris : Éditions Sociales.
- . (2010). *Manuscrits de 1863-1867. Le Capital, livre I. Le chapitre VI*. Trad. Gérard Cornillet, Laurent Prost et Lucien Sève. Paris : Éditions Sociales.
- . (2011). *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*. Trad. Gilbert Badia *et al.* Paris : Éditions Sociales.
- MARX, Karl et ENGELS, Friedrich. (1964). *Lettres sur Le Capital*. Trad. Gilbert Badia, Jean Chabbert et Paul Meir. Paris : Éditions Sociales.
- . (1977). *Études philosophiques*. Paris : Éditions Sociales.
- MAUSS, Marcel. (2012). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris : PUF.
- MEEK, Ronald L. (1973). *Studies in the Labour Theory of Value*. London : Lawrence & Wishart.
- MEILLASSOUX, Claude. (1960). Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance. *Cahiers d'études africaines*, vol. 1, no. 4, pp. 38-67.
- . (1964). *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris : École Pratique des Hautes Études.
- . (1967). Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique. *L'Homme et la société*, no. 6, pp. 95-106.
- MIGUELEZ, Roberto. (1982). Détermination et dominance. *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. 19, no. 4, pp. 549-575.
- MUNN, Nancy. (1992). *The Fame of Gawa. A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Durham : Duke University Press.

- NEGRI, Antonio. (1996). *Marx au-delà de Marx*. Trad. Roxane Silberman. Paris : L'Harmattan.
- OLLMAN, Bertell. (2006). « La dialectique comme moment de la recherche : le processus d'abstraction, pivot de la méthode de Marx ». In OLLMAN, Bertell et SEVE, Lucien. (Coords.). (2006). *Dialectiques aujourd'hui*. Paris : Syllepse.
- OLLMAN, Bertell et SEVE, Lucien. (Coords.). (2006). *Dialectiques aujourd'hui*. Paris : Syllepse.
- ORLEAN, André. (2011). *L'empire de la valeur*. Paris : Seuil.
- PARETO, Vilfredo. (1903). *Les systèmes socialistes*. Tome II. Paris : V. Giard & E. Brière.
- . (1966). *Œuvres complètes*. Tome IX. *Marxisme et économie pure*. Genève : Droz.
- PEETERS, Anne et ABDELMALKI, Lahsen. (Coords.). (2000). *Alternatives économiques et sociales. Pour entrer dans le XXIème siècle*. Limonest : L'Interdisciplinaire.
- POLANYI, Karl. (2011a). *La grande transformation*. Trad. Catherine Malamoud et Maurice Angeno. Paris : Gallimard.
- . (2011b). *La subsistance de l'homme*. Trad. Bernard Chavance. Paris : Flammarion.
- POLANYI, Karl et ARENSBERG, Conrad. (Eds.). (1975). *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Trad. Claude Rivière et Anne Rivière. Paris : Larousse.
- POSTONE, Moishe. (2009). *Temps, travail et domination social*. Trad. Olivier Galtier et Luc Mercier. Paris : Mille et une nuits.
- RASHID, Haroon. (2002). Making sens of marxian concept of justice. *Indian Philosophical Quarterly*, vol. 29, no. 4, pp. 445-469.
- ROBINSON, Joan. (1971). *Essai sur l'économie de Marx*. Trad. Alain Alcouffe et Christiane Alcouffe. Paris : Dunod.
- . (1973). Marxian Economics Today. *Social Scientist*, vol. 1, no. 8, pp. 43-48.
- RODRIGUES VIEIRA, Zaira. (2012). Catégories et méthode dans la théorie de la valeur de Marx. Thèse de doctorat, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris, France.
- ROSANVALLON, Pierre. (1999). *Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*. Paris : Seuil.
- ROUBINE, Isaak. (2009). *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*. Trad. Jean-Jacques Bonhomme. Paris : Syllepse.

- ROUSE, Joseph. (2005). « Two concepts of practices ». In SCHATZKI, Theodore ; KNORR CETINA, Karin and SAVIGNY, Eike von. (Eds.). (2005). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. New York : Routledge.
- SAHLINS, Marshall. (1976). *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. Trad. Tina Jolas. Paris : Gallimard.
- SALAMA, Pierre. (1985). « Valeur, prix de production : une approche différente ». In DOSTALER, Gilles et LAGUEUX, Maurice. (Dir.). (1985). *Un échiquier centenaire. Théorie de la valeur et formation des prix*. Paris : La Découverte.
- SALAMA, Pierre et TRAN, Hai Hac. (1992). *Introduction à l'économie de Marx*. Paris : La Découverte.
- SAPIR, Jacques. (2003). *Les trous noirs de la science économique*. Paris : Albin Michel.
- SCHATZKI, Theodore ; KNORR CETINA, Karin and SAVIGNY, Eike von. (Eds.). (2005). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. New York : Routledge.
- SCHUMPETER, Joseph. (2004). *Histoire de l'analyse économique. Tome II. L'âge classique (1790-1870)*. Trad. Jean-Claude Casanova. Paris : Gallimard.
- SEVE, Lucien. (1984a). « Méthode structurale et méthode dialectique ». In *Structuralisme et dialectique*. Paris : Éditions Sociales.
- . (1984b). « Forme, formation, transformation ». In *Structuralisme et dialectique*. Paris : Éditions Sociales.
- SHAIKH, Anwar. (1985). « L'économie néo-ricardienne ». In DOSTALER, Gilles et LAGUEUX, Maurice. (Dir.). (1985). *Un échiquier centenaire. Théorie de la valeur et formation des prix*. Paris : La Découverte.
- SOHN-RETHEL, Alfred. (2010a). « Forme marchandise et forme de pensée ? » In *La pensée-marchandise*. Paris : Éditions du Croquant.
- . (2010b). « Éléments d'une théorie historico-matérialiste de la connaissance » In *La pensée-marchandise*. Paris : Éditions du Croquant.
- . (2010c). « Travail intellectuel et travail manuel. Essai d'une théorie matérialiste » In *La pensée-marchandise*. Paris : Éditions du Croquant.
- STALIN, Joseph. (1975). *Dialectical and Historical Materialism*. Calcutta : Mass Publications.



- STEEDMAN, Ian. (1985). « Ricardo, Marx et Sraffa ». In DOSTALER, Gilles et LAGUEUX, Maurice. (Dir.). (1985). *Un échiquier centenaire. Théorie de la valeur et formation des prix*. Paris : La Découverte.
- SWEETZ, Paul. (1985). « La théorie marxienne de la valeur ». In DOSTALER, Gilles et LAGUEUX, Maurice. (Dir.). (1985). *Un échiquier centenaire. Théorie de la valeur et formation des prix*. Paris : La Découverte.
- TERRAY, Emmanuel. (1969). *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*. Paris : François Maspero.
- . (1978). L'idéologique et la contradiction. *L'Homme*, vol. 18 no. 3-4, pp. 123-138.
- . (1982). L'économie politique du royaume abron du Gyaman. *Cahiers d'études africaines*, vol. 22, no. 87-88, pp. 251-275.
- . (1988). Le débat politique dans les royaumes de l'Afrique de l'Ouest. Enjeux et formes. *Revue française de science politique*, no. 5, pp. 720-731.
- . (1989). Une nouvelle anthropologie politique ? *L'Homme*, vol. 29, n. 110, pp. 5-29.
- . (2008). *Anthropologie et marxisme : années 1950-70*.  
<https://halshs.archiveouvertes.fr/halshs-00207614/document>
- TESTART, Alain. (1985). *Le communisme primitif*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- THOMAS, Peter. (2010). Labour-power (*Arbeitskraft*). *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy*, no. 2, pp. 49-54.
- THOMPSON, Edward. (2004). *Temps, discipline du travail et capitalisme industriel*. Paris : La Fabrique.
- TOSSEL, André. (2002). Marx et les abstractions. *Archives de Philosophie*, no. 65, pp. 311-334.
- TRAN, Hai Hac. (2003). *Relire Le capital*. Tome I. Lausanne : Page deux.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2009). *Métaphysiques cannibales*. Trad. Oiara Bonilla. Paris : PUF.
- VEBLÉN, Thorstein. (1919). *The Place of Science in Modern Civilisation and Others Essays*. New York : B. W. Huebsch.
- . (2007). *The Theory of the Leisure Class*. Oxford : Oxford University Press.
- VROEY, Michel de. (1985). « La théorie marxiste de la valeur, version travail abstrait. Un bilan critique ». In DOSTALER, Gilles et LAGUEUX, Maurice. (Dir.). (1985). *Un*

*échiquier centenaire. Théorie de la valeur et formation des prix.* Paris : La Découverte.

- WARTOFSKY, Marx W. (1983). Karl Marx and the outcome of classical marxism, or : is Marx's labor theory of value excess metaphysical baggage? *The Journal of Philosophy*, vol. 80, no. 11, pp. 719-730.
- WEBER, Florence. (2000). Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. *Genèses*, no. 41, pp. 85-107.
- WESTRA, Richard and ZUEGE, Alan. (Eds.). (2003). *Value and the World Economy Today. Production, Finance and Globalization.* New York : Palgrave Macmillan.
- WISER, Antonin. (2008). Le droit inégal face au monde sans qualité. *Archives de Philosophie*, vol. 71, no. 3, pp. 469-488.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2004). *Recherches philosophiques.* Trad. Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Élisabeth Rigal. Paris : Gallimard.